

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ

РАЗДЕЛ V: ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Учебное пособие

Под редакцией М.И. Панфиловой, С.И. Тягунова

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2020**

**ББК 87
Ф56**

Ф56 **Философия.** Раздел V: Философия XX века : учебное пособие / под ред. М.И. Панфиловой, С.И. Тягунова. — СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2020. — 238 с.

ISBN 978-5-7310-5244-3

Учебное пособие ориентировано на изучение курса «Философия» и структурировано по хронологическому и тематическому принципу. В издании анализируются основные направления и школы современной философии, содержатся фрагменты произведений мыслителей и контрольные вопросы к ним. Издание может быть использовано на семинарских занятиях, для самостоятельной работы студентов, способствуя углубленному изучению дисциплины.

Предназначено для всех образовательных программ уровня подготовки бакалавриата и специалитета.

The textbook is focused on studying «Philosophy» and is structured according to chronological and thematic principle. The publication analyzes the main trends and schools of modern philosophy, contains fragments of the works of thinkers and related questions. The publication can be used in seminars, for independent work of students, contributing to an in-depth study of the discipline.

The manual is intended for all educational programs at the bachelor's and specialist level.

ББК 87

Авторский коллектив: Веричева К.В., Гусева Е.А., Ермилов К.А.,
Маслобоева О.Д., Панфилова М.И., Рябов А.А.,
Тягунов С.И., Хан Т.В.

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. Г.В. Хомелев (СПбГЭУ)
д-р филос. наук, проф. Е.А. Трофимова (СПбУТУиЭ)

ISBN 978-5-7310-5244-3

© СПбГЭУ, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	4
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ	6
ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	40
НЕОПОЗИТИВИЗМ И ПОСТПОЗИТИВИЗМ.....	77
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ.....	99
ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА	133
ПОСТМОДЕРНИЗМ	169
ФИЛОСОФИЯ ЭКОНОМИКИ.....	210
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.....	238

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данное учебное пособие продолжает серию изданий, посвященных основным этапам истории философской мысли.¹ Что нового принес в философскую культуру XX век? Непродолжительное в масштабах истории столетие явилось целой эпохой со своими внутренними этапами: его начало, середина и конец предстают перед нами совершенно разными социокультурными мирами. Опыт, вынесенный из социальных и геополитических катастроф XX века, из жизни в стремительно меняющейся техногенной среде существенно изменил мировоззрение западного человека. Переживание и концептуализация этого исторического опыта нашли отражение в различных направлениях философской мысли.

Структура пособия сформирована с учетом особенностей философского процесса эпохи, для которого характерен полицентризм предметного поля и разнообразие методологических стратегий. Феноменология, экзистенциализм, герменевтика, неопозитивизм и постпозитивизм, психоаналитическая философия, представленная рядом школ, философия постмодерна, — каждое из направлений сосредоточено на исследовании специфического круга проблем, разрабатывает собственный понятийный язык и методологию. Если античной философии присущ космоцентризм, средневековой — теоцентризм, ренессансной — антропоцентризм, если в Новое время интересы мыслителей сосредоточены главным образом на гносеологии, то современная философская культура разнообразна как никогда прежде. Это дает основание говорить о «мозаичности» как ее отличительном признаке. С учетом специфики вуза специальный раздел посвящен философии экономики.

Учебное пособие включает тексты авторов-составителей, содержащие анализ различных направлений современной философии и концепций представляющих их мыслителей. Изучение этих аналитических

¹ Античная философия: хрестоматия / Под редакцией А.Ю. Григоренко, М.И. Панфиловой, С.И. Тягунова. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2015; Философия средних веков и эпохи Возрождения: учебное пособие / Под ред. А.Ю. Григоренко, С.И. Тягунова. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2016; Философия Нового времени: учебное пособие / Под ред. М.И. Панфиловой, С.И. Тягунова. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2017; Философия XIX века: учебное пособие / Под ред. М.И. Панфиловой, С.И. Тягунова. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2018.

материалов поможет пониманию первоисточников, представленных в обширных фрагментах из произведений выдающихся философов современности. Авторы учебного пособия полагают, что знакомство с первоисточниками, их самостоятельное прочтение и обдумывание являются важными компонентами учебного процесса, способствуют формированию навыков исследовательской работы, расширяют познавательные интересы, учат критически мыслить. Такие навыки востребованы в любой профессиональной деятельности. Авторы старались избегать однозначных оценок философских идей и теорий, предоставляя студентам возможность сделать это самостоятельно. Каждый тематический раздел завершается списком контрольных вопросов, которые обращают внимание на наиболее существенные моменты его содержания.

Учебное пособие разработано авторским коллективом кафедры философии СПбГЭУ: кандидат философских наук, старший преподаватель *К.В. Веричева* (Постмодернизм), доктор философских наук, профессор *Е.А. Гусева* (Философия экономики), кандидат философских наук, доцент *К.А. Ермилов* (Философская герменевтика), кандидат философских наук, доцент *О.Д. Маслбоева* (Неопозитивизм и постпозитивизм), кандидат философских наук, доцент *М.И. Панфилова* (Постмодернизм), кандидат философских наук, доцент *А.А. Рябов* (Экзистенциализм), кандидат философских наук, доцент *С.И. Тягунов* (Феноменология Э. Гуссерля), кандидат философских наук, доцент *Т.В. Хан* (Психоаналитическая философия).

Дополнительную информацию к содержанию учебного пособия вы найдете в библиографическом списке.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ

Феноменология — одно из наиболее распространенных и влиятельных течений в философии XX века. Основоположник феноменологической школы в философии — Э. Гуссерль (E. Husserl) (1859–1938). Защитив в 1883 г. диссертацию по математике, он начал свою научную деятельность в должности ассистента известного математика конца XIX в. К. Вейерштрасса. Однако, постепенно его научные интересы перемещаются в область философии.

В 1900–1901 гг., опубликовав свои «Логические исследования», Э. Гуссерль становится родоначальником феноменологии, которая была широко ассимилирована многими направлениями современной западной философии. Экзистенциализм, иррационализм, неонтология, позитивизм и неотолизм активно используют различные феноменологические идеи. М. Хайдеггер, Н. Гартман, М. Шелер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти и многие другие испытали на себе влияние идей Гуссерля. Главный объект своих философских исследований Гуссерль определил как научное знание и познание. Цель его проекта состояла в том, чтобы построить науку о науке, или «наукоучение». Основная проблема теории познания — вопрос об «объективности знания». Следует выяснить, что такое по существу «вещи», «события» и «законы природы». Если наука строит теории для систематического решения своих проблем, то философия спрашивает, в чем сущность теории и что делает её возможной. Лишь философское исследование дополняет научные работы естествоиспытателя, математика и завершает подлинное теоретическое познание. Поэтому феноменология, по замыслу Гуссерля, претендует на построение «философии как строгой науки» — научной теории научного знания.

Решение этой задачи предполагает не только феноменологический анализ научного познания, но и учитывает кризис общества, науки и его значение для познания; вопрос об «интерсубъективности» — взаимной связи познающих субъектов, вопрос о «мире» и «миропознающей жизни» и другие. Теперь Гуссерль усматривает функцию философии в том, чтобы раскрыть не мир науки, но «жизненный мир» (*Lebenswelt*) — как основу всего «объективного познания», данную до всякой науки. Констатируя кризис европейской науки, Гуссерль видит его суть в объективизме, возможность преодоления которого усматривает в том, чтобы верованиям, «очевидностям» обыденного опыта придать большее значение для позна-

ния, чем истинам науки. В свете этих претензий Гуссерля перемещение интереса от науки (и наукоучения) к «непосредственным верованиям» донаучного сознания реально означало, что в пределах наукообразной и рационалистической феноменологии необходима критика науки и разума. Гуссерль обосновывает рационализм нового типа и критикует не науку вообще, но пришедшую к кризису традиционную «европейскую науку» и философию. Он выражает иррационалистические тенденции в философии, связанные прежде всего с возникновением экзистенциализма. Ассистент Гуссерля — М. Хайдеггер в 20-х годах умело применил методы феноменологии для критики научного познания и философии, для обоснования иррационалистического психологизма в своей книге «*Sein und Zeit*», особенно в аспекте теории «жизненного мира», бытия и времени. Именно Гуссерль впервые усмотрел в скептицизме, релятивизме и психологизме философские «болезни времени». В своей последней книге «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» он исследовал возникновение этих концепций как выражение широкого кризиса европейского мира.

Основная проблема феноменологии — вопрос о структуре процесса «переживания» истин и общезначимых идей, взятого в виде целостности и непрерывного потока. Главный метод изучения структуры переживаний — интеллектуальная интуиция, «усмотрение» сущности, истины, идеи. Для понимания феноменологии необходимо учитывать две тенденции в развитии западной философии на рубеже XX в. Одна из них была связана с традиционной ориентацией на науку и обозначена термином «сайентизм» (от английского слова *science* — наука), или «сциентизм» (от латинского *scientia*). Сциентизм — это ориентация, характеризующаяся: 1) верой в науку и прогресс научного познания, понимаемый как главный стимул общественного развития и средство разрешения социальных проблем; 2) стремлением придать философским и социо-гуманитарным рассуждениям наукообразную «научную» форму — за счет терминологии, классификации, внешней «простоты» и «строгости», ссылок на факты и опыт, обращения к «логике науки». При этом моделью научного знания признавалась естественная или вообще точная наука.

Однако к концу XIX в. таким противоречивым течением внутри парадигмы сциентизма был психологизм в форме «логического психологизма». Он возник на волне позитивистского «культа» факта, на основе которого сформировалась новая «точная» дисциплина — экспериментальная психология. Эта дисциплина пыталась исследовать психические и духовные

процессы с помощью эксперимента, с использованием языка строгих формул и проверяемых количественных характеристик. Опираясь на экспериментальную психологию, постепенно вырастает целое философское течение под названием «психологизм», притязавший на роль абсолютно точной логической теории. Гуссерль сам увлекался психологизмом, особенно при написании своей первой книги «Философия арифметики» (1891 г.). Но автор справедливо усматривает истоки психологизма в работах Милля, Зигварта, Вундта, Маха и Авенариуса. Своё же учение Гуссерль считал теорией, кардинально искореняющей психологизм.

Сторонники психологизма считали логику наукой, основанной на психологии и являющейся её частью. Антипсихологизм, напротив, выступал за специфику логики по сравнению с психологией и исходил из особого нормативного характера логики. Психологи́сты связывали происхождение законов и принципов логики, форму их непосредственного существования с реальным, «естественным» мышлением человека. Законы логики, принципы логического «долженствования» были обращены на процессы «фактического достижения цели», реального функционирования человеческого мышления. Происходило психологическое отождествление принципов логики с закономерными формами поведения людей и способами разрешения жизненных задач. В результате понятие истины и сами принципы логики подверглись субъективистской и релятивистской интерпретации. Психологизм в логике по форме выступал как рационалистическое и сциентистское направление, но скрывающее свои субъективистские, релятивистские и иррационалистические предпосылки. Их анализ Э. Гуссерль дает в своих «Логических исследованиях», где оценивает психологизм как разновидность субъективизма и релятивизма, нивелирующего саму возможность истины, закона, науки.

Первоначальное понятие субъективизма очерчено формулой Протагора: «человек есть мера всех вещей», т. е. мера всякой истины есть индивидуальный человек. Истинно для всякого то, что ему таковым кажется, для одного — одно, для другого — противоположное. Всякая истина относительна в зависимости от высказывающего суждения субъекта. Понятию знания придается более широкий смысл, отличающий его от ничем не обоснованного мнения, но при этом опирающийся на те или иные «отличительные признаки» истинности утверждаемого фактического отношения, т. е. правильности высказанного суждения. Главным признаком истинности является очевидность — непосредственное овладение самой истиной.

*Итак, Гуссерль отличает истинное знание от мнения и веры по признаку ясной и «непосредственной очевидности», как в учении Р. Декарта. Очевидность есть «абсолютный идеальный предел», к которому асимптотически приближается в высшей степени вероятное знание. Однако свое ограничение очевидного, т. е. истинного знания, Гуссерль, в отличие от представителей классического рационализма, распространяет на наличное естественнонаучное знание, на уже открытые законы природы. «Естественные законы», по Гуссерлю (к примеру, закон тяготения Ньютона), являются всего лишь «идеализирующими фикциями», «аподиктическими вероятностями». Ни один из таких законов не познаваем *a priori*, т. е. с сознанием его очевидности. Единственный путь для обоснования подобных законов есть индукция из единичных фактов опыта. Даже в естествознании знание закона не является синонимом истинного, т. е. априорно-очевидного знания. Таким образом, для Гуссерля истинное знание и знание естественнонаучное не только не совпадают, но становятся антиподами.*

В феноменологии никакая истина не есть факт, определённый во времени. Ей нельзя приписывать временное бытие, возникновение и уничтожение. Гуссерль полагает, что истинно, то абсолютно, истинно «само по себе», истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги. Здесь истина трактуется в духе «абсолютного» идеализма Шеллинга или Гегеля. Истины вообще, логические истины в частности, относятся к сфере идеального, которая не имеет «человеческого», временного характера, да и вообще не обладает статусом существования. Это — мир «чистых сущностей», составляющих истины, принципы и законы, главным образом законы и принципы логики и математики. Идеальность истин и логических принципов определяется Гуссерлем как единство в противовес «фактическому соотношению вещей» и не имеет никакой отношения к реальному миру, к деятельности человека в этом мире.

Гуссерль апеллирует к непосредственному «усмотрению» истины и ее очевидности. Для него «идеальное бытие» истины означает: 1) истина обладает абсолютной, всеобщей обязательностью, «в самой себе» сохраняет «единство значения»; 2) она обладает свойством очевидности, т. е. свойством «самораскрытия», «самопроявления» и в силу этого особой «убедительностью». Поэтому задача феноменологии заключается в выявлении сущности и структуры познания (и мышления), в определении его предметных связей и в разработке соответствующего метода

феноменологии, расширяющего тематику исследования самого сознания, включая не только процессы «переживания истины», но и акты восприятия, представления, память и фантазию.

Для перехода к феноменологическому сознанию нужно сначала преодолеть свойственную людям в их реальной жизни так называемую «естественную» (или «натуральную») установку, а затем, благодаря особым методическим процедурам (описываемым в учении о «феноменологической редукции»), последовательно обрести почву для феноменологического анализа. Все обычные люди в условиях повседневности исходят из так называемой «естественной установки». В ней мы имеем дело с общественной (*vergemeinschaftliches*) жизнью человека, которая включена в бесконечный мир совместно с другими людьми и вместе с ними созерцает и различным образом представляет этот мир, осмысливает, оценивает и целенаправленно преобразует благодаря актам воли и действия. Для этих людей мир всегда является само собой разумеющимся, общим для всех окружающим миром, доступным непосредственному наблюдению.

Естественный мир человека объединяет не только предметы и явления природы, но и социальные группы, сообщества, институты, сферы искусства и культуры. Все люди являются субъектами познания и преобразования этого мира, и одновременно, мировыми объектами нашего познавательного опыта, оценивания, действия. Все это осуществляется и понимается в естественной установке (*in der natürlichen Einstellung*), она является формой осуществления совокупной жизни человечества, протекающей естественно-практически. Итак, мир на основе естественной установки стихийно или сознательно принимается в качестве универсальной совокупности всех реальностей, к которым относится весь наш опыт, не только естественно-практический, но и познавательный. Существует гармония между миром и, соответственно, истинами, которые имеют собственную значимость и между нашими познавательными актами и формами. Однако для философии «само собой разумеющийся характер» и данность этого мира, а также «наивные» предпосылки обычного опыта, с самого начала должны быть отвергнуты.

Для трансцендентальной философии, по Гуссерлю, эта несомненная «данность» мира сама становится глубочайшей проблемой познания. В себе-бытие мира есть несомненный факт, однако сам «несомненный факт» — ничто иное, как наше высказывание, обоснованное к тому же естественной установкой. А если факт несомненного существования мира — это наше высказывание, то приходится признать зависимость

его содержания не только от мира, но и от нашего познания и его субъективного переживания. Преодоление «естественной установки» на пути к «трансцендентальному» пониманию сознания и мира Гуссерль истолковывает как необходимый предварительный этап становления феноменологии. Он рекомендует особый метод движения к феноменологическому анализу сознания. Этот метод называется «феноменологической редукцией» и состоит она в том, чтобы с помощью редукции искоренить «естественную установку» сознания и направить все внимание на само сознание, на его «чистую» структуру, освободив сознание от всего эмпирического.

Феноменологическая редукция, по Гуссерлю, включает два этапа. Первый этап — так называемая «эйдетическая редукция», когда мы «заключаем в скобки» весь реальный мир, а также имеющееся знание о нем, включая научное. Для этого необходимо методически «воздерживаться» от всяких суждений о мире (это воздержание Гуссерль обозначает термином «*Epoche*»). В результате этой операции выпадает в осадок искомое — «субъективность». Процедура «заключения в скобки» не затрагивает самого мира — она относится исключительно к действиям феноменолога, который приостанавливает и оставляет в стороне все утверждения в духе естественной установки. В результате феноменологической редукции происходит переход от «естественной» установки к «трансцендентальной» позиции — к последовательному выделению сознания (или «субъективности» нашего «Я») как единственного объекта анализа. Но понимание сознания, по Гуссерлю, также нуждается в дальнейшем «очищении», ибо и оно, как правило, захвачено «натуральным» естественнонаучным, культурно-историческим, а также философским истолкованием. Отсюда Гуссерль выводит необходимость второго этапа феноменологической редукции — собственно «феноменологической», или «трансцендентально-феноменологической» редукции. На этом этапе в скобки должны быть заключены все суждения и мысли обычного человека о сознании, о духовных процессах как феноменах человеческой культуры; «*Epoche*» распространяется на выводы и методы исследования соответствующих наук (психологии, наук о культуре и духе, истории).

В результате осуществления двух этапов редукции происходит переход на трансцендентально-феноменологическую позицию, т. е. создаются условия для развертывания феноменологического анализа. Для его осуществления необходимо не только отключение от «естественной» установки, но и введение в действие типично феноменологических

процедур, которые он описывает главным образом в рамках других разделов учения о феноменологическом методе: учения о феноменах, об интенциональности, о созерцании сущностей, Итак, феноменологическое сознание, или чистое сознание, — особым образом сконструированный в результате двух фаз редукции объект анализа, особая теоретическая модель сознания. Первая специфическая особенность «чистого» сознания заключается в том, что оно искусственным образом концентрирует в себе подлежащие выявлению и анализу сущностные структуры, т. е. внутренние закономерности сознания, принципы и механизмы его функционирования. Обращая внимание исключительно на такие структуры, феноменолог не интересуется реальным ходом процессов сознания; оставляя в стороне все конкретные приметы времени, эпохи, цивилизации — он действует вне исторического времени. Установление идентичного в восприятии, его постоянной, всеобщей структуры означает для Гуссерля переход к сущностному анализу сознания. Получаемый этим способом всеобщий тип восприятия, как бы парит в воздухе абсолютно чистого мыслительного фантазирования (*Erdenklichkeit*). Таким образом, при устранении всего фактического восприятие становится «эйдосом» восприятия, идеальный объем которого исчерпывает все возможности восприятий как результатов мысленной фантазии. Здесь речь идет о чисто идеальном «царстве недействительного», сфере «*Als ob*» («как если бы»), которая открывается лишь постольку, поскольку ее вычленяет, «создает», «выдумывает» феноменолог. Сущность (или «эйдос» — тип, вид, родовое единство), обнаруживаемая при анализе сознания, истолковывается Гуссерлем как нечто более важное и первичное по сравнению с реальным фактом. Сам эйдос — есть усматриваемое всеобщее, чистое и не обусловленное никаким предметом, соразмерное только со своим собственным интуитивным смыслом. Она предшествует всем понятиям в смысле значений слов, более того, при образовании чистых понятий необходимо ориентироваться на нее. Содержательное «первенство» и «преимущество» сущности перед существованием — это своего рода парафраз кантовского априоризма и коренная идея феноменологии, обоснованная уже в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913). Первичность («априорность») сущности по отношению к фактическому означает у Гуссерля, что каждый мыслящий субъект сразу же, сознательно или бессознательно, подчиняется ее сущностным структурам как непререкаемым объективным регуляторам и законам.

Элементами потока переживания, согласно Э. Гуссерлю, являются «феномены», поэтому учение о структуре потока переживаний есть феноменология. В каждом феномене как элементе «потока» сознания есть своеобразная целостность, наделенная самостоятельной и сложной структурой. В статье «Философия как строгая наука» Гуссерль говорит, что феномены следует брать так, как они даны, т. е. как вот это текущее осознание, мнение (Meinen) и обнаружение чего-либо, как настоящего, так и предстоящего, как вымышленного или символического, как наглядно или ненаглядно представляемого. Рассмотреть феномен как целостность можно только в том случае, если его «схватить» в интуитивном акте переживания. Такой способ «внутреннего вхождения» в сферу сознания обуславливается, по Гуссерлю, собственной природой последнего, тем, что каждый человек может найти психическое в самом себе. В психической сфере нет никакого различия между явлением и бытием. Отсюда основной метод «обнаружения» сущности и структуры сознания есть метод «непосредственного вхождения» в поток сознания, интуитивного, непосредственного, но одновременно чисто умоэзрительного «усмотрения сущности» (Wesensschau). Поэтому феноменология уже в «Логических исследованиях» оказалась «теорией познания» нового типа.

Гуссерль сам признает, что источник всех трудностей лежит в противостоительной направленности созерцания и мышления, которая требуется в феноменологическом анализе. По Гуссерлю, теория познания вовсе не является наукой в точном смысле единства, протекающего из теоретического объяснения. Она не хочет объяснять (erklären) познание, фактическое событие в объективной природе в его психологическом или психофизическом смысле, но стремится постигнуть (aufklären) идею познания в соответствии с его конститутивными элементами. Она стремится не к тому, чтобы проследить реальные связи сосуществования и последовательности, в которые вовлечены фактические познавательные акты, но она хочет понять (verstehen) идеальный смысл специфических связей, в которых выступает объективность познания. Способ её размышлений — интуиция, интеллектуальная интроспекция, растворение в потоке феноменов для того, чтобы жить в феноменальном поле и через него «усматривать сущность».

«Феномен» в истолковании Гуссерля есть часть потока переживаний истины, его элемент. Природа феномена определяется двумя главными особенностями: 1) в нем есть момент непрерываемой и непосредственной «очевидности», непосредственное единство с истиной, с сущностью;

2) это единство отнюдь не является плодом рассуждения, вывода, познания в рационалистическом смысле. Истина, сущность «заключена» в феномене, но не в форме сознанной и расчлененной истины. Структура феномена включает в себя следующие элементы: 1. Словесная, языковая оболочка, взятая в смысле физическо-материальных процессов речи, письма, обозначения; 2. Психические переживания, эмоции познающего, сопровождающие процессы первого рода и также получающие свою внешнюю форму выражения и фиксации; 3. Сами «смысл» и «значение» выражения и познавательного переживания; 4. Полагаемый через значение «предмет».

В «Логических исследованиях» Гуссерль отмечает, что первые два слоя «феноменологического единства» (выражения или переживания) совершенно не интересуют логику и феноменологию. Только третий и четвертый слой в феноменологии подвергаются анализу. В отличие от формально-логического анализа, рассматривающего значения в рамках особых форм суждений, феноменология ставит вопрос о том, благодаря чему возникает и чем определяется значение переживания. Оказывается, значение определяется тем, что в рамках высказывания, выражающего то или иное переживание, уже заключено отношение к предметности. В значении уже конституируется отношение к предмету. Следовательно, употреблять высказывание в соответствии со смыслом и вступать в отношение к предмету (представлять предмет) — значит одно и то же. Так характеризуется еще один структурный элемент феномена — «предмет», «предметность».

Всякий психический феномен характеризуется тем, что средневековые схоласты называли интенциональной, а также умственной (*mentale*) внутренней наличностью (*Inexistenz*) предмета и что мы, полагает Гуссерль, будем называть отношением к какому-либо содержанию, направленностью на какой-либо объект или имманентной предметностью. Всякий феномен содержит в себе нечто как объект, но не каждый — одинаковым способом. Таким образом, сознание всегда характеризуется направленностью на предмет. Оно всегда есть «сознание о ...» (*Bewußtsein von ...*), так что отношение к предметности составляет важнейшую черту сознания, особенность духовных, «психических» феноменов как элементов сознания. Это отношение может принимать различный вид: в восприятии нечто воспринимают, в суждении о чем-то судят, при ненависти что-то ненавидят и т. д. Таким образом, в интенциональности акцентируется прежде всего способ отношения сознания к предмету, зависящий от типа сознания, а не от предмета. Феноменология, соглас-

но Гуссерлю, берет предмет не независимо от сознания, но лишь как «коррелят сознания», т. е. как воспринимаемое, как вспоминаемое, представленное, взятое на веру, предположенное. Независимо от того, представляют ли бога или ангела, интеллигибельное бытие в себе, физическую вещь или круглый квадрат — важно, что все это, все трансцендентное имеют в виду, иначе говоря, имеют в виду (*teinen*) интенциональный объект, при этом безразлично, существует ли этот объект, вымыслен ли он или является абсурдным.

Первый «поворот» интенционального анализа — это рассмотрение сознания, «Я», в качестве прямо направленного на предмет, изучение всех оттенков в различии предметностей, в различии способов их бытия. Второй «поворот» анализа — внимание к самому сознанию, к его сменяющимся формам и способам. Здесь, возможно выделение и последующий анализ самых различных «дескриптивных типов», модусов сознания: восприятие, предикативное высказывание, ожидание, предвосхищение, воображение, воспоминание, желание, «задерживание в сознании» — после восприятия. Третий «поворот» интенционального анализа — исследование самого субъекта, Его, его рефлексии. Здесь в акте восприятия предмета следует различать два момента: сам акт сознания с его элементами и предметный аспект, т. е. то, что в этом акте «предстоит» перед воспринимающим субъектом. Его Гуссерль обозначает словом *Noema*, особо подчеркивая, что это предметный момент сознания, отнюдь не тождественный самому предмету. По существу, всегда имеет место «серия восприятий», следующих друг за другом. Их единство обеспечивается активной синтезирующей деятельностью сознания, благодаря которой осуществляется восприятие не только отдельных ракурсов, но и предмета как целостности. Изучение предметных («ноэматических») моментов сознания, по Гуссерлю, имеет дело, во-первых, с отношением этих ноэматических моментов к реальной воспринимаемой вещи, а во-вторых, с отношением различных *noemata* (т. е. именно различных предметных аспектов, «профилей») друг к другу, т. е. с проблемой их синтеза в единую целостность. Однако при интенциональном анализе необходимо иметь в виду не только предметные моменты (т. е. *noemata*), но и сам характер акта сознания, который обозначается словом *Noesis*, имея в виду «определенность акта сознания». Аспекты «*Noema*» и «*Noesis*» отличаются как от реального предмета, так и друг от друга. Однако вся проблема заключается в том, чтобы показать, как единство аспектов «*Noema*» и «*Noesis*», обеспечиваемое активной синтезирующей

деятельностью сознания, придает актам сознания их «смысл» и создает возможность такого отношения сознания к реальному предмету, когда «целостность» предмета воспроизводится «целостностью» сознания. В сознании и его деятельности заключено все: «все, что существует и имеет значение для человека, для меня, протекает в собственной жизни сознания» — заявляет Гуссерль.

Главное предназначение феноменологического метода — анализ самого сознания, его всеобщих, «сущностных» структур. Его предназначение состоит в особом «воспитании» и формировании сознания, благодаря чему мы заставляем наше сознание «самораскрываться» и активизировать такие его механизмы, которые стихийно «работают» и помимо нас. Речь идет о восстановлении доверия к интуитивно-созерцательным процедурам, всегда работающим в сознании. В созерцании одновременно даны (1) всеобщий предмет, сущность и (2) уверенность, очевидность того, что усмотрен именно всеобщий предмет. Здесь в феномене с очевидностью просвечивает не просто физический предмет, но сущность, в нем как бы усилены, искусственно развиты и доведены до высшей степени сознательного применения элементы «самораскрытия» и «самоочевидности» («*sich-selbst-durch-sich-selbst-zeigende*» — «само-себя-через-само-себя-раскрывающее, обнаруживающее»). Основные этапы процедуры феноменологического метода: — восстановление доверия к «непосредственно данному», к интуитивно-созерцательным процессам сознания; — уяснение самой возможности интуитивно-созерцательного «усмотрения сущности» (или «категориального созерцания», «идеирующей абстракции»); — обращение к «феномену», его очищение («редуцирование») и использование для «вхождения» в поток сознания, для сознательной активизации элементов стихийного «самораскрытия» сущности, изначально заключенных в сознании.

В своих последующих работах — в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913 г.), «Опыт и суждение», «Формальная и трансцендентальная логика», «Парижские доклады», «Картезианские размышления» (1929) Гуссерль продолжает разработку своего феноменологического учения. Однако в 1933 г. Гуссерль покидает Германию и поселяется в Австрии. В Вене в 1935 г. он читает доклад «Философия в кризисе европейского человечества», констатируя, что Европа охвачена опасной болезнью, грозящей ей гибелью. Но все же Гуссерль выражает уверенность в возрождении Европы из глубины сомнения, отчаяния и страха. Из этих материалов родилась последняя книга Э. Гуссерля «Кризис

европейских наук и трансцендентальная феноменология», в полном виде опубликованная в 1956 г. В ней Гуссерль призывает обратиться к феноменам, что означает выполнение провозглашенного им призыва «*Zu den Sachen selbst*» (т. е. обращение «к самим вещам»). Кризис науки заключается в её объективизме и отстраненности от человека. Она все говорит о мире, но ничего не может сказать о смысле человеческой жизни. Ранее позитивные науки определяли мировоззрение человека и обещали ему процветание. Но эти односторонние «фактические науки» создают только «фактического человека», «одномерного человека», по выражению Г. Маркузе. В ответ на жизненные запросы человечества эта наука нам ничего не может сказать. Она принципиально оставляет в стороне жизненно значимые проблемы для современного человека — вопросы о смысле или бессмысленности всего человеческого существования. Нам приходится жить в мире исторических событий в их причудливом сцеплении призрачных взлетов и жестоких разочарований. Разрушена вера в «абсолютный» разум, из которого мир получает свой смысл, вера в смысл истории, в смысл человечества. Человек, теряя эту веру, перестает верить «в самого себя». Поэтому не наука и научное познание сами по себе, но смысл науки для человека и человечества — такова основная задача феноменологии, состоящая в том, чтобы дать нам более аутентичную близость к интегральной реальности, которую Гуссерль именует «жизненным миром» (*Lebenswelt*).

Фрагменты произведений публикуются по изданию:

Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. — Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. — 752 с.

Из работы «Логические исследования»

Из трех главных направлений, которые мы находим в логике, — психологического, формального и метафизического — первое получает значительный перевес по числу и значению своих представителей [...]

Но понимание целей науки находит себе выражение в ее определении. Мы, разумеется, не полагаем, что успешной разработке какой-либо дисциплины должно предшествовать адекватное логическое определение ее сферы. В определениях науки отражаются этапы ее

развития; вместе с наукой и следуя за ней, развивается познание ее своеобразного объекта, положения и границ ее области. Однако степень адекватности определения и выраженного в нем понимания предмета науки со своей стороны оказывает обратное действие на ход самой науки; это действие в зависимости от направления, в каком определения отклоняются от истины, может оказывать то небольшое, то весьма значительное влияние на развитие науки. Область какой-либо науки есть объективное замкнутое единое целое, и мы не можем произвольно разграничивать области различных истин. Царство истины объективно делится на области, и исследования должны вестись и группироваться в науке сообразно этим объективным единствам. Есть наука о числах, наука о пространственных данных, наука о животных организмах и т. д., но нет особых наук о неделимых числах, трапециях, львах, а тем паче обо всем этом, вместе взятом [...]

Традиционные спорные вопросы, связанные с отграничением логики, таковы:

1. Представляет ли собой логика теоретическую или практическую дисциплину («техническое учение»)?

2. Является ли она наукой, независимой от других наук, в частности от психологии или метафизики?

3. Есть ли она формальная дисциплина, или, как принято выражаться, имеет ли она дело «только с формой познания» или же должна считаться также с его «содержанием»?

4. Имеет ли она характер априорной и демонстративной дисциплины или же дисциплины эмпирической и индуктивной?

Все эти спорные вопросы так тесно связаны между собой, что позиция, занятая в одном из них, обуславливает, по крайней мере до известной степени, позицию в других вопросах или фактически влияет на нее. Направлений тут, собственно говоря, всего два. Логика есть теоретическая, независимая от психологии, вместе с тем формальная и демонстративная дисциплина, говорят одни. Другие считают ее техническим учением, зависящим от психологии, чем естественно исключается понимание ее как формальной и демонстративной дисциплины в смысле арифметики, которая имеет образцовое значение для противоположного направления [...] Результатом нашего исследования является выделение новой и чисто теоретической науки, которая образует важнейшую основу всякого технического учения о научном познании и носит характер априорной и чисто демонстративной науки.

Это и есть та наука, которую имели в виду Кант и другие представители «формальной», или «чистой», логики, но которую они неправильно понимали и определяли со стороны ее содержания и объема [...]

ЛОГИКА КАК НОРМАТИВНАЯ И, В ЧАСТНОСТИ, КАК ПРАКТИЧЕСКАЯ ДИСЦИПЛИНА

§ 4. Теоретическое несовершенство отдельных наук

Из повседневного опыта мы знаем, что художник, искусно обрабатывая свой материал или высказывая решительные и зачастую верные суждения о ценности произведений своего искусства, лишь в исключительных случаях исходит из теоретического знания законов, руководящих направлением и порядком хода практической работы и вместе с тем определяющих мерил ценности, согласно которым испытывается совершенство или несовершенство законченного произведения. Художник-творец по большей части не способен дать нам надлежащие сведения о принципах своего искусства. Он творит не на основании принципов, не по ним он и оценивает. В своем творчестве художник следует внутреннему побуждению своих гармонически развитых сил, в суждении — своему тонко развитому художественному чутью и такту. Но так обстоит дело не только в изящных искусствах, мысль о которых напрашивается здесь прежде всего, но и в искусствах вообще, в самом обширном значении этого слова. Это применимо, следовательно, также к научному творчеству и к теоретической оценке его результатов — научного обоснования фактов, законов, теорий. Математик, физик, астроном для выполнения даже наиболее значительных своих научных работ также не нуждается в постижении последних основ своей деятельности. И хотя полученные результаты обладают для него и других значением разумного убеждения, он все же не может утверждать, что всюду выяснил последние предпосылки своих умозаключений и исследовал принципы, на которых основывается правильность его методов. Но с этим связано несовершенное состояние всех наук. Мы говорим здесь не о простой неполноте научного познания истин данной области, а о недостатке внутренней ясности и рациональности — качеств, которых мы вправе требовать независимо от степени развития науки. В этом отношении и математика, обогнавшая все науки, не может притязать на исключительное положение. Нередко она считается идеалом науки вообще; но насколько ее действительное состояние не соответствует этому мнению,

показывают старые и все еще нерешенные споры об основах геометрии и правомерных основаниях метода мнимых величин. Те самые исследователи, которые с неподражаемым мастерством применяют замечательные методы математики и изобретают новые методы, часто оказываются совершенно не в состоянии дать удовлетворительный ответ о логической правильности этих методов и о пределах их правомерного применения. Но хотя науки развились, несмотря на эти недостатки, и дали нам такое господство над природой, о котором прежде нельзя было и мечтать, все же они не могут удовлетворить нас в теоретическом отношении. Это не кристально ясные теории, в которых были бы вполне ясны функции всех понятий и утверждений, все посылки — точно анализированы и где, следовательно, общий результат стоял бы вне всяких теоретических сомнений.

§ 5. Теоретическое восполнение отдельных наук метафизикой и наукоучением

[...]. Чтобы достичь этой теоретической цели, необходимо прежде всего, как это признано почти всеми, заняться рядом исследований, относящихся к области метафизики. Задача последней состоит в фиксировании и изучении неисследованных, зачастую даже незамеченных и все же весьма существенных предпосылок метафизического характера, лежащих в основе всех наук или, по крайней мере, тех, которые имеют дело с реальной действительностью. К таким предпосылкам принадлежит, например, утверждение, что существует внешний мир, расположенный в пространстве и во времени, причем пространство носит математический характер евклидовского многообразия трех измерений, а время — характер ортоидного многообразия одного измерения; такова предпосылка о том, что всякое становление (*Werden*) подлежит закону причинности и т. д. [...]

Но этого метафизического основоположения недостаточно, чтобы достичь желанного теоретического завершения отдельных наук; кроме того, оно относится только к наукам, имеющим дело с реальной действительностью; а ведь не все науки имеют эту задачу, и уж, наверное, не таковы чисто математические дисциплины, предметы которых — числа, многообразия и т. п. — мыслятся нами независимо от реального бытия или небытия как носители чисто идеальных определений. Иначе обстоит дело со вторым рядом исследований, теоретическое завершение которых тоже есть необходимый постулат нашего стремления к знанию. Они касаются в одинаковой мере всех наук, ибо,

коротко говоря, относятся к тому, что делает науки науками. Но этим обозначается область новой и, как мы вскоре увидим, сложной дисциплины, особенность которой — быть наукой о всех науках и самым выразительным названием для которой мог бы поэтому служить термин «наукоучение» (Wissenschaftslehre).

§ 6. Возможность и правомерность логики как наукоучения

Возможность и правомерность такой нормативной и практической дисциплины, имеющей дело с идеей науки, может быть обоснована следующим соображением.

Наука направлена на знание. Это не значит, однако, что она сама есть сумма или сплетение актов знания. Наука обладает объективным содержанием только в своей литературе, только в виде письменных произведений ведет она самостоятельное существование, хотя и связанное многочисленными нитями с человеком и его интеллектуальной деятельностью; в этой форме она живет тысячелетиями и переживает личности, поколения и нации. Она представляет собой, таким образом, некоторую внешнюю организацию, которая, возникнув из актов знания многих индивидов, может быть вновь превращена в такие же акты бесчисленных индивидов способом легко понятным, точное описание которого может быть опущено. Здесь нам достаточно знать, что наука дает или должна давать ближайшие условия для создания актов знания, реальные возможности знания, осуществление которых «нормальный» или «обладающий соответственными способностями» человек может рассматривать как достижимую цель своего хотения. В этом смысле, стало быть, наука направлена на знание.

Но в знании мы обладаем истиной. В актуальном знании, к которому в конечном счете должно быть сведено знание, мы обладаем истиной как объектом правильного суждения. Но одного этого недостаточно, ибо не каждое правильное суждение, не каждое согласное с истиной утверждение или отрицание фактического отношения есть знание о бытии или небытии этого отношения. Напротив, если речь идет о знании в самом тесном и строгом смысле, то для него нужна очевидность, ясная уверенность, что то, что мы признали, есть на самом деле, и что того, что мы отвергли, — нет. Эту уверенность, как известно, — следует отличать от слепой веры, от смутного, хотя бы и самого решительного мнения; иначе мы рискуем разбиться о скалы крайнего скептицизма. Но обычное словоупотребление не придерживается этого строгого понятия знания. Мы говорим, например, об акте

знания и в тех случаях, когда одновременно с высказанным суждением возникает ясное воспоминание о том, что мы уже некогда высказали тождественного содержания суждение, сопровождавшееся сознанием очевидности; в особенности это имеет место, когда воспоминание касается также хода доказательства, из которого произросла эта очевидность, и у нас есть уверенность, что мы в состоянии воспроизвести одновременно и то, и другое («Я знаю Пифагорову теорему — я могу ее доказать»); вместо последнего утверждения можно, впрочем, услышать также: «но я забыл доказательство»).

Таким образом, мы вообще придаем понятию знания более широкий, хотя и не совсем расплывчатый смысл; мы отличаем его от мнения, лишённого оснований, и при этом опираемся на те или иные «отличительные признаки» истинности утверждаемого фактического отношения, т. е. правильности высказанного суждения. Самым совершенным признаком истинности служит очевидность: она есть для нас как бы непосредственное овладение самой истиной. В огромном большинстве случаев мы лишены такого абсолютного познания истины; заменой ему служит (стоит только вспомнить о функции памяти в вышеприведенных примерах) очевидность той большей или меньшей вероятности фактического отношения, с которой—при соответственно значительных степенях вероятности—обычно связывается твердое и решительное суждение. [...] Следовательно, в конечном счете всякое подлинное знание и в особенности всякое научное знание покоится на очевидности, и предел очевидности есть также предел понятия знания.

Но к понятию науки и ее задачи принадлежит не одно только знание. Когда мы переживаем отдельные внутренние восприятия или их группы и признаем их существующими, то имеем знания, но еще далеко не науку. То же надо сказать и вообще о бессвязных комплексах актов знания. Наука, правда, имеет целью дать нам многообразие знания, но не одно только многообразие.

Реальное сродство также еще не порождает специфического единства в многообразии знания. Группа разобщенных химических знаний, разумеется, не давала бы права говорить о науке химии. Ясно, что требуется нечто большее, а именно систематическая связь в теоретическом смысле, и под этим разумеется обоснование знания и надлежащий порядок, и связность в ходе обоснования.

К сущности науки принадлежит, таким образом, единство связи обоснований, систематическое единство, в которое сведены не только

отдельные знания, но и сами обоснования, а с ними и высшие комплексы обоснований, называемые теориями. Цель науки не есть знание вообще, а знание в том объеме и той форме, которые наиболее полно соответствуют нашим высшим теоретическим задачам [...].

Самый умный человек не имел бы в этом отношении никаких преимуществ перед самым глупым, да и вообще сомнительно, в чем состояло бы его преимущество. Богатая фантазия, обширная память, способность к напряженному вниманию и т. п. — вещи все прекрасные, но интеллектуальное значение они имеют только для мыслящего существа, у которого обоснование и изобретение подчинены закономерным формам.

Ведь бесспорно, что в любом психическом комплексе не только элементы, но и связывающие формы действуют путем ассоциации и воспроизведения. В силу этого и может оказаться полезной форма наших теоретических мыслей и связей их [...]. Это и есть базис для предвосхищающих научных догадок. Всякое исследование, изобретение, открытие покоится, таким образом, на закономерностях форм [...].

Наукоучение занимается, разумеется, не только исследованием форм и закономерностей отдельных обоснований (и относящихся к ним вспомогательных приемов) [...]. Для этого необходимо, как мы выразились выше, известное единство обосновывающей связи, известное единство в последовательности ступеней обоснований. Эта форма единства имеет сама большое телеологическое значение для достижения высшей цели познания, к которой стремятся все науки, — именно содействовать постижению истины, но не отдельных истин, а царства истины или его естественных подразделений.

Задачей наукоучения будет, следовательно, изучить науки, как того или иного рода систематические единства, другими словами, исследовать, что придает им характерную форму наук, что определяет их взаимное разграничение, их внутреннее расчленение на области и на относительно замкнутые теории, каковы их существенные виды и формы и т. п. [...].

§ 11. Логика, или наукоучение, как нормативная дисциплина и как техническое учение

Из всего вышесказанного вытекает, что логика в интересующем нас здесь смысле наукоучения есть нормативная дисциплина. Науки представляют собой творения ума, направленные к известной цели,

и подлежат оценке сообразно с этой целью. То же применимо к теориям, обоснованиям и ко всему вообще, что мы называем методом. Является ли наука действительно наукой, и метод методом, это зависит от того, соответствуют ли они той цели, к которой стремятся. Логика исследует, что относится к истинной, правильной науке как таковой, другими словами, что конституирует идею науки, чтобы, приложив полученную мерку, можно было решить, отвечают ли эмпирические данные науки своей идее, или в какой мере они к ней приближаются и в чем от нее уклоняются [...].

§ 12. Соответствующее определение логики

Определение логики как технического учения издавна пользуется популярностью, но дополнительные признаки этого определения обыкновенно оставляют желать многого [...]. Несомненно, ближе к истине Шлейермахерово определение логики как технического учения о научном познании. Согласно господствующей форме противоположного учения, ограничение логики теоретическим содержанием ее знаний приводит ее к психологическим, иногда грамматическим и иным положениям, т. е. к небольшим отрезкам из иначе отграниченных и к тому же эмпирических наук По Канту же, мы встречаемся здесь с замкнутой в себе, самостоятельной и априорной областью теоретической истины — с чистой логикой [...].

Тут мы наталкиваемся на спорный вопрос о соотношении между психологией и логикой. Одно господствующее в наше время направление имеет готовый ответ на эти вопросы: существенные теоретические основы логики находятся в психологии; к ее области относятся по своему теоретическому содержанию те положения, которые придают логике ее характерные черты. Логика относится к психологии, как какая-либо отрасль химической технологии к химии, как землемерное искусство к геометрии и т. д. Это направление не видит повода к отграничению новой теоретической науки, в особенности такой, которая заслуживала бы названия логики в более узком и рельефном смысле. Нередко подразумевают даже, будто психология составляет единственную и совершенно достаточную теоретическую основу для технического учения логики. Так Милль в полемике с Гамильтоном отмечает: «Логика — не обособленная от психологии и соподчиненная ей наука. Поскольку она вообще наука, она есть часть или ветвь психологии, отличаясь от нее как часть от целого и, с другой стороны, как искусство от науки. Своими теоретическими основами она целиком

обязана психологии и включает в себя столько из этой науки, сколько необходимо для обоснования правил искусства» 1. По Липпсу, логике следует даже считать составной частью психологии. Он говорит: «То, что логика является частной психологической дисциплиной, достаточно ясно отделяет ее от психологии» [...].

§ 18. Аргументация психологистов

[...] Как бы ни определять логическое техническое учение — как техническое учение о мышлении, о суждении, об умозаключении, о познании, о доказательстве, о знании, о направлении разума в искании истины или при оценке доказательств и т. д. — всюду объектами практического регулирования признается психическая деятельность или ее продукты [...]. О чем здесь всегда идет речь? О понятиях, суждениях, умозаключениях, дедукции, индукции, определениях, классификациях и т. д. — все это относится к психологии, но выбрано и распределено согласно нормативным и практическим точкам зрения. Какие бы узкие рамки ни ставить чистой логике, из нее нельзя устранить психического элемента. Он кроется уже в понятиях, которые являются конститутивными для логических законов, например, в понятиях истины и заблуждения, утверждения и отрицания, общего и частного, основания и следствия и т. п.

§ 19. Обычные аргументы противников и их психологистическое опровержение

Как это ни странно, но противная сторона пытается обосновать строгую раздельность обеих дисциплин, исходя именно из нормативного характера логики. Психология, говорит она, рассматривает мышление как оно есть, логика же — как оно должно быть. Первая рассматривает естественные законы мышления, последняя — его нормативные законы. Так, ещё в своей обработке лекций Канта по логике говорит, что некоторые логики предполагают в логике психологические принципы. Но вносить подобные принципы в логику так же нелепо, как выводить мораль из жизни. Если бы мы брали основные принципы из психологии, т. е. из наблюдений над нашим разумом, то мы только усматривали бы, как протекает мышление и каким оно бывает при тех или иных субъективных условиях или препятствиях; но это привело бы лишь к познанию случайных законов. В логике же дело идет не о случайных, а о необходимых правилах, не о том, как мы мыслим, а о том, как мы должны мыслить [...]. В логике мы хотим знать не каков разум и не как он мыслит и как доселе осуществлял мышление,

а лишь, как он должен мыслить. Она должна нас научить правильному, т. е. согласующемуся с самим собой пользованию разумом [...].

Логика исследует не причины и следствия интеллектуальных действий, а содержащуюся в них истину; она спрашивает, каковы должны быть свойства этих действий и как они должны протекать, чтобы достигаемые ими суждения были истинны. Верные и ложные суждения, разумные и слепые являются и исчезают согласно естественным законам, они, как все психические явления, имеют свои причины и следствия. Но не эти естественные связи интересуют логика, он ищет идеальных связей, которые не всегда, а, наоборот, лишь в исключительных случаях, фактически осуществляются в процессе мышления. Его целью является не физика, а этика мышления. Справедливо, поэтому, подчеркивает Зигварт, что для психологического исследования мышления противоположность истинного и ложного имеет также мало значения, как мало противоположность доброго и злого в человеческих поступках носит характер психологический [...].

Ни один естественный закон не познаваем а priori, т. е. с сознанием его очевидности. Единственный путь для обоснования и оправдания подобных законов есть индукция из единичных фактов опыта. Но индукция обосновывает не истинность закона, а лишь большую или меньшую степень вероятности ее; с очевидностью создается вероятность, а не сам закон. Поэтому и логические законы, и притом все без исключения, должны были бы обладать лишь вероятностью. Напротив, совершенно ясно, что все «чисто логические» законы истинны а priori. Они обосновываются и оправдываются не через индукцию, а через аподиктическую очевидность. С внутренней убедительностью оправдывается не только вероятность их значения, но и само их значение или истинность.

Тогда возможно, что наши логические законы представляют собой лишь «приближения» к подлинно истинным, но недостижимым для нас законам мышления. Такие возможности серьезно и по праву принимаются в соображение, когда речь идет о законах природы. Хотя закон тяготения уже неоднократно подтверждался самыми широкими индукциями и проверками, но в наше время ни один естествоиспытатель не считает его абсолютно истинным законом. Иногда делаются попытки установить новые формулы тяготения; было, например, показано, что основной закон электрических явлений, установленный Вебером, вполне мог бы функционировать и в качестве основного

закона тяжести. Фактор, по которому различается та и другая формула, обуславливает различия в вычисляемых величинах, не выходящие за пределы неизбежных ошибок наблюдения. Но таких факторов можно мыслить бесконечное множество; поэтому мы а priori знаем, что бесконечное множество законов могут и должны давать то же самое, что дает закон тяготения Ньютона (выгодный только своей чрезвычайной простотой). Мы знаем, что даже само искание единственно истинного закона при везде и всегда неустранимой неточности наблюдений было бы бессмысленно. Таково положение дел в точных науках о фактах. Однако, отнюдь не в логике. То, что там является вполне оправдываемой возможностью, здесь есть явная нелепость. Ведь нам убедительно ясна не простая вероятность, а истина логических законов. Мы усматриваем основные принципы силлогистики, индукции Бернулли, умозаключения вероятности, общей арифметики и т. п., значит мы постигаем в них саму истину; таким образом, теряют всякий смысл слова о сферах неточности, об одних лишь приближениях и т. д. Но если нелепо то, что вытекает как следствие из психологического обоснования логики, то и само это обоснование нелепо.

Против самой истины, воспринимаемой нами с внутренней убедительностью, бессильна и самая сильная психологистическая аргументация; вероятность не может спорить против истины, предположение — против очевидности [...].

Всякое познание «начинает с опыта», но из этого не следует, что оно «возникает» из опыта. Мы утверждаем только то, что каждый фактический закон возникает из опыта, и потому-то его и можно обосновать только посредством индукции из отдельных данных опыта. Если существуют законы, познаваемые с очевидностью, то они (непосредственно) не могут быть законами для фактов. Я не хочу сказать, что нелепо считать закон для фактов постигаемым с непосредственной очевидностью, но я отрицаю, чтобы это когда-либо имело место. До сих пор там, где делалось такое предположение, оказывалось, что либо смешивали подлинные фактические законы, т. е. законы сосуществования и последовательности, с идеальными законами, которым самим по себе чужда связь с тем, что определяется во времени, либо же смешивали живое чувство убежденности, внушаемое близко знакомыми нам эмпирическими обобщениями, с тем сознанием очевидности, которое мы испытываем только в области чисто отвлеченного [...].

§ 34. Понятие релятивизма и его разветвления

Для целей критики психологизма мы должны еще уяснить (выступающее также в упомянутой метафизической теории) понятие субъективизма или релятивизма. Первоначальное понятие его очерчено формулой Протагора: «человек есть мера всех вещей», поскольку мы толкуем ее в следующем смысле: мера всякой истины есть индивидуальный человек. Истинно для всякого то, что ему кажется истинным, для одного — одно, для другого — противоположное, если оно ему представляется именно таковым. Мы можем здесь, следовательно, выбрать и такую формулу. Всякая истина (и познание) относительна в зависимости от высказывающего суждение субъекта. Но если вместо субъекта мы возьмем центральным пунктом отношения случайный вид существ, высказывающих суждение, то возникнет новая форма релятивизма. Мерой всякой человеческой истины является здесь человек, как таковой. Каждое суждение, которое коренится в специфических свойствах человека, в конституирующих эти свойства законах — для нас, людей, истинно. Поскольку эти суждения относятся к форме общечеловеческой субъективности (человеческого «сознания вообще»), здесь также говорят о субъективизме (о субъекте как первичном источнике знания и т. п.). Лучше воспользоваться термином релятивизм и различать индивидуальный и специфический релятивизм; ограничивающая связь с видом homo определяет последний как антропологизм. [...]

§ 38. Психологизм во всех своих формах есть релятивизм

Борясь с релятивизмом, мы, конечно, имеем в виду психологизм. И действительно, психологизм во всех своих подвидах и индивидуальных проявлениях есть не что иное как релятивизм, но не всегда распознанный и открыто признанный. [...]

Всякое учение, которое либо по образцу эмпиризма понимает чисто логические законы как эмпирически — психические законы, либо по образцу априоризма более или менее мифически сводит их к известным «первоначальным формам» или «функциональным свойствам» (человеческого) разума, к «сознанию вообще» как к (человеческому) «видовому разуму», к «психофизической организации» человека, к «intellectus ipse», который в качестве прирожденного (общечеловеческого) задатка предшествует фактическому мышлению и всякому опыту и т. п., — всякое такое учение eo ipso релятивистично и именно принадлежит к виду специфического релятивизма. [...]

§ 49. Третий предрассудок. Логика как теория очевидности

Третий предрассудок мы формулируем следующим образом. Всякая истина содержится в суждении. Но суждение мы признаем истинным только в случае его очевидности. Этим словом мы обозначаем своеобразный и хорошо знакомый каждому из внутреннего опыта психический характер (который обыкновенно называется чувством), гарантирующий истинность суждения, с которым он связан. И вот если логика есть техническое учение, стремящееся помочь нам в познании истины, то логические законы, само собой разумеется, представляют собой положения психологии. А именно, это—положения, выясняющие условия, от которых зависит присутствие или отсутствие указанного чувства очевидности. [...]

Если эмпиризм вообще не понимает отношения между идеальным и реальным в мышлении, то он не понимает и отношения между истиной и очевидностью. Очевидность не есть аксессуарное чувство, случайно или с естественной закономерностью связанное с известными суждениями. Это вообще не есть психический характер такого вида, который можно было бы просто прикрепить к любому суждению известного класса (например, класса так называемых истинных суждений); как будто психологическое содержание соответствующего суждения, рассматриваемого само по себе, остается тождественным, все равно, носит ли оно этот характер или нет. [...]. Очевидность же есть именно не что иное как «переживание» истины. Истина переживается, конечно, только в том смысле, в каком вообще может быть пережито идеальное в реальном акте. Другими словами: истина есть идея, единичный случай, который есть актуальное переживание в очевидном суждении. Отсюда сравнение со зрением, созерцанием, восприятием истины в очевидности. И как в области восприятия, невидимость чего-либо не означает его небытие, так и отсутствие очевидности не означает неистинности. Истина относится к очевидности аналогично тому, как бытие чего-либо индивидуального относится к его адекватному восприятию. [...] Переживание совпадения мыслимого с присутствующим, пережитым, которое мыслится, — между пережитым смыслом высказывания и пережитым соотношением вещей — есть очевидность, а идея этого совпадения — истина. Но идеальность истины образует ее объективность. Что известная мысль в данное время и в данном месте совпадает с пережитым соотношением вещей — есть не случайный факт. Отношение, наоборот, касается тождественного значения суждения и тождественного соотношения вещей. «Истинность», или

«предметность» (или же «неистинность», «беспредметность») присущи не высказыванию как переживанию временному, а высказывание *in specie* (чистому и тождественному) высказыванию $2 \times 2 = 4$ и т. п. [...].

§ 62. Единство науки. Связь вещей и связь истин

Наука есть прежде всего антропологическое единство, именно единство актов мышления, тенденций мышления наряду с известными, с относящимися сюда внешними организациями [...]. Мы интересуемся, наоборот, тем, что делает науку наукой, а это, во всяком случае, есть не психологическая и вообще не реальная связь, которой подчинены акты мышления, а объективная или идеальная связь, которая придает им однородное предметное отношение и в силу этой однородности создает и их идеальное значение. [...]

Совершая акт познания или, как я предпочитаю выражаться, живя в нем, мы «заняты предметным», которое в нем, именно познавательным образом, мыслится и полагается; и если это есть познание в строжайшем смысле, т. е. если мы судим с очевидностью, то предметное дано. Соотношение вещей здесь уже не только предположительно, но и действительно находится перед нашими глазами, и в нем нам дан сам предмет как то, что он есть, т. е. именно так и не иначе, как он разумеется в этом познании: как носитель этих качеств, как член этих отношений и т. п. Он не предположительно, а действительно обладает такими-то свойствами, и в качестве действительно обладающего этими свойствами дан в нашем познании; это означает только, что он не просто вообще мыслится (обсуждается), а познается, как таковой; что он таков — это есть осуществленная истина, есть переживание в очевидном суждении. Когда мы размышляем об этом акте, то вместо прежнего предмета сама истина становится предметом, и она дана предметным образом. При этом мы воспринимаема истину — в идеирующей абстракции — как идеальный коррелят мимолетного субъективного акта познания, как единую, в противоположность неограниченному многообразию возможных актов познания и познающих индивидов [...].

Из работы «Картезианские размышления»

§1. Декартовы «Размышления» как прообраз философского самосмысления.

Возможность говорить о трансцендентальной феноменологии в этом достославном центре французской науки наполняет меня ра-

достью по особым причинам. Ибо величайший мыслитель Франции Рене Декарт придал ей новые импульсы в своих «Размышлениях», а их изучение прямо повлияло на преобразование уже находившейся в процессе становления феноменологии в новую форму трансцендентальной философии. [...]

Целью «Размышлений» является полная реформа философии, преобразующая ее в науку с абсолютным обоснованием. Для Декарта она заключает в себе соответствующую реформу всех наук. Ибо они, по его мнению, — лишь несамостоятельные члены одной универсальной науки, т. е. философии. Только в ее систематическом единстве они могут стать подлинными науками [...].

Если мы обратимся к этому столь странному для нас, сегодняшних, содержанию «Размышлений», то обнаружим, что в них происходит возвращение к философствующему его во втором и более глубоком смысле: к его чистых *cogitationes* [...].

§ 4. Раскрытие финального смысла науки посредством погружения (*einleben*) в нее как в ноэматический феномен

[...] Именно в этом притязании заключена (*liegt*) наука как идея — идея подлинной науки [...].

Очевидность в наиболее широком смысле есть опыт сущего и притом сущего так, как оно есть, — так сущего, — т. е. обращенность умственного зора к самому сущему. Положение, противоречащее тому, что показывает очевидность, опыт, составляет негатив очевидности (или негативную очевидность) с очевидной ложностью в качестве его содержания. [...] Наука же ищет такие истины, которые для каждого раз и навсегда становятся и остаются значимыми, и потому стремится подтверждать их все новыми способами и доводить такие подтверждения до конца [...].

Любая очевидность есть схватывание самого сущего или так сущего в модусе «оно само» при полной достоверности его бытия, исключаящей, таким образом, всякое сомнение. [...] Эта открытая возможность утраты несомненности или возможность небытия вопреки очевидности всегда может быть заранее познана посредством критической рефлексии над тем, насколько успешно работает эта очевидность. Аподиктическая же очевидность обладает той замечательной особенностью, что она не только вообще удостоверяет бытие очевидных в ней вещей или связанных с ними обстоятельств, но одновременно посредством критической рефлексии раскрывается как простая

немыслимость их небытия; что она, таким образом, заранее исключает, как беспредметное, любое сомнение, какое только может возникнуть. При этом очевидность такой критической рефлексии, как и очевидность упомянутой немыслимости небытия вещей, предлежащих с очевидной достоверностью, обладает достоинством аподиктичности, и так обстоит дело с любой критической рефлексией более высокой ступени [...].

Это универсальное лишение значимости («сдерживание», «вывод из игры») всех точек зрения в отношении предданного объективного мира, и таким образом, в первую очередь, точек зрения в отношении бытия (соответственно, бытия, видимости, возможного, предполагаемого, вероятного бытия и т. п.) или, как обычно говорят, это феноменологическое заключение в скобки объективного мира вовсе не оставляет нас, таким образом, ни с чем. Напротив, то, что мы приобретаем именно таким путем, или, точнее, что таким путем приобретаю я, размышляющий, есть моя чистая жизнь со всеми ее чистыми переживаниями и со всеми ее чистыми полаганиями, универсум феноменов в феноменологическом смысле. Можно также сказать, что представляет собой радикальный и универсальный метод, посредством которого я в чистоте схватываю себя как Я вместе с чистой жизнью собственного сознания, в которой и благодаря которой весь объективный мир есть для меня, и так, как он есть именно для меня. Все относящееся к миру, все пространственно-временное бытие есть для меня, значимо для меня, именно благодаря тому, что я познаю его в опыте, воспринимаю, вспоминаю его, сужу или как-либо думаю о нем, оцениваю его, желаю и т. п. Все это, как известно, Декарт называет *cogito*. Мир вообще есть для меня не что иное, как осознанный в таком *cogito* и значимый для меня мир. Весь свой универсальный и специальный смысл и свою бытийную значимость он получает исключительно из таких *cogitationes*. [...]

Таким образом, в действительности естественному бытию мира — того, о котором я только и веду, и могу вести речь, — в качестве самого по себе более первичного бытия предшествует бытие чистого *ego* и его *cogitationes*. Естественная почва бытия по своей бытийной значимости вторична, она всегда предполагает трансцендентальную; и поскольку именно к ней приводит нас фундаментальный феноменологический метод трансцендентального он носит название трансцендентально-феноменологической редукции [...].

В поле нашего зрения вступает беспримерно своеобразная наука — наука о конкретной трансцендентальной субъективности, данной в действительном и возможном трансцендентальном опыте, наука, образующая крайнюю противоположность по отношению к наукам в прежнем смысле слова, к объективным наукам. Хотя среди последних также имеется наука о субъективности, но — об объективной, свойственной одушевленным существам, принадлежащей миру субъективности. Теперь же речь идет, можно сказать, об абсолютно субъективной науке, науке, предмет которой в своем бытии не зависит от решения вопроса о бытии или небытии мира [...]. Бесспорно, смысл трансцендентальной редукции состоит и в том, что она не может полагать вначале как сущее ничего иного, кроме *ego*, и того, что заключено в нем самом, то есть вместе с нозмато-ноэтическим содержанием. Бесспорно, она начинается, таким образом, как чистая эгология, как наука, приговаривающая нас, казалось бы, к солипсизму, пусть и трансцендентальному.

§ 14. Поток *cogitationes*. *Cogito* и *cogitatum*

Всю важность трансцендентальной очевидности *ego cogito* (принимаемого в самом широком картезианском смысле) мы переносим теперь (оставляя в стороне вопросы области действия ее аподиктичности) с тождественного себе *ego* на многообразные *cogitationes*, а следовательно, на поток жизни сознания, в котором живет мое тождественное себе Я, Я размышляющего, чем бы далее ни определялось это последнее выражение. На эту жизнь, к примеру, на свою чувственно воспринимающую и представляющую или на свою производящую высказывания, оценивающую, волящую жизнь оно может в любое время направить свой рефлектирующий взгляд, рассмотреть ее, а затем истолковать и описать ее содержания [...].

Осознаваемые переживания называются также интенциональными, причем слово «интенциональность» означает здесь не что иное как это всеобщее основное свойство сознания — быть сознанием о чем-то, в качестве *cogito* нести в себе свое *cogitatum* [...].

Если мы следуем этому методическому принципу в отношении пары *cogito-cogitatum* (*qua cogitatum*), то в первую очередь перед нами открываются всеобщие описания, по мере возможности относящиеся к отдельным таким *cogitationes* в коррелятивных направлениях. С одной стороны, это будут, следовательно, описания интенционального предмета, как такового в отношении полагаемых для него в соответ-

ствующих способах осознания определений — полагаемых в присущих им модусах, которые выступают под направленным на них взглядом (таких бытийных модусах, как достоверное бытие, возможное или предположительное бытие и т. д., или в субъективно-временных модусах: бытие в настоящем, в прошедшем, в будущем). Это направление описания называется нозматическим. Противоположно ему — поэтическое. Оно описывает модусы самого *cogito*, способы осознания, например, в восприятии, в воспоминании, в ретенции, — с присущими им модальными различиями, например, в ясности и отчетливости [...].

Начало есть чистый и, так сказать, еще погруженный в немоту опыт, который теперь нужно еще заставить без искажений выразить в словах свой собственный смысл. Но действительно первое высказывание — это картезианское *ego cogito*, например: я воспринимаю — этот дом, я припоминаю — какое-то уличное происшествие и т. д.; и первым всеобщим моментом описания будет разделение *cogito* и *cogitatum qua cogitatum* [...].

Общим же для всякого сознания вообще, как для сознания о чем-то, остается тот факт, что это «нечто», некий интенциональный предмет как таковой, осознается в нем, как тождественное единство меняющихся но-этических и нозматических способов осознания, как доступных созерцанию, так и недоступных ему [...]. Их единство есть единство синтеза; это не просто непрерывная связанность *cogitationes* (в известной мере лишь их внешняя приклеенность друг к другу), но их связанность в одно сознание, в котором конституируется единство интенциональной предметности, как предметности многообразных способов явления. Существование мира, а вместе с ним и этой игровой кости, заключено в скобки в силу, но одна и та же выступающая в явлении кость непрерывно имманентна потоку сознания и может быть описана в нем, как может в нем быть описано и само это «одно и то же». Это «бытие в сознании» есть абсолютно своеобразное «бытие», а именно, «бытие» не в качестве реальной составной части, но как интенциональное, являющееся, и в этом смысле идеальное «бытие», или, что то же самое, «бытие», как имманентный сознанию предметный смысл. Предмет сознания, оставаясь тождественным самому себе в текущем переживании, не проникает в это сознание извне, но заключен в нем самом, как смысл, т. е. как интенциональный результат синтетической работы сознания,

РАЗМЫШЛЕНИЕ III. КОНСТИТУТИВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА. ИСТИНА И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Феноменологическая конституция до сих пор была для нас конституцией интенционального предмета вообще. Она во всей широте охватывала проблематику *cogito-cogitatum*. [...].

Разумность не есть некая случайная фактическая способность, это имя следует дать не каким-либо возможным, случайным фактам, но, скорее, универсальной сущностной форме структуры трансцендентальной субъективности вообще. Разумность отсылает к возможностям подтверждения, а эти последние, в конце концов, — к достижению очевидности чего-либо и к обладанию чем-либо как очевидным [...].

Очевидностью в самом широком смысле слова называется всеобщий прафеномен интенциональной жизни [...]. Опыт в обычном смысле слова есть некая особая очевидность, и мы можем сказать, что очевидность вообще есть опыт в самом широком и все же существенно едином смысле. [...]. Всякое сознание вообще либо само уже имеет характер очевидности, т. е. и его интенциональный предмет дан в нем сам по себе, либо существенно тяготеет к переводу в модусы данности самого предмета, т. е. к подтверждающим синтезам, которые по своему существу относятся к сфере Я могу. [...]. Небытие есть лишь одна из модальностей бытия вообще, бытийной достоверности, которой по известным причинам было отдано предпочтение в логике. Но очевидность в наиболее широком смысле представляет собой понятие, коррелятивное не только понятиям бытия и небытия. Его модусы меняются в коррелятивном соотношении с модальными разновидностями бытия вообще, такими, как возможное, вероятное, сомнительное бытие, а также в соотношении с разновидностями, не относящимися к этому ряду, но берущими свое начало в духовной и волевой сфере, такими, например, как ценностное и нравственно благое бытие [...].

§ 28. Презумптивная очевидность опыта мира.

Мир как идея, коррелятивная совершенной очевидности опыта

Очевидности отсылают нас к бесконечному числу потенциальных очевидностей в отношении одного и того же предмета (а именно, во всех тех случаях, когда их предмет сам по себе дан в них в некой существенной односторонности) еще и другим, гораздо более сложным способом [...]. В конечном счете, только раскрытие горизонтов опыта проясняет действительное существование мира и его трансцендентность и показывает затем, что он неотделим от трансцендентальной

субъективности, конституирующей смысл и действительность бытия. От каждого опыта мира, где действительно сущий объект может иметь смысл только как единство, которое полагается и должно полагаться во взаимосвязи сознания, и которое было бы дано в совершенной очевидности опыта как оно само, производится отсылка к согласованной бесконечности дальнейшего возможного опыта, и это явно свидетельствует о том, что действительный объект некоего мира, и тем более сам этот мир, есть бесконечная идея, относимая к продолжающимся до бесконечности, согласуемым в их единстве опытам — идея, коррелятивная идее совершенной очевидности опыта, полного синтеза возможных опытов. Предметы существуют для меня и есть для меня то, что они есть только как предметы действительного и возможного осознания [...].

Эйдос сам есть данное в созерцании или доступное созерцанию всеобщее — чистое, безусловное, а именно, сообразно собственному интуитивному смыслу, всеобщее, не обусловленное никаким фактом. Он предшествует всем понятиям, понимаемым как значения слов; напротив, как чистые понятия они сами должны формулироваться в соответствии с эйдосом [...].

Объем эйдоса его определяется здесь самопроизвольным варьированием моего эго. Когда я представляю себя другим, я воображаю только себя, но не других. Таким образом, «сама по себе» наука о чистых возможностях предшествует науке о действительностях и вообще только и делает ее возможной как науку. Так мы достигаем методического усмотрения, согласно которому наряду с феноменологической редукцией эйдетическая интуиция является основной формой всех особых трансцендентальных методов, и что вместе они полностью определяют подлинный смысл трансцендентальной феноменологии [...].

Всему мыслимому предшествует «Я есть». Это «Я есть» для меня является интенциональной первоосновой моего мира; причем нельзя упускать из виду то, что и «объективный мир», «мир для всех нас» в этом смысле является значимым *для меня, моим* миром. Это тот первичный факт, которого я должен придерживаться и от которого я, как философ, не могу отойти ни на один миг. Человек, не искушенный в философии, воспринимает все это как темный угол, откуда возникают призраки солипсизма, а также психологизма и релятивизма. Истинный философ вместо того, чтобы бежать от этих призраков, предпочтет осветить этот темный угол [...].

Всякая понятийная истина предполагает опыт, всякое понятийное содержание предполагает опытное бытие, всякое бытие предполагает индивидуальное бытие. А индивидуальное бытие предполагает субъективность [...].

***Из работы «Кризис европейских наук
и трансцендентальная феноменология»***

Исходным пунктом является сдвиг, произошедший в последние столетия, во всеобщей оценке науки. Он относится не только к научности, но и к тому значению, которое наука имеет и может иметь вообще для человеческого существования. Исключительное — таков эпитет, характеризующий, начиная со второй половины XIX в., влияние позитивных наук на мировоззрение современного человека. Это завораживающее влияние растет вместе с «благополучием», зависящим от позитивных наук. Вместе с тем констатация этого влияния влечет за собой равнодушное самоотстранение от вопросов, действительно решающих для всего человечества. Наука, понятая лишь как эмпирическая наука, формирует лишь сугубо эмпирически-ориентированных людей. Переворот в общественной оценке науки был неизбежен; особенно после окончания мировой войны. Как известно, молодое поколение прониклось прямо-таки враждебным отношением. Наука — и это постоянно можно слышать — ничего не может сказать нам о наших жизненных нуждах. Она в принципе исключает вопросы, наиболее животрепещущие для человека, брошенного на произвол судьбы в наше злосчастное время судьбоносных преобразований, а именно вопросы о смысле или бессмысленности всего человеческого существования. Не выдвигается ли тем самым общее требование о необходимости всеобщего сознания и ответственности всех людей, которые проистекали бы из разума? Ведь в конце концов все это касается людей, которые, будучи свободны в главном, — в своем отношении к окружающему человеческому и внечеловеческому миру, свободны в своих возможностях разумного преобразования себя и окружающего мира? Но что может сказать наука о разуме или неразумии, о человеке как субъекте свободы? Физическая наука, разумеется, ничего — ведь она абстрагируется от всякой соотнесенности с субъективным. Что же касается наук о духе, которые в своих специальных и общих дисциплинах рассматривают человека в его духовном бытии,

следовательно, в горизонте его историчности, то они, как полагают, в соответствии с нормами строгой научности, требуют от исследователя исключения всех ценностных установок, всех вопросов о разуме и неразумии тематизируемого человечества и произведений его культуры. Научная, объективная истина состоит исключительно в констатации фактичности мира, как физического, так и духовного. Но может ли мир и человеческое существование обладать истинным смыслом в этом мире фактичности, если науки признают так объективно констатируемое за нечто истинное, если история не научает нас ничему, кроме одного — все произведения духовного мира, все жизненные связи, идеалы и нормы, присущие людям, подобно мимолетным волнам, возникают и исчезают, разум постоянно превращается в неразумие, а благодеяние — в муку, всегда так было и всегда так будет? Можно ли смириться с этим? И можно ли жить в мире, где историческое событие — лишь непрерывная цепь иллюзорных порывов и горьких разочарований? [...]. Итак, позитивистское понятие науки, будучи рассмотренным исторически, в наше время оказывается пережитком (Restbegriff). Оно отбрасывает все вопросы, обычно относящиеся к узко или широко понятой метафизике, а вместе с этим отбрасывает все неясные, так называемые, «высшие и предельные вопросы». [...].

Поскольку вера в абсолютный разум, придающий смысл миру, рухнула, постольку рухнула и вера в смысл истории, в смысл человечества, его свободу, понимаемую как возможность человека обрести разумный смысл своего индивидуального и общечеловеческого бытия.

Утрата этой веры означает, что человек теряет веру «в самого себя», в собственное разумное бытие, которым он отнюдь не всегда обладает и обладает не с очевидностью тезиса: «Я существую», но обретает лишь в борьбе за свою истину, за то, чтобы созидать самого себя по истине.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Что означает термин «сциентизм»?
2. Какое значение имеет понятие «интерсубъективность» сознания?
3. Что такое «жизненный мир» (Lebenswelt) в учении Э. Гуссерля?
4. В чём смысл «естественной установки» (natürliche Einstellung) людей?
5. Что обозначает метод «интеллектуальной интуиции»?

6. Какое значение в учении Э. Гуссерля имеет понятие «Еросхе»?
7. Что такое «феноменологическая» и «эйдетическая редукция»?
8. В чем состоит «интенциональность» сознания?
9. Что обозначается понятиями «Ноэма» (Ноэма) и «Ноэзис» (Noesis)?
10. Что такое «Эйдос» в феноменологии Э. Гуссерля?
11. Каковы, по Э. Гуссерлю, причины кризиса европейских наук?

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В конце XIX — начале XX века в Европе происходит формирование психоанализа как своеобразного ответвления психиатрии, а затем как направления философии. Направление представляет собой разнообразный спектр идей и исследовательских программ, настолько широкий, что наряду с классическим психоанализом (фрейдизмом).

Были образованы самостоятельные философские школы, кружки, такие, как, например, Франкфуртская школа неомарксистов, где яркими представителями были Г. Маркузе, написавший книгу «Эрос и цивилизация» и Э. Фромм, о котором речь пойдет ниже.

В период общего мировоззренческого крена в сторону позитивизма Фрейд и его духовные наследники на практике доказали, а затем теоретически обосновали, что психопатологии не связаны с органической патологией нервной системы. Позитивная медицина рассматривала человека как индивидуальное существо, психика его понималась как исправно работающий механизм. Фрейдизм предпринял попытку вернуть науку от физиологии познания к, в головном мозге которого случаются сбои к философскому осмыслению природы сознания, неофрейдизм же окончательно отошел от натуралистического объяснения человека.

Зигмунд Фрейд (1856—1939) — австрийский психиатр, профессор, невропатолог, основоположник психоаналитической философии. В произведениях «Тотем и табу», «По ту сторону принципа удовольствия», «Психология масс и анализ человеческого Я», «Я и Оно», «Введение в психоанализ» и др. Фрейд раскрыл многослойность человеческой психики, обосновал значительную роль бессознательного в психических процессах. Произведения Фрейда отличаются оригинальностью замысла, высоким профессионализмом и логичностью изложения. Практикующий врач, Фрейд успешно преподавал в университете Вены, разработал курс лекций для врачей и неспециалистов по теории психоанализа. З. Фрейд — автор особого метода гипнотерапии в лечении психических неврозов (так называемый, катарсис).

В годы первой мировой войны и в послевоенное время Фрейд активно работал над созданием своих культурно-исторических концепций. Однако распространение фашизма в Европе вынудило его бежать, как и многих других ученых-представителей еврейской нации, в Англию.

Богатая медицинская практика позволила Фрейду рассмотреть поведение человека с абсолютно новой для существовавшей в те времена психологии стороны, он впервые обратил внимание научного сообщества на существование бессознательной ментальной жизни. Заслуга З. Фрейда состоит в детальном изучении различных аспектов бессознательного (вместилища вытесненных аффективных влечений), подсознательного (выполняющего роль цензуры, избирательно допускающей до сознания) и самого сознания.

Фрейд полагал, что все, происходящее в жизни человека, не исчезает бесследно. В глубинных пластах психики человека находится то, что было отвергнуто «цензурой» сознания, то, что человек хотел бы забыть, вытеснить из памяти. Это происходит от того, что моральные ценности, воспитание, культура человека сталкиваются с его бессознательными побуждениями, которые осознаются им как нечто постыдное.

Таким образом, в теории человеческой личности Фрейда, наряду со сферой сознания существуют Я, Оно и Сверх-Я, где Сверх-Я это интериоризация авторитета, запреты, налагаемые обществом, моральные установки, Оно — инстинктивные силы, либидо. Сублимация или замещение инстинктов приемлемыми формами культуры позволяют человеку с точки зрения психоанализа избежать неврозов и истерии.

Психоанализ из медицинской и психологической практик был развит Фрейдом в философскую концепцию, которая привела к созданию целого направления, фрейдизму, который, однако, раскололся. Ученики З. Фрейда пошли по другому пути.

Карл Густав Юнг (1875–1961) — швейцарский психолог и психиатр, автор концепции коллективного бессознательного, в основе которой лежит учение об архетипах. Основные произведения Юнга: «Архетип и символ», «Психологические типы и отношения между Я и бессознательным», очерки по ассоциативной диагностике» и др.

Ученик З. Фрейда, К. Юнг после раскола фрейдизма обратился к аналитической психологии. Начиная с «Очерков по ассоциативной диагностике», Юнг ввел в научный оборот и обосновал психологию комплексов. Под термином «комплекс» Юнг понимал психологические реакции подсознания, влияющего на поведение человека. Очевидно, поэтому сам Юнг называл свое учение «глубинным психоанализом».

«Аналитическая психология» Юнга была связана с его методом ассоциативного эксперимента, с помощью которого он изучал словарное оформление и моторное проявление психики человека. «Глубинный

психоанализ» был связан с концепцией архетипов коллективного бессознательного. Юнг был уверен, что «...наша психология тащит за собой длинный, как у ящерицы, хвост, заключающий в себе всю историю индивидуального рода, нации, Европы и всего человечества». Коллективное бессознательное у Юнга — это свойство всего человечества как целого. Оно состоит из архетипов. Врожденные инстинкты близки к архетипам, другими словами, эти схемы инстинктивного поведения, передающиеся по наследству от поколения к поколению.

Проведя детальное рассмотрение и сравнение западной и восточной культур и поставив перед собой задачу «добраться до восточных ценностей изнутри, а не извне и искать их в бессознательном», Юнг описал разницу. Она не только в «интравертности» психики человека восточной культуры, его обращенности к собственной душе, в отличие от экстравертного человека запада. Применительно к восточному сознанию можно предположить «существование там духа, нетождественному нашему духу».

Юнг отметил, что и у сознания европейца порой обнаруживается «архаический материал» мифологических образов, присущих восточной культуре. Из чего был сделан вывод о существовании некой универсальной духовной матрицы «коллективного бессознательного».

Эрих Зелигман Фромм (1900–1980) — ученик З. Фрейда, представитель гуманистического направления неофрейдизма, автор многочисленных статей и книг. Доходчивое, популярное изложение психоаналитической теории по сей день вызывает высокий интерес к произведениям Фромма.

Критикуя ряд положений классического психоанализа в толковании природы психических процессов, Фромм направил свое внимание на исследование межличностных отношений. В отличие от своего учителя, Фромм подчеркивал в своих трудах роль экономических, политических, религиозных и антропологических факторов в развитии личности. Исторический анализ развития человека (со времен Средневековья и до середины XX века) позволил Фромму сделать вывод о том, что отделение от природной, животной сущности способствует свободе человека, но обрекает при этом его на одиночество. По какому пути пойти ему: первый путь предполагает подчинение власти, в роли которой выступают другие личности, государство, институты, второй предусматривает подчинение себе других. Отвечая на этот вопрос, Фромм говорит, что только любовь дает возможность обрести реальную основу для жизни человека, собственную идентичность.

Интересным представляется взгляд Фромма на проблему свободы, которую он рассматривает в работе «Неподчинение как психологическая и моральная проблема». Фромм подчеркивает, что без актов неповиновения невозможно духовное развитие, как невозможен интеллектуальный рост без сопротивления авторитетам и предрассудкам. Способность быть несогласным — одно из условий свободы.

В произведении «Бегство от свободы» Фромм показывает, что в развитии личности срабатывают две врожденные потенции, одна из которых направлена на соответствие с внешним миром, а вторая на индивидуализацию. Иногда возникают противоречия, ибо человек не может для себя решить, с одной стороны, он стремится к обществу, готов подчиниться требованиям, нормам, контролю, а с другой, проявляется тенденция к изоляции, полной автономии. При доминировании второй потенции человек стремится обрести свободу любой ценой, а добившись ее, не знает, что с ней делать, после чего возникает желание поменять свободу на подчиненность обществу. Причиной появления неврозов Фромм называет неудачную попытку разрешения конфликта между стремлением к свободе и непреодолимой внутренней зависимости. Осмысление проблемы свободы, раскрытие ее двойственности, выявление различий «свободы от» и «свободы для» — сквозная тема и других произведений Э. Фромма. Есть два способа реализации своей внутренней свободы: способ иметь и способ быть, — считает философ. Быть означает расти, развиваться, совершенствоваться, всецело, страстно отдаваться любимому делу. Иметь значит ориентироваться на мнение окружающих людей и быть зависимым от него, быть нетерпимым, неуверенным в себе, отчужденным.

В рамках гуманистической этики Фромм рассматривает механизмы поведения человека и выводит две формы совести

Переосмысливая психоаналитическое учение о человеке З. Фрейда, Фромм поставил перед собой задачу с позиций гуманистической этики исправить и углубить психоаналитические представления о человеке, перевести их из физиологической плоскости в область экзистенциального измерения. Причем, гуманистическая этика, по Фромму — это не та авторитарная этика, ценности которой навязываются человеку извне, а творческая этика, нормы и ценности которой создаются самим индивиду и исходят из его души. Фромм по-новому подошел к анализу таких проявлений, как нарциссизм, инцестуальные связи, Эдипов комплекс, агрессия, деструктивность, влечение к жизни и влечение к смерти.

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

- З.Фрейд. Будущее одной иллюзии. — М.: Политиздат, 1990
З.Фрейд. Введение в психоанализ. Лекции. — М., : Наука, 1989
З.Фрейд. Массовая психология и анализ человеческого «Я». По ту сторону принципа удовольствия. — СПб.: Азбука, 2011.
З.Фрейд. Я и Оно. // Избранное. — М. АСТ, Neoclassic, 2019
К.Г.Юнг. Архетип и символ. — М.: Ренессанс, 1991.
К.Г.Юнг. Концепция коллективного бессознательного. — М.: Канон, 1994.
Э.Фромм. Бегство от свободы. — М.: АСТ Москва, 2009
Э.Фромм. Иметь или быть. — М.: Прогресс, 1990.

Из работы З. Фрейда

«Введение в психоанализ»

[...] Мы хотим сделать предметом этого исследования Я, наше наисобственнейшее Я. Но возможно ли это? Ведь Я является самым подлинным субъектом, как же оно может стать объектом? И все таки, несомненно, это возможно. Я может взять себя в качество объекта, обращаться с собой, как с прочими объектами, наблюдать себя, критиковать и бог знает что еще с самим собой делать. При этом одна часть Я противопоставляет себя остальному Я. Итак, Я расчленимо, оно расчленяется в некоторых своих функциях, по крайней мере, на время. Части могут затем снова объединиться. [...] Я мог бы сказать просто, что особая инстанция, которую я начинаю различать в Я, является совестью, но более осторожным было бы считать эту инстанцию самостоятельной и предположить, что совесть является одной из ее функций, а самонаблюдение, необходимое как предпосылка судебной деятельности совести, является другой ее функцией. А так как, признавая самостоятельное существование какой либо вещи, нужно дать ей имя, я буду отныне называть эту инстанцию в Я «Сверх Я».

[...] Далее. Едва мы примирились с идеей такого Сверх Я, которое пользуется известной самостоятельностью, преследует собственные намерения и в своем обладании энергией независимо от Я, как перед нами неизбежно встает картина болезни, в которой со всей ясностью обнаруживается строгость, даже жестокость этой инстанции и изменения ее отношения Я. Я имею в виду состояние меланхолии, вер-

нее, приступа меланхолии, о котором и вы тоже достаточно много слышали, даже если вы не психиатры. При этом недуге, о причинах и механизмах которого мы слишком мало знаем, наиболее яркой чертой является способ обращения Сверх Я — про себя вы можете сказать: совести — с Я. В то время как меланхолик в здоровом состоянии может быть более или менее строг к себе, как любой другой, в приступе меланхолии Сверх Я становится сверхстрогим, ругает, унижает, истязает бедное Я, заставляет его ожидать самых строгих наказаний, упрекает его за давно содеянное, которое в свое время воспринималось легко, как будто оно все это время собирало обвинения и только выжидало своего теперешнего прилива сил, чтобы выступить с ними и вынести приговор на основании этих обвинений. Сверх Я предъявляет самые строгие моральные требования к отданному в его распоряжение беспомощному Я, оно вообще представляет собой требования морали, и мы сразу понимаем, что наше моральное чувство вины есть выражение напряжения между Я и Сверх Я. Это весьма примечательный результат наблюдения: мораль, данная нам якобы от бога и пустившая столь глубокие корни, выступает [у таких пациентов] как периодическое явление. Потому что через определенное количество месяцев все моральное наваждение проходит, критика Сверх Я умолкает, Я реабилитируется и вновь пользуется всеми человеческими правами вплоть до следующего приступа. Правда, при некоторых формах заболевания в промежутках происходит нечто противоположное: Я находится в состоянии блаженного опьянения, оно торжествует, как будто Сверх Я утратило всякую силу и слилось с Я, и это ставшее свободным маниакальное Я позволяет себе действительно безудержное удовлетворение всех своих прихотей. Процессы, полные нерешенных загадок!

[...] Роль, которую позднее берет на себя Сверх Я, исполняется сначала внешней силой, родительским авторитетом. Родительское влияние на ребенка основано на проявлениях знаков любви и угрозах наказаниями, которые доказывают ребенку утрату любви и сами по себе должны вызывать страх. Этот реальный страх является предшественником более позднего страха совести: пока он царит, нет нужды говорить о Сверх Я и о совести. Только впоследствии образуется вторичная ситуация, которую мы слишком охотно принимаем за нормальную, когда внешнее сдерживание уходит вовнутрь, когда на место родительской инстанции появляется Сверх Я, которое точно так же

наблюдает за Я, руководит им и угрожает ему, как раньше это делали родители в отношении ребенка.

Сверх Я, которое, таким образом, берет на себя власть, работу и даже методы родительской инстанции, является не только ее преемником, но и действительно законным прямым наследником. Оно и выходит прямо из нее, и мы скоро узнаем, каким путем. Но сначала остановимся на рассогласовании между ними. Кажется, что Сверх Я односторонне перенимает лишь твердость и строгость родителей, их запрещающую и наказывающую функцию, в то время как их исполненная любви забота не находит места и продолжения. Если родители действительно придерживались строгого воспитания, то кажется вполне понятным, если и у ребенка развивается строгое Сверх Я, однако против ожидания опыт показывает, что Сверх Я может быть таким же неумолимо строгим, даже если воспитание было мягким и добрым, если угроз и наказаний по возможности избегали. Позднее мы вернемся к этому противоречию, когда будем говорить о превращениях влечений при образовании Сверх Я.

О превращении родительского отношения в Сверх Я я не могу сказать вам так, как хотелось бы, отчасти потому, что этот процесс так запутан, что его изложение не уместится в рамки введения, которое я хочу вам дать, а с другой стороны, потому, что мы сами не уверены, что полностью его поняли. Поэтому довольствуйтесь следующими разъяснениями. Основой этого процесса является так называемая идентификация (*Identifizierung*), т. е. уподобление Я чужому Я, вследствие чего первое Я в определенных отношениях ведет себя как другое, подражает ему, принимает его в известной степени в себя. Идентификацию не без успеха можно сравнить с оральным, каннибалистическим поглощением чужой личности. Идентификация — очень важная форма связи с другим лицом, вероятно, самая первоначальная, но не то же самое, что выбор объекта. Различие можно выразить примерно так: если мальчик идентифицирует себя с отцом, то он хочет быть, как отец; если он делает его объектом своего выбора, то он хочет обладать, владеть им; в первом случае его Я меняется по образу отца, во втором это не необходимо. Идентификация и выбор объекта в широком смысле независимы друг от друга; но можно идентифицировать себя именно с этим лицом, изменять Я в соответствии с ним, выбрав его, например, в качестве сексуального объекта. Говорят, что влияние сексуального объекта на Я осо-

бенно часто происходит у женщин и характерно для женственности. О наиболее поучительном отношении между идентификацией и выбором объекта я уже как то говорил вам в предыдущих лекциях. Его легко наблюдать как у детей, так и у взрослых, как у нормальных, так и у больных людей. Если объект утрачен или от него вынуждены отказаться, то достаточно часто потерю возмещают тем, что идентифицируют себя с ним, восстанавливая в своем Я, так что здесь выбор объекта как бы регрессирует к идентификации.

Этими рассуждениями об идентификации я сам не вполне удовлетворен, но мне будет достаточно, если вы сможете признать, что введение в действие Сверх Я может быть описано как удачный случай идентификации с родительской инстанцией. Решающим фактом для этой точки зрения является то, что это новообразование превосходящей инстанции в Я теснейшим образом связано с судьбой Эдипова комплекса, так что Сверх Я является наследием этой столь значимой для детства эмоциональной связи. Мы понимаем, что с устранением Эдипова комплекса ребенок должен отказаться от интенсивной привязанности к объектам, которыми были его родители, а для компенсации этой утраты объектов в его Я очень усиливаются, вероятно, давно имевшиеся идентификации с родителями. Такие идентификации, как следствия отказа от привязанности к объектам, позднее достаточно часто повторяются в жизни ребенка, но эмоциональной ценности этого первого случая такой замены вполне соответствует то, что в результате этого в Я создается особое положение. Тщательное исследование показывает нам также, что Сверх Я теряет в силе и завершенности развития, если преодоление Эдипова комплекса удастся лишь отчасти. В процессе развития на Сверх Я влияют также те лица, которые заместили родителей, т. е. воспитатели, учителя, идеальные примеры. Обычно оно все больше отдаляется от первоначальных индивидуальностей родителей, становясь, так сказать, все более безличностным. Но нельзя также забывать, что ребенок по-разному оценивает своих родителей на разных этапах жизни. К тому времени, когда Эдипов комплекс уступает место Сверх Я, они являют собой нечто совершенно замечательное, утрачивая очень многое впоследствии. И тогда тоже происходят идентификации с этими более поздними родителями, они даже обычно способствуют формированию характера, но это касается только Я, на Сверх Я, которое было сформировано более ранним образом родителей, они уже не влияют. [...]

Надеюсь, у вас уже сложилось впечатление, что понятие Сверх Я описывает действительно структурное соотношение, а не просто персонифицирует абстракцию наподобие совести. Мы должны упомянуть еще одну важную функцию, которой мы наделяем это Сверх Я. Оно является также носителем .Я идеала, с которым Я соизмеряет себя, к которому оно стремится, чье требование постоянного совершенствования оно старается выполнить. Несомненно, этот Я идеал является отражением старого представления о родителях, выражением восхищения их совершенством, которое ребенок им тогда приписывал.

[...] Сверх Я является для нас представителем всех моральных ограничений, поборником стремления к совершенствованию, короче, тем, что нам стало психологически доступно из так называемого более возвышенного в человеческой жизни.[...] Свое сомнение, могут ли Я или даже Сверх Я быть бессознательными или они только способны осуществлять бессознательные действия, мы с полным основанием решаем в пользу первой возможности. Да, значительные части Я и Сверх Я могут оставаться бессознательными, обычно являются бессознательными. Это значит, что личность ничего не знает об их содержании и ей требуется усилие, чтобы сделать их для себя сознательными. Бывает, что Я и сознательное, вытесненное и бессознательное не совпадают. Мы испытываем потребность основательно пересмотреть свой подход к проблеме сознательное — бессознательное. Сначала мы были склонны значительно снизить значимость критерия сознательности, поскольку он оказался столь ненадежным. Но мы поступили бы несправедливо. Здесь дело обстоит так же, как с нашей жизнью: она не многого стоит, но это все, что у нас есть. Без света этого качества сознания мы бы затерялись в потемках глубинной психологии; но мы имеем право попытаться сориентировать себя по-новому.

[...] То, что должно называться сознательным, не нуждается в обосновании, здесь нет никаких сомнений. Самое старое и самое лучшее значение слова «бессознательный» — описательное: бессознательным мы называем психический процесс, существование которого мы должны предположить, поскольку мы выводим его из его воздействий, ничего не зная о нем. Далее, мы имеем к нему такое же отношение, как и к психическому процессу другого человека, только он то является нашим собственным. Если выразиться еще конкретнее, то следу-

ет изменить предложение следующим образом: мы называем процесс бессознательным, когда мы предполагаем, что он активизировался сейчас, хотя сейчас мы ничего о нем не знаем. Это ограничение заставляет задуматься о том, что большинство сознательных процессов сознательны только короткое время; очень скоро они становятся латентными, но легко могут вновь стать сознательными. Мы могли бы также сказать, что они стали бессознательными, если бы вообще были уверены, что в состоянии латентности они являются еще чем-то психическим. Таким образом мы не узнали бы ничего нового и даже не получили бы права ввести понятие бессознательного в психологию. Но вот появляется новый опыт, который мы уже можем продемонстрировать на [примере] ошибочных действий. Например, для объяснения какой-то оговорки мы вынуждены предположить, что у допустившего ее образовалось определенное речевое намерение. По происшедшей ошибке в речи мы со всей определенностью догадываемся о нем, но оно не осуществилось, т. е. оно было бессознательным. Если мы по прошествии какого то времени приводим его говорившему и тот сможет признать его знакомым, то, значит, оно было бессознательным лишь какое то время, если же он будет отрицать его как чуждое ему, то, значит, оно длительное время было бессознательным. Возвращаясь к сказанному, из этого опыта мы получаем право объявить бессознательным и то, что называется латентным. [...] Учитывая эти динамические отношения, мы можем теперь выделить два вида бессознательного: одно, которое при часто повторяющихся условиях легко превращается в сознательное, и другое, при котором это превращение происходит с трудом и лишь со значительными усилиями, а может и никогда не произойти. Чтобы избежать двусмысленности, имеем ли мы в виду одно или другое бессознательное, употребляем ли слово в описательном или в динамическом смысле, договоримся применять дозволенный, простой паллиатив. То бессознательное, которое является только латентным и легко становится сознательным, мы назовем предсознательным, другому же оставим название «бессознательный». [...] Итак, у нас три термина: сознательный, предсознательный и бессознательный, которых достаточно для описания психических феноменов. Еще раз: чисто описательно и предсознательное бессознательно, но мы так его не называем, разве что в свободном изложении, если нам нужно защитить существование бессознательных процессов вообще в душевной жизни.

[...] Поговорка предостерегает от служения двум господам. Бедному Я еще тяжелее, оно служит трем строгим властелинам, стараясь привести их притязания и требования в согласие между собой. Эти притязания все время расходятся, часто кажутся несовместимыми: неудивительно, что Я часто не справляется со своей задачей. Три тирании являются: внешний мир, Сверх Я и Оно. Если понаблюдать за усилиями Я, направленными на то, чтобы служить им одновременно, а точнее, подчиняться им одновременно, вряд ли мы станем сожалеть о том, что представили это Я в персонифицированном виде как некое существо. Оно чувствует себя стесненным с трех сторон, ему грозят три опасности, на которые оно, будучи в стесненном положении, реагирует появлением страха.

Из работы З. Фрейда «Я и Оно»

Я не собираюсь сказать в этом вступительном отрывке что-либо новое и не могу избежать повторения того, что неоднократно высказывалось раньше. [...]

Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа, и только оно дает ему возможность понять и приобщить науке 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.

Если бы я мог рассчитывать, что эта книга будет прочтена всеми интересующимися психологией, то я был бы готов к тому, что уже на этом месте часть читателей остановится и не последует далее, ибо здесь первое применение психоанализа. Для большинства философски образованных людей идея психического, которое одновременно не было бы сознательным, до такой степени непонятна, что представляется им абсурдной и несовместимой с простой логикой. Это происходит, полагаю я, оттого, что они никогда не изучали относящихся сюда феноменов гипноза и сновидений, которые — не говоря уже о всей области патологического — принуждают к пониманию в духе психоанализа. Однако их психология сознания никогда не способна разрешить проблемы сновидения и гипноза.

Быть сознательным — это прежде всего чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное вос-

приятие. Опыт показывает нам далее, что психический элемент, например представление, обыкновенно не бывает длительно сознательным. Наоборот, характерным является то, что состояние сознательности быстро проходит; представление в данный момент сознательное, в следующее мгновение перестанет быть таковым, однако может вновь стать сознательным при известных, легко достижимых условиях. Каким оно было в промежуточный период, мы не знаем; можно сказать, что оно было скрытым (латент), подразумевая под этим то, что оно в любой момент способно стать сознательным. Если мы скажем, что оно было бессознательным, мы также дадим правильное описание. Это бессознательное в таком случае совпадает со скрыто или потенциально сознательным. Правда, философы возразили бы нам: нет, термин “бессознательное” не может иметь здесь применения; пока представление находилось в скрытом состоянии, оно вообще не было психическим. Но если мы уже в этом месте стали возражать им, то затеяли бы совершенно бесплодный спор о словах. [...]

К термину или понятию бессознательного мы пришли другим путем, путем разработки опыта, в котором большую роль играет душевная динамика. Мы видели, т. е. вынуждены были признать, что существуют весьма напряженные душевные процессы или представления — здесь прежде всего приходится иметь дело с некоторым количественным, т. е. экономическим моментом, — которые могут иметь такие же последствия для душевной жизни, как и все другие представления, между прочим, и такие последствия, которые могут быть осознаны опять-таки как представления, хотя в действительности и не становятся сознательными. Нет необходимости подробно повторять то, о чем уже часто говорилось. Достаточно сказать: здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что такие представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила, что без этого они могли бы стать сознательными, и тогда мы увидели бы, как мало они отличаются от остальных общепризнанных психических элементов. Эта теория оказывается неопровержимой, благодаря тому, что в психоаналитической технике нашлись средства, с помощью которых можно установить противодействующую силу и довести соответствующие представления до сознания. Состояние, в котором они находились до осознания, мы называем вытеснением, а сила, приведшая к вытеснению и поддерживавшая его, ощущается нами во время нашей психоаналитической работы как сопротивление.

[...] Понятие бессознательного мы, таким образом, получаем из учения о вытеснении. Вытесненное мы рассматриваем как типичный пример бессознательного. Мы видим, однако, что есть двоякое бессознательное: скрытое, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе и без дальнейшего не может стать сознательным. Наше знакомство с психической динамикой не может не оказать влияния на номенклатуру и описание. Скрытое, бессознательное, являющееся таковым только в описательном, но не в динамическом смысле, называется нами подсознательным; термин “бессознательное” мы применяем только к вытесненному динамическому бессознательному; таким образом, мы имеем теперь три термина: “сознательное” (Bw), “предсознательное” (Vbw) и “бессознательное” (Ubw), смысл которых уже не только чисто описательный. Предсознательное (Vbw) предполагает нами стоящими гораздо ближе к сознательному (Bw), чем бессознательное, а так как бессознательное (Ubw) мы называли психическим, мы тем более назовем так и скрытое предсознательное (Vbw). Почему бы нам, однако, оставаясь в полном согласии с философами и сохраняя последовательность, не отделить от сознательно-психического как предсознательное, так и бессознательное? Философы предложили бы нам тогда рассматривать и предсознательное и бессознательное как два рода или две ступени психоидного, и единение было бы достигнуто. Однако результатом этого были бы бесконечные трудности для изложения, а единственно значительный факт, что психоиды эти почти во всем остальном совпадают с признанно психическим, был бы отнесен на задний план из-за предубеждения, возникшего еще в то время, когда не знали этих психоидов или самого существенного в них.

Таким образом, мы с большим удобством можем обходиться нашими тремя терминами: Bw, Vbw, Ubw, если только не станем упускать из виду, что в описательном смысле существует двоякое бессознательное, в динамическом же только одно. В некоторых случаях, когда изложение преследует особые цели, этим различием можно пренебречь, в других же случаях оно, конечно, совершенно необходимо. Вообще же мы достаточно привыкли к двойственному смыслу бессознательного и хорошо с ним справлялись. Избежать этой двойственности, поскольку я могу судить, невозможно; различие между сознательным и бессознательным есть в конечном счете вопрос восприятия, на который приходится отвечать или да или нет, самый же акт восприятия

не дает никаких указаний на то, почему что-либо воспринимается или не воспринимается. Мы не вправе жаловаться на то, что динамическое в явлении может быть выражено только двусмысленно. [...]

В дальнейшем развитии психоаналитической работы выясняется, однако, что и эти различия оказываются неисчерпывающими, практически недостаточными. Из числа положений, служащих тому доказательством, приведем решающее. Мы создали себе представление о связной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как Я этой личности. Это Я связано с сознанием, что оно господствует над побуждениями к движению, т. е. к вынесению возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные, процессы, которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого Я исходит также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей значимости и деятельности. Это устраненное путем вытеснения в анализе противопоставляет себя Я, и анализ стоит перед задачей устранить сопротивление, производимое Я по отношению к общению с вытесненным. Во время анализа мы наблюдаем, как больной, если ему ставятся известные задачи, попадает в затруднительное положение; его ассоциации прекращаются, как только они должны приблизиться к вытесненному. Тогда мы говорим ему, что он находится во власти сопротивления, но сам он ничего о нем не знает, и даже в том случае, когда на основании чувства неудовольствия он должен догадываться, что в нем действует какое-то сопротивление, несомненно, исходит из его Я и принадлежит последнему, то мы оказываемся в неожиданном положении. Мы нашли в самом Я нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т. е. оказывает сильное действие, не переходя в сознание, и для осознания чего требуется особая работа. Следствием такого наблюдения для аналитической практики является то, что мы попадаем в бесконечное множество затруднений и неясностей, если только хотим придерживаться привычных способов выражения, например, если хотим свести явление невроза к конфликту между сознанием и бессознательным. Исходя из нашей теории структурных отношений душевной жизни, мы должны такое противопоставление заменить другим, а именно цельному Я противопоставить отколовшееся от него вытесненное.

Однако следствия из нашего понимания бессознательного еще более значительны. Знакомство с динамикой внесло первую поправку, структурная теория вносит вторую. Мы приходим к выводу, что *Ubw* не совпадает с вытесненным; остается верным, что все вытесненное бессознательно, но все бессознательное есть вытесненное. Даже часть *Я* (один бог ведает, насколько важная часть *Я* может быть бессознательной), без всякого сомнения, бессознательна. И это бессознательное в *Я* не есть скрытое в смысле предсознательного, иначе его нельзя было бы сделать активным без сознания и само сознание не представляло бы столько трудностей. Когда мы, таким образом, стоим перед необходимостью признания третьего, не вытесненного *Ubw*, то нам приходится признать, что характер бессознательного теряет для нас свое значение. Он обращается в многозначное качество, не позволяющее широких и непререкаемых выводов, для которых нам хотелось бы его использовать. Тем не менее нужно остерегаться пренебрегать им, так как в конце концов свойство бессознательности или сознательности является единственным светочем во тьме психологии глубин.

Из работы З. Фрейда

«Массовая психология и анализ человеческого «Я».

По ту сторону принципа удовольствия»

[...] Мы исходим из основного факта, что в отдельном индивиду, находящемся в массе, под ее влиянием часто происходят глубокие изменения его душевной деятельности. Его эффективность чрезвычайно повышается, его интеллектуальные достижения заметно понижаются, и оба процесса происходят, по-видимому, в направлении уравнивания себя с другими массовыми индивидами. Этот результат может быть достигнут лишь в том случае, если индивид перестанет тормозить свойственные ему первичные позывы и откажется от удовлетворения своих склонностей привычным для него образом. Мы слышали, что эти часто нежелательные последствия, хотя бы частично могут быть устранены более высокой “организацией” массы, но это не опровергает основного факта массовой психологии — обоих тезисов о повышении аффектов и снижении мыслительной работы в примитивной массе. Нам интересно найти психологические объяснения душевного изменения, происходящего в отдельном человеке под влиянием массы. [...]

Авторы по социологии и массовой психологии предлагают нам обычно в качестве объяснения одно и то же, хотя иногда под сменяющимися друг друга названиями, а именно магическое слово “внушение”... Вместо этого я сделаю попытку применить для уяснения массовой психологии понятие “либидо”, которое сослужило нам такую службу при изучении психоневрозов.

“Либидо” есть термин из области учения об эффективности. Мы назвали так энергию тех первичных позывов, которые имеют дело со всем тем, что можно обобщить понятием любви. Мы представляем себе эту энергию как количественную величину — хотя в настоящее время еще неизмеримую. Суть того, что мы называли любовью, есть, конечно, то, что обычно называют любовью и что воспевается поэтами — половая любовь с конечной целью полового совокупления. Мы, однако не отделяем всего того, что вообще в какой-либо мере связано с понятием любви, то есть, с одной стороны, любовь к себе, с другой стороны, любовь родителей, любовь детей, дружбу и общечеловеческую любовь, не отделяем и преданности конкретным предметам или абстрактным идеям. Наше оправдание в том, что психоанализ научил нас рассматривать все эти стремления как выражение одних и тех же побуждений первичных позывов, влекущих два пола к половому совокуплению, при иных обстоятельствах от сексуальной цели оттесняемых им на пути к ее достижению приостанавливаемых, в конечном же итоге всегда сохраняющих свою первоначальную преграду в степени, достаточной для того, чтобы обнаружить свое тождество (самопожертвование, стремление к сближению). [...]

Из работы З. Фрейда «Будущее одной иллюзии»

[...] Человеческая культура — я имею в виду все то, в чем человеческая жизнь возвысилась над своими биологическими обстоятельствами и в чем она отличается от жизни животного, причем я пренебрегаю различием между культурой и цивилизацией — обнаруживает перед наблюдателями, как известно две стороны. Она охватывает, во-первых, все накопленные людьми знания и умения, позволяющие им овладеть силами природы и взять у нее блага для удовлетворения человеческих потребностей, а, во-вторых, все институты, необходимые для упорядочивания человеческого взаимодействия и особенно дележа добываемых благ. Оба эти направления культуры связаны между

собой, во-первых, поскольку во взаимоотношениях людей оказывает глубокое влияние мера удовлетворения влечений, дозволяемых личными благами, во-вторых, поскольку отдельный человек сам может вступать в отношения с другими по поводу того или иного блага, когда другой использует его рабочую силу или делает его сексуальным объектом, в-третьих, поскольку каждый отдельный индивид виртуально является врагом культуры, которая тем не менее должна оставаться делом всего человеческого коллектива.

Примечательно, что как бы мало ни были способны люди к изолированному существованию, они тем не менее осуждают жертвы, требуемые от них культурой ради совместной жизни, как гнетущий груз. Культура должна поэтому защитить себя от одиночек, и ее институты, учреждения и заповеди ставят себя на службу этой задаче, они имеют целью не только обеспечить известное распределение благ, но и постоянно поддерживать его, словом, должны защищать от враждебных побуждений людей все то, что служит покорению природы и производству благ. Создания человека легко разрушимы, а наука и техника, построенная им, могут быть применены и для его уничтожения.

Так создается впечатление, что культура есть нечто навязанное противящемуся большинству меньшинством, которое ухитрилось завладеть средствами власти и насилия. Естественно, напрашивается предположение, что все проблемы коренятся не в самом существе культуры, а вызваны несовершенством ее форм, как они складывались до сего дня. Нетрудно обнаружить эти ее недостатки. Если в деле покорения природы человечество шло путем постоянного прогресса и вправе ожидать все большего в будущем, то трудно констатировать аналитичный прогресс в деле упорядочивания человеческих взаимоотношений и, наверное, во все эпохи, как опять же и теперь, многие люди задавались вопросом, заслуживает ли вообще защиты эта часть приобретений культуры. Хочется думать, что должно же быть возможным какое-то неупорядочение человеческого общества, после которого иссякнут источники. Неудовлетворенности культурой, культура откажется от принуждения и от подавления влечений, так что люди без тягот душевного раздора смогут отдаться добыванию благ и наслаждаться ими. Это был бы золотой век, спрашивается только, достижимо ли подобное состояние. Похоже, скорее, что всякая культура вынуждена строиться на принуждении и защите влечений; неизвест-

но еще даже, будет ли после отмены принуждения большинство человеческих индивидов готово поддерживать ту интенсивность труда, которая необходима для получения прироста жизненных благ. Надо, по-моему, считаться с тем фактом, что у всех людей имеют место деструктивные, то есть антиобщественные и антикультурные тенденции и что у большого числа лиц они достаточно сильны, чтобы определить собою их поведение в человеческом обществе. [...]

Этому психологическому факту принадлежит определяющее значение при оценке человеческой культуры. Если вначале еще можно было думать, что главное в ней — это покорение природы ради получения жизненных благ и что грозящие ей опасности устранимы целесообразным распределением благ среди людей, то теперь центр тяжести переместился, по-видимому, с материального на душевное. Решающим оказывается, удастся ли и насколько удастся уменьшить тяжесть налагаемой на людей обязанности жертвовать своими влечениями примирить их с неизбежным. Минимумом такой жертвы и чем-то ее компенсировать. [...]

[...] Мера интериоризации предписаний культуры популярно и ненаучно выражаясь, нравственный уровень ее участников, — не единственное духовное благо, которое надо принимать в расчет при оценке культуры. У нее есть и другое богатство — идеалы и творения искусства, то есть виды удовлетворения, доставляемые теми и другими.

Мы слишком склонны причислять идеалы той или иной культуры — то есть ее оценку того, что следует считать высшим и наиболее престижным достоянием — к ее психологическому достоянию. При первом приближении кажется, будто этими идеалами определяются успехи культуры: реальная зависимость может быть однако иной: идеалы формируются после первых успехов, которым способствует взаимодействие внутренних задатков с внешними обстоятельствами, и эти первые успехи фиксируются в идеале, зовущем их к повторению. Удовлетворение, которое идеал дарит участникам культуры, имеет тем самым нарциссическую культуру, оно покоится на гордости от уже достигнутых успехов. Для своей полноты оно требует сравнения с другими культурами, ринувшимися к другим достижениям и сформировавшими другие идеалы. В силу таких различий каждая культура присваивает себе право презирать другие. Таким путем культурные идеалы становятся поводом к размежеванию и вражде между различными культурными регионами.

[...]Другого рода удовлетворение доставляет представителям того или иного культурного региона искусство. [...] Искусство, как мы давно убедились, дает эрзац удовлетворение, компенсирующий древнейшие, до сих пор глубочайшим образом переживаемые культурные запреты, и тем самым как ничто другое примиряет с принесенными им жертвами. Кроме того, художественные создания, давая повод к совместному переживанию высоко ценимых ощущений, вызывают чувства идентификации, в которых так остро нуждается всякий культурный круг; служат ли они также и нарциссическому удовлетворению, когда изображают достижения данной культуры, впечатляющим образом напоминают о своих идеалах. [...]

Из работы К. Г. Юнга «Архетип и символ»

Мои взгляды на “архаические остатки”, которые я назвал “архетипами” или первобытными образами, постоянно критиковались людьми, которые не обладали достаточными знаниями психологии сновидений или мифологии. Термин “архетип” зачастую истолковывался неверно, как некоторый вполне определенный мифологический образ или мотив. Но последние являются не более, чем сомнительными репрезентациями; было бы абсурдным утверждать, что такие переменные образы могли бы унаследоваться.

Архетип же является тенденцией к образованию таких представлений мотива, представлений, которые могут значительно колебаться в деталях, не теряя при этом своей базовой схемы. Существует, например, множество представлений о враждебном чувстве, но сам по себе мотив всегда остается неизменным. Мои критики неверно полагают, что я имею дело с “унаследованными представлениями”, и на этом основании отвергают идею архетипа как простое суеверие. Они не принимают во внимание тот факт, что если бы архетипы были представлениями, имеющими свое происхождение в нашем сознании (или были бы приобретены сознанием), мы бы с уверенностью их воспринимали, а не поражались и не удивлялись бы при их возникновении в сознании. В сущности, архетипы являются инстинктивными векторами, направленным трендом, точно так же, как импульс у птиц вить гнезда, а у муравьев строить муравейники.

Здесь я должен пояснить разницу между архетипами и инстинктами. То, что мы называем инстинктами, является физиологическим

побуждением и постигаются органами чувств. Но в то же самое время инстинкты проявляют себя в фантазиях и часто обнаруживают свое присутствие только посредством символических образов. Эти проявления я и назвал архетипами. Они не имеют определенного происхождения, они воспроизводят себя в любое время и в любой части света, — даже там, где прямая передача или “перекрестное оплодотворение” посредством миграции полностью исключены.

Гипотеза о существовании коллективного бессознательного принадлежит к числу тех научных идей, которые поначалу остаются чуждыми публике, но затем быстро превращаются в хорошо ей известные и популярные [...] Хотя у Фрейда бессознательное выступает — по крайней мере метафорически, в качестве действующего субъекта, по сути оно остается не чем иным, как местом скопления именно вытесненных содержаний; и только потому за ним признается практическое значение. Ясно, что с этой точки зрения бессознательное имеет исключительно личностную природу, хотя с другой стороны, уже Фрейд понимал архаико-мифологический характер бессознательного способа мышления.

Конечно, поверхностный слой бессознательного является в известной степени личностным. Мы называли его **личностным бессознательным**. Однако этот слой покоится на другом, более глубоком, ведущем свое происхождение и приобретаемом уже не из личного опыта. Этот врожденный более глубокий слой и является так называемыми **коллективным бессознательным**. Я выбрал термин “коллективное”, поскольку речь идет о бессознательном, имеющем не индивидуальную, а всеобщую природу. Это означает, что оно включает в себя, в противоположность личностной душе, содержания и образы поведения, которые... являются повсюду и у всех индивидов одними и теми же. Другими словами, коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным. Существование чего-либо в нашей душе признается только в том случае, если в ней присутствуют так или иначе осознаваемые содержания. Мы можем говорить о бессознательном лишь в той мере, в какой способны удостовериться о наличии таких содержаний. В личном бессознательном это по большей части так называемые эмоционально окрашенные комплексы, образующие интимную душевную жизнь личности. Содержаниями коллективного бессознательного являются так называемые **архетипы**. [...]

Не стоит нагромождать примеры. Достаточно знать, что нет ни одной существенной идеи, либо воззрения без их исторических прообразов. Все они выходят в конечном счете к лежащим в основании архетипическим проформам, образы которых возникли в то время, когда сознание еще не думало, а воспринимало. Мысль была объектом внутреннего восприятия, она не думалась, но обнаруживалась в своей явленности, так сказать, виделась и слышалось. Мысль была, по существу, откровением, не чем-то искомым и навязанным, убедительным в своей непосредственной данности.

Из работы К. Г. Юнга

«Концепция коллективного бессознательного»

[...] Коллективное бессознательное представляет собой часть психики, которую в терминах отрицания можно отличить от личностного бессознательного по тому факту, что первое не обязано своим существованием, в отличие от последнего, личному опыту и, следовательно, не является индивидуальным приобретением. Если личностное бессознательное состоит в основном из элементов, которые одно время осознавались, но впоследствии исчезли из сознания в результате забывания или подавления, то элементы коллективного бессознательного никогда не были в сознании и, следовательно, никогда не обретались индивидуально, а своим существованием обязаны исключительно наследственности. Личностное бессознательное состоит главным образом из комплексов, тогда как содержание коллективного бессознательного составляют в основном архетипы.

Понятие архетипа, которое является неотъемлемым коррелятом идеи коллективного бессознательного, указывает на существование определенных форм психики, которые, как видится, присутствуют всегда и везде. В мифологических исследованиях их называют «мотивами»; в психологии первобытных людей они соответствуют концепции Леви-Брюля о «коллективных представлениях», а в области сравнительной религии они были определены Губертом и Мауссом как «категории воображения». Адольф Бастиан давно уже называл их «элементарными» или «первичными мыслями». [...]

Итак, мой тезис заключается в следующем: помимо нашего непосредственного сознания, которое носит целиком личностный характер и которое мы считаем единственной эмпирической психикой (даже

если рассматривать личностное бессознательное как приложение), существует вторая психическая система коллективного, универсального и безличного характера, идентичная у всех индивидов. Это коллективное бессознательное не развивается индивидуально, а наследуется. Оно состоит из предсуществующих форм — архетипов, которые могут стать лишь вторично осознанными и которые задают форму элементов психического содержания.

[...] Правда, определить коллективное бессознательное не всегда просто. Недостаточно указать на зачастую очевидный архетипический характер проявлений бессознательного, ибо они могут быть обязаны своим возникновением обретениям языка и образования. [...]

[...] Тем не менее, личностная психология, сводящая все только к личностным проблемам, лучше всего использует свои наработки для отрицания существования архетипических мотивов, и даже пытается их уничтожить посредством личностного психоанализа. Я рассматриваю это как довольно опасную тенденцию, которую невозможно оправдать с медицинской точки зрения. Сегодня намного лучше, чем двадцать лет назад, видна природа задействованных сил. Мы являемся свидетелями того, как целая нация возрождает старинную символику, древние религиозные ритуалы, и того, как эти массовые настроения катастрофическим образом влияют на жизнь отдельно взятой личности, «революционируя» ее (Имеется в виду, конечно, гитлеровская Германия.— Авт.). И сегодня человек прошлого жив в нас в такой степени, какая нам и не снилась до войны; ведь, в конечном счете, в чем заключается судьба великих народов, как не в суммарном результате индивидуальных психических перемен?

Когда невроз является лишь частной проблемой, корни которой упираются исключительно в индивидуальные причины, архетипы в данном случае не играют никакой роли. Но если проблема заключается во всеобщей несовместимости или других опасных обстоятельствах, ведущих к появлению невроза у сравнительного большого числа индивидов, возникает предположение о действии архетипических созвездий.

Поскольку в большинстве своем неврозы являются не просто предметом личной озабоченности, а социальным феноменом, приходится допустить, что и в данном случае действуют созвездия архетипов. Активизируется соответствующий ситуации архетип, и наружу вырываются скрытые в нем разрушительные и опасные силы, что порой ведет к непредсказуемым последствиям.

Люди, ставшие жертвой воздействия архетипа, способны на любое безумие. Если бы тридцать лет назад кто-нибудь осмелился предсказать, что наше психологическое развитие направлено к возрождению средневековых преследований евреев, что Европа вновь содрогнется перед римскими фасциями и поступью легионов, что люди вновь будут отдавать честь по римскому обычаю, как два тысячелетия тому назад, и что архаическая свастика вместо христианского креста будет увлекать вперед миллионы воинов, готовых на смерть, — такой человек был бы освистан как несостоявшийся мистик.

[...] Архетипов существует столь же много, как и типичных ситуаций в жизни. Бесконечное повторение запечатлело эти опыты в нашей психической системе не в форме образов, наполненных содержанием, а вначале лишь в формах без содержания, представляющих просто возможность определенного типа восприятия и действия.

При возникновении ситуации, соответствующей данному архетипу, он активизируется и появляется побуждение, которое, как и инстинктивное влечение, прокладывает себе путь вопреки всем доводам и воле, либо приводит к конфликту патологических размеров, то есть к неврозу.

Из работы Э. Фромма «Иметь или быть»

1. Под обладанием и бытием я понимаю не некие отдельные качества субъекта, примером которых могут быть такие утверждения, как “у меня есть автомобиль” или “я белый” или “я счастлив”; и два основных способа существования, два разных вида самоориентации и ориентации в мире, две различные структуры характера, преобладание одной из которых определяет все, что человек думает, чувствует и делает.

2. При существовании по принципу обладания мое отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения и обладания, в стремлении превратить все и всех, в том числе и самого себя, в свою собственность.

3. Что касается бытия как способа существования, то следует различать две его формы. Одна из них является противоположностью **обладания** — и означает подлинную причастность к миру. Другая форма бытия — это противоположность **видимости**. Она относится к истинной природе, истинной реальности личности или вещи в отличие от обманчивой видимости...

[...] Чтобы полнее охарактеризовать принцип обладания, который мы здесь рассматривали, необходимо сделать еще одно уточнение и показать функцию **экзистенциального** обладания; само человеческое существование в целях выживания требует, чтобы мы имели и сохраняли определенные вещи, заботились о них и пользовались ими. Это относится к нашему телу, пище, жилищу, одежде, а также к орудиям производства, необходимым для удовлетворения наших потребностей, такую форму обладания можно назвать экзистенциальным обладанием, потому что оно коренится в самих условиях человеческого существования. Оно представляет собой рационально обусловленное стремление к самосохранению — в отличие **характерологического обладания**, страстного желания удержать и сохранить..., которое не является врожденным, а возникло в результате воздействия социальных условий на биологически данный человеческий вид.

Экзистенциальное обладание не вступает в конфликт с бытием, характерологическое обладание вступает в такой конфликт. Даже те, кого называют “справедливыми” и “праведными”, должны желать обладать в экзистенциальном смысле, поскольку они люди, тогда как средний человек хочет обладать и в экзистенциальном и характерологическом смысле. [...]

[...] Важное значение бытия обнаруживается при противопоставлении его **видимости**. Если я кажусь добрым, хотя моя доброта — лишь маска, прикрывающая мое стремление эксплуатировать других людей; если я представляюсь мужественным, в то время как я чрезвычайно тщеславен или, возможно, склонен к самоубийству; если я кажусь человеком, любящим свою родину, а на самом деле преследую свои эгоистические интересы, то видимость, то есть мое открытое поведение, находится в резком противоречии с реальными силами, мотивирующими мои поступки. Мое поведение отличается от моего характера. Структура моего характера, истинная мотивация моего поведения составляют мое реальное бытие. Мое поведение может частично отражать мое бытие, но обычно оно служит своего рода маской, которой я обладаю и которую я ношу, преследуя какие-то свои цели [...]

[...] Понимание несоответствия между поведением и характером, между маской, которую я ношу, и реальностью, которую она скрывает, является главным достижением психоанализа Фрейда. Он разработал метод (свободных ассоциаций, анализ сновидений, трансфера, сопротивления), направленный на раскрытие инстинктивных (главным

образом, сексуальных) влечений, подавляемых в раннем детстве. И хотя в дальнейшем развитии теории и терапии психоанализа большое значение стали придавать травмирующим событиям в сфере ранних межличностных отношений, чем инстинктивной жизни, принцип остался тем же самым: подавляются ранние и — как я считаю — более поздние травмирующие влечения и страхи; путь к избавлению от симптомов или вообще от болезней лежит в раскрытии подавленного материала. Иными словами, то, что подавляется — это иррациональные инфантильные и индивидуальные элементы жизненного опыта.

[...] Людям присущи две тенденции: одна из них, тенденция **иметь** — обладать — в конечном счете черпает силу в биологическом факторе, в стремлении к самосохранению; вторая тенденция—**быть**, а значит, отдавать, жертвовать собой — обретает свою силу в специфических условиях человеческого существования и внутренне присущей человеку потребности в преодолении одиночества посредством единения с другими. Учитывая, что эти два противоположных стремления живут в каждом человеке, можно сделать вывод, что социальная структура, ее ценности и нормы определяют, какое из этих двух стремлений станет доминирующим. Те культуры, которые поощряют жажду наживы, а значит, модус обладания, опираются на одни потенции человека; те же, которые благоприятствуют бытию и единению, опираются на другие. Мы должны решить, какую из этих двух потенций мы хотим культивировать, понимая, однако, что наше решение в значительной мере предопределено социоэкономической структурой данного общества, побуждающей нас принять то или иное решение.

[...] Детальное исследование процесса рационализации, возможно является самым важным вкладом психоанализа в развитие человеческой культуры. Оно открыло новое измерение истины и показало, что того факта, что кто-то верит во что-то, еще недостаточно, чтобы судить о его искренности, что только поняв, какие бессознательные процессы происходят в человеке, можно узнать, рационализирует он или говорит правду.

Психоанализ мыслительных процессов имеет дело не только с теми рационализациями, которые призваны исказить или скрыть истинную мотивацию, но также и с теми мыслями, которые неистинны в другом смысле, в смысле отсутствия у них важности и значения, которые при-даются им теми, кто их проповедует. Мысль может быть пустой оболочкой, ничем иным, как мнением которого придерживаются лишь

постольку, поскольку оно является широко распространенным в данной культуре словесным стереотипом и от которого легко отказаться при изменении общественного мнения. С другой стороны, мысль может быть выражением подлинных чувств человека и его истинных убеждений. В последнем случае она коренится в самой личности и имеет **эмоциональную основу**. Только мысли, укорененные подобным образом, эффективно определяют поступки человека.

Из работы Э. Фромма «Бегство от свободы»

Эта книга — часть обширного исследования, посвященного психике современного человека, а также проблемам взаимосвязи и взаимодействия между психологическими и социологическими факторами общественного развития. [...]

[...] Свобода принесла человеку независимость и рациональность его существования, но в то же время изолировала его, пробудила в нем чувство бессилия и тревоги. Эта изоляция непереносима, и человек оказывается перед выбором: либо избавиться от свободы с помощью новой зависимости, нового подчинения, либо дорасти до полной реализации позитивной свободы, основанной на неповторимости и индивидуальности каждого. Хотя эта книга скорее диагноз, чем прогноз, не решение, а лишь анализ проблемы, результаты нашего исследования могут уточнить направление необходимых действий; ибо понимание причин тоталитаристского бегства от свободы является предпосылкой

[...] Когда мы рассматриваем человеческий аспект свободы, когда говорим о стремлении к подчинению или к власти, прежде всего возникают вопросы:

Что такое свобода в смысле человеческого переживания? Верно ли, что стремление к свободе органически присуще природе человека? Зависит ли оно от условий, в которых живет человек, от степени развития индивида, достигнутого в определенном обществе на основе определенного уровня культуры? Определяется ли свобода одним лишь отсутствием внешнего принуждения или она включает в себя и некое присутствие чего-то, а если так, чего именно? Какие социальные и экономические факторы в обществе способствуют развитию стремления к свободе? Может ли свобода стать бременем, непосильным для человека, чем-то таким, от чего он старается избавиться? Почему для одних свобода — это заветная цель, а для других — угроза?

Не существует ли — кроме врожденного стремления к свободе — и инстинктивной тяги к подчинению? Если нет, то как объяснить ту притягательность, которую имеет сегодня для многих подчинение вождю? Всегда ли подчинение возникает по отношению к явной внешней власти или возможно подчинение интериоризованным авторитетам, таким, как долг и совесть, либо анонимным авторитетам вроде общественного мнения? Не является ли подчинение источником некоего скрытого удовлетворения; а если так, то в чем состоит его сущность?

Что пробуждает в людях ненасытную жажду власти? Сила их жизненной энергии или, наоборот, слабость и неспособность жить независимо от других? Какие психологические условия способствуют усилению этих стремлений? Какие социальные условия в свою очередь являются основой для возникновения этих психологических условий?

Анализ человеческих аспектов свободы и авторитаризма вынуждает нас рассмотреть ту роль, которую играют психологические факторы в качестве активных сил процесса общественного развития, а это приводит к проблеме взаимодействия психологических, экономических и идеологических факторов. [...]

Никто до Фрейда не уделял такого внимания наблюдению и изучению иррациональных, подсознательных сил, в значительной мере определяющих человеческое поведение. Он и его последователи в современной психологии не только открыли подсознательный пласт в человеческой психике — само существование которого отрицалось рационалистами, — но и показали, что эти иррациональные явления подчиняются определенным законам и потому их можно вполне рационально объяснить. Он научил нас понимать язык снов и соматических симптомов, язык несообразностей в человеческом поведении. Он открыл, что эти несообразности — как и вся структура характера — представляют собой реакции на воздействия внешнего мира, особенно на те, которые имели место в раннем детстве.

Но Фрейд был настолько проникнут духом своей культуры, что не смог выйти за определенные, обусловленные ею границы. Эти границы не позволяли ему понять даже некоторых его больных и мешали ему разобраться в нормальных людях, а также в иррациональных явлениях общественной жизни.

Поскольку эта книга подчеркивает роль психологических факторов в общем процессе общественного развития и поскольку данный ана-

лиз основан на некоторых фундаментальных открытиях Фрейда — в частности, на роли подсознательных сил в человеческом характере и на зависимости этих сил от внешних воздействий, — я полагаю, что читателю будет полезно прежде всего ознакомиться с основными принципами нашего подхода к проблеме и с главными различиями между этим подходом и классическими концепциями Фрейда

Фрейд принял традиционную установку, противопоставляющую человека и общество, а также традиционную доктрину о порочности человеческой природы. По Фрейду, человек в своей основе антисоциален. Общество должно приручать его, позволять ему какое-то удовлетворение его биологических — и поэтому непреодолимых — потребностей; но главная задача общества состоит в очищении и ограничении основных, низменных импульсов человека. В результате такого подавления этих импульсов происходит нечто волшебное: подавленные склонности превращаются в стремления, имеющие культурную ценность, и таким образом становятся основой культуры. Этот странный переход от подавленного состояния к цивилизованному поведению Фрейд обозначил словом «сублимация». Если степень подавления сильнее способности к сублимации, то индивиды становятся невротиками и подавление нужно ослабить. Но вообще существует обратная зависимость между удовлетворением человеческих стремлений и культурой: чем больше подавление, тем больше достижений культуры (и больше опасность невротических расстройств). В теории Фрейда отношение индивида к обществу является, по существу, статичным: индивид остается, в общем, одним и тем же, изменяясь лишь постольку, поскольку общество усиливает нажим на его естественные склонности (тем самым принуждая к большей сублимации) либо допускает их более полное удовлетворение (тем самым принося в жертву культуру).

Фрейд не избежал ошибки своих предшественников, формулировавших так называемые основные инстинкты человека. Его концепция человеческой природы является в основном отражением тех важнейших стремлений, которые проявляются в современном человеке. В концепции Фрейда индивид его культуры представляет «человека» вообще; а страсти и тревоги, характерные для человека в нашем обществе, возводятся в ранг неизменных сил, коренящихся в биологической природе человека.

Можно привести множество примеров, иллюстрирующих сказанное (например, рассмотреть социальную основу враждебности

в современном человеке, Эдипова комплекса, или так называемого комплекса кастрации у женщин), но я хотел бы остановиться только на одном, поскольку это важно для всей концепции человека как существа социального. Фрейд всегда рассматривает человека в его отношениях с другими, но эти отношения представляются ему аналогичными тем экономическим отношениям, какие характерны для капиталистического общества. Каждый работает для себя, сам по себе, на свой риск и — первоначально — вне сотрудничества с остальными. Но он не Робинзон Крузо; ему эти остальные необходимы как покупатели, рабочие или работодатели; он должен покупать и продавать, давать и брать. Эти отношения регулируются рынком, идет ли речь о товарах или о рабочей силе. Таким образом, индивид, первоначально одинокий, входит в экономические отношения с другими людьми для достижения лишь одной цели — продать или купить. Фрейдова концепция человеческих отношений, по сути, копирует систему отношений экономических. Индивид является нам с полным набором биологически обусловленных потребностей, которые должны быть удовлетворены. Чтобы их удовлетворить, индивид вступает в отношения с другими. Таким образом, другие всегда являются «объектами», служат лишь средством для достижения цели: для удовлетворения каких-то стремлений, которые существуют в индивиде до того, как он вошел в контакт с другими. Поле человеческих взаимоотношений, по Фрейду, аналогично рынку; оно определяется обменом удовлетворения биологических потребностей. При этом связь с другим индивидом всегда является лишь средством достижения цели, а не целью как таковой.

В противоположность точке зрения Фрейда анализ, предложенный в этой книге, основан на предположении, что ключевой проблемой психологии является особого рода связанность индивида с внешним миром, а не удовлетворение или фрустрация тех или иных человеческих инстинктивных потребностей. Более того, мы предполагаем, что связь между человеком и обществом не является статичной. Нельзя представлять дело так, будто, с одной стороны, мы имеем индивида с определенным набором естественных потребностей, а с другой — отдельно и независимо от него — общество, которое эти потребности удовлетворяет или подавляет. Конечно, существуют определенные потребности, общие для всех, обусловленные природой, — голод, жажда, секс, — но те стремления, которые приводят к различию человеческих характеров, — любовь или ненависть, жажда власти или тяга к под-

чинению, влечение к чувственному наслаждению или страх перед ним — все они являются продуктами социального процесса. Самые прекрасные, как и самые уродливые, наклонности человека не вытекают из фиксированной, биологически обусловленной человеческой природы, а возникают в результате социального процесса формирования личности. Иными словами, общество осуществляет не только функцию подавления, хотя и эту тоже, но и функцию созидания личности. Человеческая натура — страсти человека и тревоги его — это продукт культуры; по сути дела, сам человек — это самое важное достижение тех непрерывных человеческих усилий, запись которых мы называем историей.

Главная задача социальной психологии состоит как раз в том, чтобы понять процесс формирования человека в ходе истории. Почему происходят изменения в человеческом характере при переходе от одной исторической эпохи к другой? Почему дух Возрождения отличается от духа средневековья? Почему человеческий характер в условиях монополистического капитализма уже не таков, каким был в XIX веке? Социальная психология должна объяснить, почему возникают новые способности и новые страсти, хорошие и дурные. Так, например, мы обнаруживаем, что с эпохи Возрождения и до наших дней люди преисполнены пылким стремлением к славе. Это стремление, которое кажется столь естественным, было совсем нехарактерно для человека средневекового общества. За тот же период в людях развилось осознание красоты природы, которого прежде просто не существовало. В странах Северной Европы начиная с XVI века в людях развилась неумная страсть к труду, которой до того не было у свободного человека.

Но не только люди создаются историей — история создается людьми. Разрешение этого кажущегося противоречия и составляет задачу социальной психологии. Она должна показать не только, как новые страсти, стремления и заботы возникают в результате социальных процессов, но и как человеческая энергия, в этих специфических формах ее проявления, в свою очередь становится активной силой, формирующей эти социальные процессы. Так, например, стремление к славе и успеху и потребность в труде явились силами, без которых не мог бы развиваться современный капитализм; без этих стимулов никто не смог бы вести себя в соответствии с экономическими и социальными требованиями современной торгово-промышленной системы.

Фрейд представлял себе историю как результат действия психических сил, не подверженных социальному влиянию. Из вышеизложенного ясно, что точка зрения, представленная в данной работе, отличается от точки зрения Фрейда, поскольку мы подчеркиваем свое несогласие с его интерпретацией. Вместе с тем мы подчеркиваем свое несогласие и с теми теориями, которые отрицают роль человеческого фактора в динамике общественного развития. Это относится не только к социологическим теориям, которые прямо стремятся убрать из социологии любые психологические проблемы, — как у Дюркгейма и его школы, — но и к тем, которые так или иначе связаны с бихевиористской психологией. Общей ошибкой всех этих теорий является убеждение, что у человеческой природы нет своей динамики, что психические изменения можно объяснить лишь как развитие новых «привычек», возникающих в процессе адаптации к изменившимся условиям.

Эти теории, якобы признающие психологический фактор, сводят его до уровня простого отражения определенных стандартов поведения в данном, определенном обществе. Лишь динамическая психология, основы которой были заложены Фрейдом, может помочь нам на деле понять человеческий фактор, а не только признать его на словах. Хотя фиксированной «человеческой природы» не существует, мы не можем рассматривать человеческую натуру как нечто беспрельдно пластичное; как нечто готовое приспособиться к любым условиям без развития своей психической изменчивости. Хотя натура человека и является продуктом исторической эволюции, она включает в себя и определенные наследственные механизмы, имеет определенные законы; психология должна эти механизмы и законы раскрыть.

[...] Кроме вопроса о том, какого рода адаптация имеет место в том или ином случае, необходимо ответить и на другие вопросы: что именно заставляет людей приспособляться почти к любым, хоть сколь-нибудь приемлемым условиям жизни и где границы этой приспособляемости? Прежде всего мы обращаем внимание на то, что одни черты человеческой природы являются более гибкими, а другие — менее. Те черты характера, те стремления, которые отличают людей друг от друга, проявляют чрезвычайно широкую эластичность. Дружелюбие или враждебность и разрушительность, жажда власти или стремление к подчинению, отчужденность, тенденция к самовозвеличению, скупость, тяга к чувственным наслаждениям или страх перед ними — все эти и многие другие стремления и страхи, которые можно обнаружить

в человеке, развиваются как реакции на определенные условия жизни. Они достаточно устойчивы; превратившись в черты человеческого характера, они исчезают или трансформируются в другие побуждения с большим трудом. Но эти же черты характера являются гибкими в том смысле, что индивиды, особенно в детстве, развивают ту или иную склонность в соответствии с обстановкой, в которой им приходится жить. Ни одна из таких склонностей не является изначально присущей человеку.

В противовес этим приобретенным потребностям существуют и другие, обусловленные физиологической организацией человека. Утоление голода, жажды, сон и т. д. — все эти потребности действительно внутренне присущи природе человека и властно требуют удовлетворения. Для каждой из них существует определенный порог, за которым неудовлетворенность становится непереносимой; при переходе этого порога стремление к удовлетворению потребности становится всепоглощающим. Физиологически обусловленные потребности можно объединить и определить как потребность самосохранения. Она составляет такую часть натуры человека, которая требует удовлетворения при любых условиях и поэтому является первичным мотивом человеческого поведения. Говоря проще, человек должен иметь возможность спать, есть, пить, защищать себя от врагов и т. д. Чтобы иметь такую возможность, он должен трудиться и создавать все для этого. Однако «труд» — это не абстрактная категория; труд всегда конкретен, это вполне определенная работа в определенной экономической системе. Крепостной крестьянин в феодальном хозяйстве, земледелец в индейском пуэбло, независимый предприниматель в капиталистическом обществе, продавщица универмага, рабочий у конвейера на заводе — эти различные виды деятельности требуют совершенно различных характеров и приводят к различным отношениям с окружающими. Стоит человеку родиться, и он оказывается на уже готовой сцене. Он должен есть и пить, поэтому должен работать; а условия и способы его работы детерминированы тем обществом, в котором он родился. Оба фактора — его потребность жить и социальная система — не могут быть изменены одним, отдельно взятым индивидом; эти факторы и определяют развитие тех его черт, которые имеют большую пластичность.

Физиологические потребности — это не единственная необходимо присущая, императивная часть натуры человека. Есть еще одна,

столь же непреодолимая; она не коренится в физиологических процессах, но составляет самую сущность человеческого бытия — это потребность связи с окружающим миром, потребность избежать одиночества. Чувство полного одиночества ведет к психическому разрушению, так же как физический голод — к смерти. Эта связанность с другими не идентична физическому контакту. Индивид может быть физически одинок, но при этом связан с какими-то идеями, моральными ценностями или хотя бы социальными стандартами — и это дает ему чувство общности и «принадлежности». Вместе с тем индивид может жить среди людей, но при этом испытывать чувство полной изолированности; если это переходит какую-то грань, то возникает умственное расстройство шизофренического типа. Отсутствие связанности с какими-либо ценностями, символами, устоями мы можем назвать моральным одиночеством. И можем утверждать, что моральное одиночество так же непереносимо, как и физическое; более того, физическое одиночество становится невыносимым лишь в том случае, если оно влечет за собой и одиночество моральное.[...]

Важная сторона дела состоит в том, что человек не может жить без какого-то сотрудничества с другими. В любом мыслимом обществе человек должен объединяться с другими, если вообще хочет выжить, либо для защиты от врагов и опасностей природы, либо для того, чтобы иметь возможность трудиться и производить средства к жизни. Даже у Робинзона был свой Пятница, без которого он, наверно, не только в конце концов сошел бы с ума, но и умер. Необходимость в помощи особенно ощутима в раннем детстве. Младенец не в состоянии самостоятельно выполнять важнейшие жизненные функции, поэтому связь с другими людьми — для него вопрос жизни и смерти. Оказаться в одиночестве — это серьезнейшая угроза самому существованию ребенка.

Однако есть еще одна причина, по которой принадлежность к общности становится столь насущно необходимой: это субъективное самосознание. Способность мыслить позволяет человеку — и заставляет его — осознать себя как индивидуальное существо, отдельное от природы и от остальных людей. Как будет показано в следующей главе, степень этого осознания может быть различной, но оно существует всегда. И в результате возникает сугубо человеческая проблема: сознавая свою отдельность, сознавая — пусть даже очень смутно — неизбежность болезней, старости и смерти, человек не может не чувство-

вать, как он незначителен, как мало значит в сравнении с окружающим миром, со всем тем, что не входит в его «я». Если он не принадлежит к какой-то общности, если его жизнь не приобретает какого-то смысла и направленности, то он чувствует себя пылинкой, ощущение собственной ничтожности его подавляет. Человек должен иметь возможность отнести себя к какой-то системе, которая бы направляла его жизнь и придавала ей смысл; в противном случае его переполняют сомнения, которые в конечном счете парализуют его способности действовать, а значит, и жить.

[...] Человеческая натура — это не сумма врожденных, биологически закрепленных побуждений, но и не безжизненный слепок с матрицы социальных условий; это продукт исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами. Натуре человека присущи некоторые неизменные факторы: необходимость удовлетворять физиологические потребности и необходимость избегать морального одиночества. Мы видели, что индивид вынужден принять образ жизни, коренящийся в системе производства и распределения, свойственной каждому данному обществу. В процессе динамической адаптации к этому образу жизни в индивиде развивается ряд мощных стимулов, мотивирующих его чувства и действия. Эти стимулы могут осознаваться индивидом, а могут и не осознаваться, но в обоих случаях они являются сильными факторами его психики и, однажды возникнув, требуют удовлетворения. Стремление к удовлетворению этих новых потребностей побуждает людей к определенным поступкам и таким образом в свою очередь становится активной силой, воздействующей на процесс общественного развития. [...]

[...]...свобода определяет человеческое существование как таковое, а кроме того, ... понятие свободы меняется в зависимости от степени осознания человеком себя самого как независимого и отдельного индивида.

[...] Мы забываем, что проблема свободы является не только количественной, но и качественной. Разумеется, необходимо защищать и отстаивать каждую из уже завоеванных свобод, необходимо их сохранять и развивать. Но вместе с тем необходимо добиться свободы нового типа. Такой свободы, которая позволит нам реализовать свою личность, поверить в себя и в жизнь вообще. [...]

Психологические механизмы [...] — это механизмы избавления, «бегства», возникающие из неуверенного изолированного индивида.

[...] В первую очередь мы займемся таким механизмом бегства от свободы, который состоит в тенденции отказаться от независимости своей личности, слить свое «Я» с кем-нибудь или с чем-нибудь внешним, чтобы таким образом обрести силу, недостающую самому индивиду. Другими словами, индивид ищет новые «вторичные» узы взамен утраченных первичных. Отчетливые формы этого механизма можно найти в стремлениях к подчинению и господству, или — если использовать другую формулировку — в мазохистских и садистских тенденциях, существующих в той или иной степени и у невротиков, и у здоровых людей. [...]

Фрейд был первым, кто попытался дать этому явлению глубокое теоретическое объяснение. Сначала он думал, что садомазохизм является в основе своей явлением сексуальным [...]. В дальнейшем Фрейду стало ясно: значение тех явлений, которые он назвал моральным мазохизмом: стремлений не к физическому, а к душевному страданию. [...] Затем его точка зрения на феномен мазохизма изменилась. Он предположил, что существует биологически обусловленная тенденция к разрушению, которая может быть направлена против других или против самого себя, — так называемый «инстинкт смерти»: — и что мазохизм в основе является следствием этого инстинкта. [...]

Фрейд в течение многих лет почти не уделял внимания явлению несексуальной агрессии; в системе Альфреда Адлера тенденции, о которых мы говорим, заняли центральное место. Однако он рассматривал их не как мазохизм и садизм, а как «чувство неполноценности» и «стремление к власти». Адлер видит лишь рациональную сторону этих явлений. В то время как мы говорим об иррациональной тенденции к самоуничтожению, он считает комплекс неполноценности адекватной реакцией на действительную неполноценность, такую как врожденные недостатки человека или общая слабость ребенка. В то время как мы считаем, что стремление к власти является проявлением иррациональной настроенности управлять другими людьми, он смотрит на это стремление только с рациональной стороны и говорит о нем, как об адекватной реакции, направленной на защиту индивида от опасностей, проистекающих из его неуверенности и неполноценности. [...]

При мазохизме индивид побуждается к действию невыразимым чувством одиночества и ничтожности. Он пытается преодолеть это

чувство, отказываясь от своего Я (в психологическом смысле); для этого он принижает себя, доводит до крайнего ничтожества. Но боль и страдание — это вовсе не то, к чему он стремится; боль и страдание — это цена, он платит ее в неосознанной надежде достичь неосознанной цели. [...]

Приспосабливаясь к ожиданиям окружающих, стараясь не отличаться от него, человек может приглушить свои сомнения по поводу собственной сущности и приобрести какую-то уверенность. Однако, цена за это высока: отказ от своей спонтанности, индивидуальности и свободы. [...]

Современный человек изображает удовлетворение и оптимизм, но в глубине души он несчастен, почти на грани отчаяния. [...]

Что же означает свобода для современного человека? Он стал свободен от внешних оков, мешающих поступать в соответствии с собственными мыслями и желаниями. Он мог бы свободно действовать по своей воле, если бы знал, чего он хочет, что думает и чувствует, но он этого не знает; он приспосабливается к анонимной власти и усваивает такое Я, которое не составляет его сущности. И чем больше он это делает, тем беспомощнее себя чувствует, тем больше ему приходится приспосабливаться. [...]

Мы полагаем, что реализация своего Я достигается не только усилиями мышления, но и путем активного проявления всех его эмоциональных возможностей. Эти возможности есть в каждом человеке, но они становятся реальными лишь в той мере, в какой они проявляются. Иными словами, позитивная свобода состоит в спонтанной активности всей целостной личности человека. [...]

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Когда формируется психоанализ как философское учение и феномен широкой культуры?
2. В чем суть коренной перемены в понимании сознания, произошедшей благодаря творчеству З. Фрейда?
3. В каких произведениях З. Фрейд исследует субъективный мир отдельного человека, проблемы социологии, религии, этики?
4. Назовите самостоятельные ответвления классического психоанализа.

5. Почему концепция К. Юнга называется «аналитической психологией»? С чем это связано?

6. Что называет К. Юнг «архетипами коллективного бессознательного»?

7. В чем К. Юнг усматривает суть «индивидуализации» как способ формирования личности (в отличие от «социализации»)?

8. Какие ценности изучил К.Юнг для анализа «коллективного бессознательного»?

9. Представителем какого направления фрейдизма был Эрих Фромм?

10. Каково главное отличие исследовательских интересов Фрейда и его учеников?

11. Что, по мнению Фромма, является одним из условий свободы?

12. Назовите два способа, по Фромму, реализации человеком своей внутренней свободы.

НЕОПОЗИТИВИЗМ И ПОСТПОЗИТИВИЗМ

Неопозитивизм и постпозитивизм — это качественно особые этапы развития позитивизма, сформировавшегося в XIX в. как направление философской мысли в связи с индустриализацией социальной практики, радикально изменившей место человека в мире. Предмет позитивизма — исследование природы и сущности науки. В XIX веке позитивизм в своей эволюции прошел два этапа: классического позитивизма и махизма .

При всей своей продуктивности махисты не сняли проблему развенчания принципа физикализма как фундамента идеала позитивного научного знания, во весь голос поставившего по сути центральную для научного познания проблему, разрешение которой возможно только в субъект-объектных координатах: что такое научная истина и каковы ее критерии. Разрешение этой проблемы унаследовал третий этап, получивший название неопозитивизма, основные представители которого: английский логик, математик и философ Бертран Рассел (1872–1970), австрийский философ и логик Людвиг Витгенштейн (1889–1951); деятели «Венского кружка», образованного в начале 20-х гг. XX в. и давшего начало «логическому позитивизму», — руководитель Мориц Шлик (1882–1936), Рудольф Карнап (1891–1970) и др.; члены берлинского «Общества научной философии», группы «аналитиков» в Англии, Львовско-Варшавской школы в Польше.

Чисто «логическую» тональность этапу неопозитивизма задает непосредственно Пуанкаре своим принципом конвенционализма. Чтобы понять внутреннюю «кухню» науки и, в частности, разобраться, как могло случиться, что детище классической науки — механическая картина мира выросла, по сути, на ложном основании, развенчанном революционными открытиями конца XIX в., в центр философии науки был поставлен исследователь как чисто логический субъект. Этот этап реализует себя во множестве разнообразных школ и направлений: «логический атолизм», «логический позитивизм», «логический эмпиризм», «лингвистическая философия», «критический рационализм». Предмет философии теперь обосновывается как анализ языка науки и затем расширяется до анализа языка вообще; приходит осознание, что язык — фундамент и «дом» бытия человека в мире как средство конвенции.

Занимаясь анализом языка науки, логические позитивисты вынуждены теперь определяться по поводу соотношения эмпирического и теоретического уровней научного познания, которое поначалу рассматривается как

соотношение видимого и невидимого уровней реальности. В целостном контексте неопозитивизма проблема соотношения двух основных уровней научного познания переводится в плоскость формально логического, логико-математического и, в конечном счете, эпистемологического анализа с сохранением акцентирования внимания на эмпиризме, в котором неопозитивисты по-прежнему видят ключ к пониманию природы науки.

Преодоление кризиса в профессиональном научном сообществе осуществляется посредством поиска критерия истины в новых исторических условиях. Б. Рассел стремился решить эту проблему на путях создания концепции «логического атомизма» как соответствия логической структуры языка онтологической доктрине. Нацеленность на логико-математический анализ языка науки, реализованная британским философом, способствовала выработке критерия истины на этом этапе эволюции позитивизма, но все-таки исключительно на эмпирическом уровне, поскольку при всей широте взглядов Рассела, который не разделял крайности антифилософских установок позитивистов, прежде всего, их физикализм, и был против огульной характеристики проблем традиционной философии как псевдопроблем, признавая за философией самостоятельную духовную силу, он, тем не менее, был солидарен с неопозитивистами, считая важнейшей философской проблемой обоснование научного знания в чувственном опыте субъекта. Признавая реальность лишь за чувственными данными, входящими в состав так называемых «нейтральных» фактов, Рассел пытался снять противопоставление объективного и субъективного существования, т. е. решить проблему, которая пунктирной линией проходит через все рассмотренные этапы позитивизма.

Работы Б. Рассела, особенно те, где им излагается концепция «логического атомизма», «в значительной степени стимулировали» творчество Л. Витгенштейна, по его собственному признанию. «Логико-философский трактат» — эта основная работа австрийского философа, в которой он вслед за Расселом развивает «логический атомизм», написана в афористической форме, но с выстроенной внутренней структурой, содержание которой разворачивается в координатах соотношения «язык — мир»: логическая структура языка идентична бытийственной структуре мира. Однако сам мир — это совокупность не вещей, а «атомарных фактов», которые «предрешаются уже в предмете», поэтому «в логике нет ничего случайного». Объект есть нечто постоянное, а его конфигурация — изменяющееся, образующее атомарный факт. Очевидна сохраняющаяся механистичность мировоззрения

неопозитивистов, что соответствует духу формальной логики и наглядно проявляется в обосновании Витгенштейном тезиса о независимости атомарных фактов друг от друга. Язык в целом, по Витгенштейну, это описание всего, что есть в мире, т. е. всех фактов, и сверх того, это описание возможных фактов. Язык целиком, по убеждению автора, поддается логической формализации. А те предложения, которые нарушают законы логики, или относятся к ненаблюдаемым фактам, т. е. не предрешены в предмете и, соответственно, не являются конфигурацией объекта, бессмысленны. В позитивистском духе к этой области Витгенштейн относит традиционную метафизику.

В целом «Логико-философский трактат», детализирующий «логический атомизм», — это общее концептуальное детище Витгенштейна и Рассела. Он насыщен тезисами по проблеме истинности наших суждений и во многом способствовал тому, что деятели «Венского кружка» — М. Шлик и Р. Карнап вводят принцип верификации (лат. *verus* истинный и *facto* делаю), обосновывающий, что истинным считается знание, которое можно свести к простейшим (атомарным) высказываниям, названным протокольными предложениями и доступным для проверки на опыте с помощью органов чувств. Не будем забывать, что для позитивистов опыт — это упорядоченность наших ощущений. Приняв принцип верификации, ученые действовали по принципу: обжегшись на молоке, дуем на воду, поскольку ведь никто никогда эмпирически не наблюдал неделимые атомы, но на этом строилась вся классическая наука.

Оправившись от кризисного шока периода революционных открытий в науке рубежа XIX–XX вв., сами ученые и философы науки осознают, что теоретическому знанию, т. е. уровню, которого уже достигла классическая наука в лице ньютоновской механики, не достойно опираться на эмпирический критерий истины. В результате английский философ Карл Поппер (1902–1994) вырабатывает принцип фальсификации (лат. *falsus* ложный и *facto* делаю) как теоретический критерий истины. Данный принцип раскрывает, что в науке, как правило, идет борьба нескольких теорий, зачастую прямо противоположных, но равноправных по глубине и степени правдоподобия, поэтому истинным может быть только такое научное положение, которое принципиально фальсифицируемо, т. е. опровержимо. Например, современная наука трактует природу света как квантово-волновую, т. е. свет есть одновременно прерывистое и непрерывное существование материи, что подтверждается технологическим использованием этого природного феномена.

Фактически позитивисты посредством принципа фальсификации переосмыслили принцип антиномичности И. Канта, в соответствии с учением которого антиномия — это два противоположных тезиса об одном и том же, каждый из которых доказывается либо как в равной степени истинный, либо как в равной степени ложный. С помощью своей системы четырех антиномий Кант собственно и проложил философское теоретико-методологическое основание перехода от классической науки, с ее опорой на демокритовский атомизм и принцип механистического детерминизма, к современной науке, которая с трудом поначалу «переварила» принцип структурной неисчерпаемости и до сих пор еще не достаточно освоила принцип диалектического детерминизма. И если бы позитивисты принципиально не отказались от наследия традиционной метафизики, возможно, им удалось бы на рубеже XIX–XX вв. снизить остроту кризисных переживаний ученых, воспитанных на образцах ньютоновской механики. Но история, как известно, не приемлет сослательного наклонения.

По контрасту с аллергией позитивистов на классическую философию, русский ученый — математик и философ Павел Александрович Флоренский (1882–1943) выразил более «экономно» данный критерий истины: истина там, где антиномия, — с прямой отсылкой по поводу вызревания данного принципа в истории классической философии к Гераклиту, Сократу, Кузанскому и, наконец, Канту как автору зрелой концепции антиномичности и введения самой категории «антиномия» в философский обиход.

Сам К. Поппер выводит принцип фальсификации, поднимая тем самым критерий истины на теоретический уровень, посредством испытанной в веках научной стратегии, а именно, методом от противного. Т. е. он, прежде всего, разоблачает неопозитивистов, которые держат науку, уже имеющую исторический опыт построения научной картины мира, что свидетельствует о достигнутом ею теоретическом статусе, по-прежнему в крепких эмпирических объятиях, камуфлируют эту ситуацию логическими одеждами. Поппера не устраивает именно «психологизм» верификации как эмпирического критерия истины и, стремясь преодолеть этот психологизм, он выстраивает фундамент «объективной науки», где критерий истины, в том числе и эмпирического «базиса» науки, находится в теоретической области. По учению Поппера, «базисные высказывания» не могут быть «изолированными, то есть логически не связанными друг с другом», и их следует принимать, не исходя из доверия чувственному опыту, а в результате проверки теорий.

Особая роль творчества К. Поппера в эволюции позитивизма, по-видимому, осознавалась им самим, поскольку он четко обозначил свою концепцию как «критический рационализм»; т. е. ставка на логику в исследовании прироста истинного научного знания объединяет Поппера с неопозитивизмом, но при этом его критицизм направлен против психологизации методологии эмпиризма, чем грешат, с его точки зрения, неопозитивисты и что выражается в их принципе верификации. Эта позиция Поппера по отношению к неопозитивизму как третьему качественно особому этапу развития позитивизма по принципу: «свой среди чужих, и чужой среди своих», — неоднократно выражается в его текстах. Он категорически подчеркивал логическую несовместимость теоретического познания с эмпирической верифицируемостью, но при этом стремился избежать и крайностей теоретизма.

Принцип фальсификации Поппер считает стержневым как для теоретического, так и эмпирического уровней научного познания. Он неоднократно и в разных ракурсах поясняет, что только проверяемость самой теории является лакмусовой бумажкой «объективной» науки. И хотя Поппер упоминает важность применимости теории, но понятия «практика» или, хотя бы, «полезность» не входят в поле рефлексии Поппера, ибо он стремится исследовать прирост истинного научного знания исключительно в парадигме формальной логики, отстаивая в оппозиции по отношению к индукции «дедуктивный метод проверки».

Понимание, что его критика эмпиризма как духа позитивизма не может быть сведена к другой крайности — к теоретизму, а также необходимость именно критически снять достижения своих предшественников, а не критикански их отбрасывать, приводит Поппера к выстраиванию целостного поля науки. Теоретико-методологическим инструментарием осознания внутренней целостности науки у него выступает взаимосвязь субъективного и объективного в динамике прироста научного знания. Теоретико-методологическим стержнем этой концепции, как и ранней концепции критического рационализма выступает проблема соотношения субъективной и объективной реальности в структурной динамике бытия, складывающейся из 1) мира физических объектов и состояний; 2) мира психических и ментальных состояний сознания; 3) мира объективного знания, т. е. содержания научных гипотез, литературных произведений и других, порождаемых психическим миром и не зависящих от субъективного восприятия объектов. Обозначенная проблема разрабатывается Поппером антидиалектически, поскольку сама

взаимосвязь второго и третьего миров не раскрывается. Стремление избежать позиции субъективизма в своей концепции приводит Поппера к противоположной крайности, а именно, к абсолютизации «объективности и автономии третьего мира» и в целом к «эпистемологии без познающего субъекта».

В контексте позитивизма произошел отказ от использования в логике научного исследования категории «истина» как метафизического понятия, заменой которого становится концепт «правдоподобности» научной теории. Однако Поппер активно использует категорию «истина», но в контексте фаллибилизма — учения о погрешимости, в котором дается антиномичная оценка релятивизму, получившему на этапе неклассической науки, да и в современной культуре в целом, мощную идейную подпитку. Одно из средств нейтрализации релятивизма в научном исследовании заключается в выработанном на втором этапе позитивизма принципе конвенционализма, который так же оценивается Поппером антиномично. Конвенционализм, развиваемый Поппером, строится на сингулярных «базовых предложениях», принимаемых «как результат решения или соглашения». В результате наука предстает как игра, осуществляемая в соответствии с принятыми в научном сообществе методологическими правилами, поскольку, согласно Попперу, всякое научное знание носит гипотетический характер, подвержено неизбежным ошибкам (фаллибилизм) и не может быть окончательно подтверждено, но зато благодаря критическому рационализму, основанному на принципе фальсификации, способно избавляться от ложных положений.

Относительно эпистемологического эволюционизма К. Поппера, следует, к сожалению, констатировать биологизаторский характер этой концепции, поскольку для обоснования существования трех миров он проводит прямую параллель между биологическими и интеллектуальными процессами, завершая целостную картину роста научного знания по аналогии с биологической эволюцией, механизм которой он сводит к приспособительным реакциям. Биологизаторская редукция в исследовании научного познания приводит Поппера к обоснованию в качестве основного метода научного познания — метод проб и ошибок, который классическая наука в силу достигнутой ею зрелости считала «обезьяним методом».

Таким образом, К. Поппер завершает разработку проблемы критериев истины научного познания и переключает внимание позитивистов на целостный анализ его исторической эволюции, прокладывая тем самым переход к четвертому этапу, названному постпозитивизмом и сформирова-

ровавшемуся во второй половине XX в. Основные представители данного этапа: Томас Кун (1927–1996), Имре Лакатос (1922–1974), Пауль Фейерабенд (1924–1997). Во многом под влиянием идей К. Поппера они развивают методологические основания науки как целостного и исторически изменяющегося феномена.

Т. Кун в своей работе «Структура научных революций» раскрывает историю науки в целом как чередование этапов «нормальной науки» и научных революций, сущность которых заключается в смене научных парадигм. Состоявшиеся научные достижения, задающие содержательную направленность деятельности ученых этапа «нормальной науки», выступают как своего рода конвенциональное соглашение относительно парадигмальности знания, общепризнанного в этот период и задающего образцово показательные алгоритмы деятельности социального субъекта во всех сферах культуры. Процессуальность этих периодов истории науки состоит в «решении головоломок», что в конце концов порождает «экстраординарные проблемы», знаменующие начало научной революции. При этом Кун сознательно оставляет проблему социальной детерминации развития науки за скобками.

Революции в науке могут быть большими и малыми, по мысли Куна. Однако при всей вариативности научных революций они имеют некий инвариант, проистекающий из их идентичной сущности, который раскрывается Куном как их структура. Первый структурный элемент — аномалия, которая выявляется только на фоне парадигмы. Появление аномалии провоцирует появление новой теории, чему предшествует формирование кризисной ситуации внутри «нормальной науки». Переход к кризисному состоянию раскрывается Куном как «период экстраординарной науки», когда парадигма еще сохраняется, но все в большей степени подвергается сомнению, что стимулирует обращение ученых к философскому анализу как фундаментальному основанию разрешения возникающих загадок — противоречий. Смена парадигмы — это и есть научная революция, представляющая собой прерыв постепенности в кумулятивном процессе прироста научных знаний как своеобразный качественный скачок. Раскрывая историю науки как движение к истине, Кун учитывает роль принципов верификации и фальсификации в условиях революционно-кризисных переживаний ученых, но при этом расширяет поиск критериев истины, включая «эстетические данные» и ценности «конкурирующих стандартов».

Значимость парадигмальной концепции Куна выходит за рамки анализа собственно процесса роста научного познания, поскольку, во-первых,

революции в науке приводят к принципиальному изменению взгляда человека на мир; и, во-вторых, наука, достигшая классической зрелости, что выражается в построении теоретической конкретно-научной картины мира, и синергично взаимодействуя с философской картиной мира, вырабатывает оптимальный алгоритм жизнедеятельности человека во всех сферах культуры. Концепция парадигмы Т. Куна — важная веха на пути решения проблемы внутреннего единства социальной практики в каждую конкретную эпоху. Актуализация парадигмального характера деятельности человека как результат синергии философской и научной картины мира, начиная с эпохи Нового времени, дает основание для наиболее глубокого понимания парадигмы: это разработанный профессиональным научным сообществом оптимальный алгоритм деятельности социального субъекта в конкретно исторических условиях, реализуемый им с определенной степенью погрешности во всех сферах культуры. Механистическая парадигма выступила настолько мощной, внутренне объединяющей все сферы жизни общества стратегией, что это привело к промышленной революции как впечатляющему историческому результату, детерминировавшему глобализацию человеческой деятельности.

Сегодня осваивается диалектичность парадигмы, ее внутренняя противоречивость: с одной стороны, важно использовать оптимальность парадигмы в конкретно-исторических условиях, но, с другой стороны, опасно впасть в «парадигмальный паралич». В связи с чем возрастает роль субъективного фактора истории как свободной целенаправленной деятельности социального субъекта, соединяющей теоретическую и практическую стороны общественного развития. Так, например, руководители швейцарской часовой индустрии, производящей механические часы, в 60-х гг. XX в. оказались слепы по отношению к новой кварцевой технологии, предложенной их же соотечественниками, в результате в этой индустрии наступил кризисный период массового сокращения рабочих мест и отставания от японской и американской часовой индустрии, оперативно внедрившей новую технологию. Таким образом, с одной стороны, для научного работника в своей профессиональной сфере, как и для социального субъекта в любой сфере, важно владеть современной парадигмой, но, с другой стороны, опасно парадигмально догматизироваться, не овладевая диалектической чуткостью к динамике смены парадигм в условиях ускорения темпов исторического развития. Сам Т. Кун очевидно был открыт для критики и развития его историко-методологической

концепции, о чем свидетельствуют его слова в адрес И. Лакатоса — талантливое критика-единомышленника.

И. Лакатос, выступая автором теории и методологии научно-исследовательских программ, развивает свою концепцию посредством продуктивной критики идей К. Поппера и Т. Куна и теперь уже напрямую апеллирует к философии. Для обоснования собственной концепции методологии научно-исследовательских программ Лакатос сравнивает современные ему методологические концепции, позиционируемые как «логики открытия»: индуктивизм, конвенционализм и методологический фальсификационизм. Их сравнение осуществляется в контексте нового дискурса, заданного Лакатосом и нацеленного на соотношение «внутренней» и «внешней» истории науки, вводя таким образом проблему, широко ныне известную как соотношение интернализма и экстернализма в истории науки. Лакатос со всей «научной честностью», вопрос о которой он ставит в своей концепции, распрощался с заблуждениями позитивизма в отношении к метафизике, свойственными первым этапам его развития. В сравнении с индуктивизмом и конвенционализмом, по убеждению Лакатоса, именно фальсификационизм выступает «логически безупречным», хотя и «сталкивается со своими собственными эпистемологическими трудностями», поскольку ищет «смелых» фальсифицируемых теорий и «великих отрицательных решающих экспериментов», что образует стержень «рациональной реконструкции развития научного знания».

Проблема взаимосвязи внутренней и внешней истории науки как соотношения рационально-объективного, с одной стороны, и иррационально-субъективного, с другой, составляет стержень целостного содержания концепции методологии научно-исследовательских программ, в рамках которой, по убеждению Лакатоса, только и можно удовлетворительно обсуждать «центральные проблемы логики открытия». Исследовательская программа — это «последовательность теорий», структура которой складывается из методологических правил «отрицательной» и «положительной эвристики». Модель исследовательской программы представляется сферичной, поскольку ее содержание имеет центр в форме конвенционально принятого «жесткого ядра», содержащего, прежде всего, метафизическую установку, которая влияет на конвенциональное решение не независимо от того, осознает сам исследователь это влияние или нет. Таким образом, позитивизм, реагируя на историческую потребность индустриальной и постиндустриальной эпохи интенсивно развивать самосознание науки в соответствии с ее

принципиально новой ролью и возрастающей социальной ответственностью, осуществил серьезную, глубинно содержательную эволюцию в предельных координатах: от отрицания продуктивной мировоззренческо-методологической роли классической философии, т. е. метафизики, до понимания ее определяющего влияния на науку.

В отличие от концепции парадигмы Т. Куна в исследовательской программе И. Лакатоса нет аномалии, а позитивная эвристика диктует ученому выбор проблем. В отличие от «наивного фальсификационизма» Поппера не разрозненная «цепь предположений и опровержений», а поступательно преемственное развитие исследовательской программы посредством динамики взаимодействия положительной и отрицательной эвристики определяет прогресс науки под определяющим влиянием метафизики на науку. Вместо попперовской методологии «проб и ошибок» Лакатос обоснованно предлагает методологию, основанную на «заранее разработанном плане».

Последовательная рефлексия методологии прироста научного знания, осуществленная в процессе эволюции позитивизма и доведенная в максимальной степени до рационализации алгоритма исследовательского процесса, актуализировала потребность в осознании творческого характера научной деятельности и взаимной обусловленности науки с иными элементами духовной культуры. Сущность творчества иррациональна. В силу диалектической логики духовно-интеллектуального развития социального субъекта максимальная рационализация его деятельности смещает концентрацию его внимания к противоположному полюсу. И даже наука, необходимый атрибут которой заключается в теоретичности, не составляет исключения для проявления данной диалектической закономерности. В истории позитивизма она воплотилась в разработке П. Фейерабенда концепции «эпистемологического анархизма».

В противоречивом сотворчестве с Поппером и Лакатосом и исходя из фальсификационизма, Фейерабенд обосновывает методологический принцип пролиферации (размножения) теорий, в соответствии с которым выработка альтернативных теорий способствует их взаимной критике и ускоряет развитие науки. Пролиферация, по мысли Фейерабенда, обуславливает плюрализм в методологии научного познания, снимая ограничения, накладываемые правилами любой единственно принятой методологии. Поэтому каждая теория формирует свой собственный язык и складывается несоизмеримость конкурирующих и сменяющих друг друга альтернативных теорий. В результате пролиферация и несоизмеримость теорий создают платформу для анархизма, когда любой ученый

может творить, не считаясь ни с какими нормами, регламентирующими научную деятельность.

Более того, Фейерабенд идет дальше. Стремясь преодолеть дух сциентизма, нацеленный на утверждение монополизма науки не только на истину, но и на конструктивное преобразование действительности, он утверждает равноправие множества типов познания, раскрывая относительность границ между наукой, религией, мифом, искусством и т. п. Подкрепляя свою концепцию «эпистемологического анархизма» социологическими выкладками в работе «Наука в свободном обществе» (1978 г.), Фейерабенд обосновывает равноправность всех идеологий и традиций, а также необходимость отделения науки по аналогии с церковью от государства. После выхода в 1975 г. его книги «Против метода. Очерк анархистской теории познания» началось победное шествие постмодернизма, провозгласившего полный релятивизм и равноправие всех когнитивных практик — науки, религии, магии и т. п.

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Витгенштейн Л.И. *Логико-философский трактат*. М.: АСТ, 2018. 159 с.

Карнап Р. *Философские основания физики. Введение в философию науки*. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. 385 с.

Кун Т. *Структура научных революций*: Пер. с англ.; Сост. В.Ю. Кузнецов. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2001. 605 с.

Лакатос И. *Избранные произведения по философии и методологии науки*. М., 2008. 475 с.

Поппер К. *Логика научного исследования*: Пер. с англ. / Под общ. ред. В.Н. Чадовского. М.Республика, 2005. 446 с.

Рассел Б. *Избранные труды*. Новосибирск, 2009. 257 с.

Фейерабенд П. *Избранные труды по методологии науки*: Перевод с англ. и нем. А. Л. Никифорова; Общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского. М.: Прогресс, 1986. 542 с.

Из работы Б. Рассела «Философия логического атомизма»

[...] Причина, по которой я называю свою доктрину логическим атомизмом, состоит в том, что атомы, которые я хочу получить как конечный результат анализа, являются логическими, а не физическими. [...]

Из работы Л.И. Витгенштейна «Логико-философский трактат»

[...] Если я знаю объект, то я также знаю все возможности его вхождения в атомарные факты [...]

[...] Большинство предложений и вопросов, высказанных по поводу философских проблем, не ложны, а бессмысленны. Поэтому мы вообще не можем отвечать на такого рода вопросы, мы можем только установить их бессмысленность [...]

[...] Механика есть попытка построить по единому плану все истинные предложения, в которых мы нуждаемся для описания мира [...]

***Из работы Р. Карнапа «Философские основания физики.
Введение в философию науки»***

[...] Различие между наблюдаемым и ненаблюдаемым состоит в степени. Мы можем с помощью эмпирической процедуры дать явное определение такому понятию, как длина, потому что ее можно легко и непосредственно измерить, и маловероятно, чтобы оно могло быть видоизменено новыми наблюдениями. Но было необдуманно искать столь сильные правила соответствия, которые бы явным образом определяли «электрон». Понятие «электрона» настолько далеко от непосредственных простых наблюдений, что лучше всего сохранить его в виде теоретического термина, допускающего модификацию благодаря новым наблюдениям [...]

Из работы К. Поппера «Логика научного исследования»

[...] С моей точки зрения, индукции вообще не существует (в сноске: «Я отрицаю... существование индуктивных процедур и «индуктивных выводов»»). Поэтому выведение теорий из сингулярных высказываний, «верифицированных опытом» (чтобы это ни означало), логически недопустимо. Следовательно, теории никогда эмпирически не верифицируемы. [...]

[...] Я, конечно, признаю некоторую систему эмпирической или научной, только в том случае, если имеется возможность ее опытной проверки. [...] Не верифицируемость, а фальсифицируемость системы следует рассматривать в качестве критерия демаркации. Это означает, что мы не должны требовать возможности выделить некоторую на-

учную систему раз и навсегда в положительном смысле, но обязаны потребовать, чтобы она имела такую логическую форму, которая позволяла бы посредством эмпирических проверок выделить ее в отрицательном смысле: эмпирическая система должна допускать опровержение опытом. [...]

[...] В ходе проверки теорий, в ходе формулировки поисковых вопросов об этих теориях следует отвечать принятием тех или иных базисных высказываний [...] ...Базисные высказывания не оправдываются нашим чувственным опытом, но они — с логической точки зрения — принимаются посредством некоторого акта, волевого решения [...]

[...] Мы выбираем ту теорию, которая наилучшим образом поддерживает конкуренцию с другими теориями, которая в ходе естественного отбора оказывается наиболее пригодной к выживанию... Теория есть инструмент, проверка которого осуществляется в ходе его применения и о пригодности которого мы судим по результатам таких применений [...]

[...] Если принятое базисное высказывание противоречит некоторой теории, то мы считаем, что это дает нам достаточные основания для фальсификации теории только в том случае, если оно в то же время подкрепляет фальсифицирующую теорию. [...]

[...] Я принимаю реалистскую и объективную точку зрения: восприятие в качестве «базиса» я пытаюсь заменить критической проверкой [...]

[...] Слова «объективный» и «субъективный» являются философскими терминами, обремененными тяжелым наследием противоречивых способов использования, нескончаемых и безрезультатных дискуссий. Мой способ использования терминов «объективный» и «субъективный» весьма напоминают кантовский. Кант использует слово «объективный» для того, чтобы указать, что научное знание должно допускать «оправдание», независимое от чьей-либо прихоти. Оправдание, по Канту, «объективно», если оно в принципе может быть проверено и понято любым человеком. Кант пишет: «Если суждение значимо для каждого, кто только обладает разумом, то оно имеет объективно достаточное основание». Я считаю, что теории никогда не могут быть полностью оправданы и верифицированы, но тем не менее они проверяемы. Следовательно, я буду полагать, что объективность научных высказываний основана на возможности их интерсубъективной проверки. Слово «субъективный» применяется Кантом к нашему

чувству субъективной уверенности, которая может изменяться по степени. Исследование происхождения этого чувства представляет собой дело психологии. Уверенность, к примеру, может возникать «согласно законам ассоциации». Объективные основания также могут служить «субъективными причинами суждения», поскольку мы можем раздумывать об этих основаниях и в конце концов убедиться в их неоспоримости. Кант, пожалуй, был первым мыслителем, осознавшим, что объективность научных высказываний тесно связана с построением теорий, то есть с использованием гипотез и универсальных высказываний. Только тогда, когда некоторые события повторяются в соответствии с некоторыми правилами и регулярностями (как в случае воспроизводимых экспериментов), наши наблюдения в принципе могут быть проверены каждым человеком. Даже наши собственные наблюдения мы не принимаем всерьез и не приписываем им статус научных наблюдений до тех пор, пока не повторим и тем самым не проверим их. Только в результате подобных повторений мы можем убедить себя в том, что имеем дело не с простым «совпадением», а с событиями, которые вследствие их регулярности и воспроизводимости являются в принципе интересубъективно проверяемыми. [...]

[...] Люди подвержены ошибкам, и достоверность не является прерогативой человечества (как и знание, обладающее высокой вероятностью...) [...] все наше познание представляет собой догадки, часть из которых выдерживают серьезные проверки. [...]

[...] Методологические правила рассматриваются мною как конвенции. Их можно описать в виде правил игры, характерной для эмпирической науки, которые отличаются от правил чистой логики примерно в той же степени, в какой правила игры в шахматы отличаются от правил логики (вряд ли кто-либо согласился считать правила шахматной игры частью чистой логики). [...]

[...] Философия конвенционализма заслуживает большого уважения за то, что она помогла прояснить отношения между теорией и экспериментом [...] конвенционалисты в отличие от индуктивистов осознали важность той роли, которую играют в проведении и интерпретации научных экспериментов наши действия и операции, планируемые в соответствии с принятыми нами соглашениями и дедуктивными рассуждениями [...]

[...] Мы имеем дело с унаследованными структурами, которые передаются при помощи инструкций, то есть посредством генетиче-

ского кода или традиции; на всех трех уровнях новые структуры и новые инструкции возникают в результате пробных изменений, идущих изнутри данной структуры, то есть посредством предварительных проб, подвергшихся естественному отбору, или процедур устранения ошибок. [...]

Из работы Т. Куна «Структура научных революций»

[...] «Нормальная наука» означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшего действия. [...]

[...] Парадигмы зрелого научного сообщества могут быть определены сравнительно легко [...] определение парадигм, разделяемых всеми членами сообщества, еще не означает общих для них правил. [...] отсутствие стандартной интерпретации или общепринятой редукции к правилам не будет препятствовать парадигме направлять исследование [...] парадигмы направляют научное исследование как благодаря непосредственному моделированию, так и с помощью абстрагированных их правил. [...]

[...] Революции в науке могут быть большими и малыми ...некоторые революции затрагивают только членов узкой профессиональной подгруппы и ... для таких подгрупп даже открытие нового и неожиданного явления может быть революционным. [...]

[...] аномалия появляется только на фоне парадигмы. Чем более точна и развита парадигма, тем более чувствительным индикатором она выступает для обнаружения аномалии, что тем самым приводит к изменению в парадигме. [...] тот факт, что важные научные новшества так часто предлагались в одно и то же время несколькими лабораториями, указывает на в значительной мере традиционную природу нормальной науки и на полноту, с которой эта традиционность последовательно подготавливает путь к собственному изменению. [...]

[...] Далеко не случайно, ... появлению физики Ньютона в XVII веке, а теории относительности и квантовой механики в XX веке предшествовали и сопутствовали фундаментальные философские исследования современной им научной традиции. [...]

[...] Почти всегда люди, которые успешно осуществляют фундаментальную разработку новой парадигмы, были либо очень молодыми,

либо новичками в той области, парадигму которой они преобразовали. [...] решение отказаться от парадигмы всегда одновременно есть решение принять другую парадигму, а приговор, приводящий к такому решению, включает как сопоставление обеих парадигм с природой, так и сравнение парадигм друг с другом. [...] суть этого процесса состоит в соединении верификационных и фальсификационных тенденций, в котором вероятностное сравнение теорий играет центральную роль. [...]

[...] Изменения парадигм ведут за собой ученых и студентов и приводят их все ближе и ближе к истине. [...]

[...] Даже сегодня общая теория относительности Эйнштейна действует притягательно главным образом благодаря своим эстетическим данным. [...] Но это не предполагает, что триумф новой парадигмы приходит в конце концов благодаря некоему мистическому влиянию новой эстетики. Наоборот, очень немногие исследователи порывают с традицией исключительно из этих соображений. [...]

[...] Хотя историк всегда может найти последователей того или иного первооткрывателя, ... которые вели себя неразумно, ибо противились новому слишком долго, он не сможет указать тот рубеж, с которого сопротивление становится нелогичным и ненаучным. Самое большее, что он, возможно, скажет, — это то, что человек, который продолжает сопротивляться после того, как вся его профессиональная группа перешла к новой парадигме, *ipso facto* перестал быть ученым. [...]

[...] Я пришел к выводу, что не встречал статей по вопросам научного метода, в которых были бы выражены взгляды, так тесно смыкающиеся с моими взглядами. Это открытие было для меня большой поддержкой, так как означало, что теперь я не буду столь одинок в области методологии, как это было раньше. ... Однако, хотя мое согласие с Лакатосом и очень велико, все-таки оно не является полным. [...]

Из работы И. Лакатоса

«История науки и ее рациональные реконструкции»

[...] Философия науки вырабатывает нормативную методологию, на основе которой историк реконструирует “внутреннюю историю” и тем самым дает рациональное объяснение роста объективного знания. [...]

[...] Историк-индуктивист признает только два вида подлинно научных открытий: суждения о твердо установленных фактах и индуктивные обобщения. Они, и только они, составляют, по его мнению, спинной хребет внутренней истории науки. [...]

[...] Если конвенционалист не хочет отказаться от той идеи, что рост “фактуальной” науки имеет некоторое отношение к объективной, фактуальной истине, то в этом случае он должен выдумать некий метафизический принцип, которому должны удовлетворять его правила научной игры. Если же он не сделает этого, ему не удастся избежать скептицизма или по крайней мере одной из радикальных форм инструментализма [...] попперовская теория истинного содержания, правдоподобности и подтверждения является базисом философски корректного варианта конвенционализма. [...]

[...] Для историка-фальсификациониста особую проблему представляет “ложное сознание” — “ложное”, конечно, с точки зрения его теории рациональности. Почему, например, некоторые ученые считают решающие эксперименты скорее позитивными и верифицирующими, чем негативными и фальсифицирующими? Для решения этих проблем именно фальсификационист Поппер разработал — лучше, чем кто-либо до него, — концепцию о расхождении объективного знания (в его “третьем мире”) с искаженными отображениями этого знания в индивидуальном сознании. Тем самым он открыл путь для проведения моего различия между внутренней и внешней историей. [...]

[...] Для фальсификационизма неопровержимая “метафизика” имеет лишь внешнее интеллектуальное влияние; согласно же моему подходу, она представляет собой существенную часть рациональной реконструкции науки. [...]

[...] Рациональная реконструкция, или внутренняя история, является первичной, а внешняя история — лишь вторичной, так как наиболее важные проблемы внешней истории определяются внутренней историей [...]

[...] Именно ряд или последовательность теорий, связанных замечательной непрерывностью, позволяющей называть этот ряд исследовательской программой [...]

[...] Если историю науки понимают как историю конкурирующих исследовательских программ, то большинство одновременных открытий — теоретических или фактуальных — объясняются тем, что

исследовательские программы являются общим достоянием и в различных уголках мира многие люди работают по этим программам, не подозревая о существовании друг друга. [...]

[...] Методологические правила, часть из них—это правила, указывающие каких путей исследования нужно избегать (отрицательная эвристика), другая часть—это правила, указывающие, какие пути надо избирать и как по ним идти (положительная эвристика). [...] когда активная сила позитивной эвристики ослабевает, аномалиям может быть уделено большее внимание. [...]

[...] Догматическая установка науки, которой объясняются ее стабильные периоды, взята Куном как главная особенность “нормальной науки”. Концептуальный каркас, в рамках которого Кун пытается объяснить непрерывность научного развития, заимствован из социальной психологии; я же предпочитаю нормативный подход к эпистемологии. Я смотрю на непрерывность науки сквозь “попперовские очки”. Поэтому там, где Кун видит “парадигмы”, я вижу еще и рациональные “исследовательские программы”. [...]

Из работы П. Фейерабенда

«Против методологического принуждения»

ВВЕДЕНИЕ

Наука и порядок

Порядок в наши дни есть обычно

там, где ничего нет.

Он указывает на бедность.

Бертольт Брехт

Наука представляет собой по сути анархистское предприятие: теоретический анархизм более гуманен и прогрессивен, чем его альтернативы, опирающиеся на закон и порядок.

Данное сочинение написано в убеждении, что, хотя анархизм, быть может, не самая привлекательная политическая философия, он, безусловно, необходим как эпистемологии, так и философии науки.

Основания этому найти нетрудно.

«История вообще, история революций в частности, всегда богаче содержанием, разнообразнее, разностороннее, живее, “хитрее”», чем могут вообразить себе даже самые лучшие историки и методологи .

История полна «случайностей и неожиданностей», демонстрируя нам «сложность социальных изменений и непредсказуемость отдаленных последствий любого действия или решения человека». Можем ли мы на самом деле верить в то, что наивные и шаткие правила, которыми руководствуются методологи, способны охватить эту «паутину взаимодействий»? И не очевидно ли, что успешное соучастие в процессе такого рода возможно лишь для крайнего оппортуниста, который не связан никакой частной философией и пользуется любым подходящим к случаю методом?

Именно к такому выводу должен прийти знающий и вдумчивый наблюдатель. «Отсюда, — продолжает В. И. Ленин, — вытекают два очень важных практических вывода: первый, что революционный класс для осуществления своей задачи должен уметь овладеть всеми, без малейшего изъятия, формами или сторонами общественной деятельности ... второй, что революционный класс должен быть готов к самой быстрой и неожиданной смене одной формы другою». «Внешние условия, — пишет Эйнштейн, — которые [для ученого П. Ф.] установлены фактами опыта, не позволяют ему при построении концептуального мира чрезмерно строго придерживаться какой-то одной эпистемологической системы. Поэтому последовательному эпистемологу ученый должен казаться чем-то вроде недобросовестного оппортуниста...». Сложная обстановка, складывающаяся в результате неожиданных и непредсказуемых изменений, требует разнообразных действий и отвергает анализ, опирающийся на правила, которые установлены заранее без учета постоянно изменяющихся условий истории.

Конечно, можно упростить обстановку, в которой работает ученый, посредством упрощения главных действующих лиц. В конце концов, история науки вовсе не складывается только из фактов и выведенных заключений. Она включает в себя также идеи, интерпретации фактов, проблемы, создаваемые соперничающими интерпретациями, ошибки и т. п. При более тщательном анализе мы обнаружим, что наука вообще не знает «голых фактов», а те «факты», которые включены в наше познание, уже рассмотрены определенным образом и, следовательно, существенно концептуализированы. Если это так, то история науки должна быть столь же сложной, хаотичной, полной ошибок и разнообразия, как и те идеи, которые она содержит. В свою очередь эти идеи должны быть столь же сложными, хаотичными, полными ошибок и разнообразия, как и мышление тех, кто их

выдумал. Напротив, небольшая «промывка мозгов» может заставить нас сделать историю науки беднее, проще, однообразнее, изобразить ее более «объективной», более доступной для осмысления на базе строгих и неизменных правил.

Известное нам сегодня научное образование преследует именно эту цель. Оно упрощает «науку», упрощая ее составные элементы. Сначала определяется область исследования. Она отделяется от остальной истории (физика, например, отделяется от метафизики и теологии), задается ее собственная «логика». Полное овладение такой «логикой» оказывается необходимым условием для работы в данной области: она делает действия исследователей более единообразными и вместе с тем стандартизирует большие отрезки исторического процесса. Возникают устойчивые «факты», которые сохраняются, несмотря на все изменения истории. Существенная часть умения создавать такие факты состоит, по-видимому, в подавлении интуиции, которая может привести к размыванию установленных границ. Например, религия человека, его метафизика или его чувство юмора (естественное чувство юмора, не вымученная чаще всего желчная профессиональная ироничность) не должны иметь никакой связи с его научной деятельностью; Его воображение ограничено, даже язык не является его собственным. Это в свою очередь находит отражение в природе научных «фактов», которые воспринимаются как независимые от мнений, веры и основ культуры.

Таким образом, можно создать традицию, которая будет поддерживаться с помощью строгих правил и до некоторой степени станет успешной. Но желательно ли поддерживать такую традицию и исключать все остальное? Должны ли мы передать ей все права в области познания, так что любой результат, полученный каким-либо другим методом, следует сразу же отбросить? Именно этот вопрос я намерен обсудить в настоящей работе. Моим ответом на него будет твердое и решительное «нет!».

Для такого ответа есть два основания. Первое заключается в том, что мир, который мы хотим исследовать, представляет собой в значительной степени неизвестную сущность. Поэтому мы должны держать свои глаза открытыми и не ограничивать себя заранее. Одни эпистемологические предписания могут показаться блестящими в сравнении с другими эпистемологическими предписаниями или принципами, однако кто может гарантировать, что они указывают наилучший путь к открытию подлинно глубоких секретов природы, а не нескольких изолированных

«фактов»? Второе основание состоит в том, что описанное выше научное образование (как оно осуществляется в наших школах) несовместимо с позицией гуманизма. Оно вступает в противоречие с «бережным отношением к индивидуальности, которое только может создать все-сторонне развитого человека». Оно «калечит, как китайки калечат свои ноги, зажимая в тиски каждую часть человеческой природы, которая хоть сколько-нибудь выделяется», и формирует человека, исходя из того идеала рациональности, который случайно оказался модным в науке или в философии науки. Стремление увеличить свободу, жить полной, настоящей жизнью и соответствующее стремление раскрыть секреты природы человеческого бытия приводят, следовательно, к отрицанию всяких универсальных стандартов косных традиций. (Естественно, что это приводит к отрицанию значительной части современной науки).

Просто удивительно, насколько профессиональные анархисты не замечают нелепого эффекта «законов разума», или законов научной практики. Выступая против ограничений любого рода за свободное развитие индивида, не стесненное какими-либо законами, обязанностями или обязательствами, они, тем не менее, безропотно принимают все те строгие рамки, которые ученые и логики накладывают на научное исследование и любой вид познавательной деятельности. Законы научного метода или же то, что отдельные авторы считают законами научного метода, иногда проникают даже в сам анархизм. «Анархизм есть мир понятий, опирающийся на механистическое объяснение всех феноменов, — писал Кропоткин. — Его метод исследования есть метод точного естествознания... метод индукции и дедукции». «Отнюдь не очевидно, — пишет современный «радикальный» профессор из Колумбии, — что научное исследование требует абсолютной свободы слова и дискуссий. Практика скорее показывает, что определенного рода несвобода не препятствует развитию науки...»

Разумеется, есть люди, которым это «не очевидно». Поэтому мы начнем с рассмотрения основ анархистской методологии соответствующей анархистской науке. Не следует опасаться, что уменьшение интереса к закону и порядку в науке и обществе, характерное для анархизма этого рода, приведет хаосу. Нервная система людей для этого слишком хорошо организована. Конечно, может прийти час, когда разуму будет необходимо предоставить временное преобладание и когда он будет мудро защищать свои правила, отставив в сторону все остальное. Однако, на мой взгляд, пока этот час еще не настал. [...]

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Как расширяется предмет позитивизма на этапе неопозитивизма?
2. В чем заключается смысл концепции «логического атомизма» Б. Рассела?
3. Почему в соответствии с концепцией Л. Витгенштейна «в логике нет ничего случайного»?
4. Как Б. Рассел и Л. Витгенштейн относились к метафизике в статусе традиционной философии?
5. Какая центральная проблема решается на этапе неопозитивизма?
6. Раскройте содержание принципа верификации. Кто его авторы?
7. Раскройте содержание принципа фальсификации. Кто его автор?
8. Кто из отечественных мыслителей выразил сущность принципа фальсификации более «экономно» и как это ему удалось?
9. В чем заключается специфика концептуальной позиции К. Поппера в эволюции позитивизма XX века?
10. Как оформляется предмет позитивизма на этапе постпозитивизма?
11. В чем состоит сущность и структура научной революции в соответствии с учением Т. Куна?
12. Что такое научная парадигма?
13. Раскройте содержание концепции «научно-исследовательских программ» И. Лакатоса.
14. Чем обусловлен и в чем заключается анархистский бунт П. Фейерабенда в эволюции позитивизма?

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Экзистенциализм — (от позднелат. *exsistentia* — существование) — или философия существования — направление современной западной философии, возникшее в первой половине (30-е — 40-е годы) XX века в Германии, Франции, России и Италии как иррационально-религиозная альтернатива философии позитивизма, рационализма и панлогизма XIX — нач. XX веков. Важнейшими социально-историческими условиями и событиями, оказавшими определяющими влияние на формирование и становление этого направления стали Первая мировая война, революции в Европе, «восстание масс» и порожденный всем этим глубочайший кризис основ экономической, политической, психологической и культурной жизни западного человека. Более того, формирование и реализация в первой половине XX века человеконенавистнических идеологий, с их тоталитарно-мобилизационными, основанными на насилии и репрессиях, методами управления, привели к небывалым в истории человечества «рукотворным» массовым жертвам и, как следствие, к чрезвычайному обесценению человеческой жизни, пониманию ее хрупкости и эфемерности. Все это, а также тотальная атеизация и секуляризация общества заставили философию и искусство по-новому взглянуть и переосмыслить проблему Ничто, смерти, одиночества, ужаса и абсурдности бытия. Таким образом, экзистенциализм это крайне пессимистическая философия, «философия кризиса», общей фундаментальной темой которой стало трагическое, непосредственно-переживаемое конечное существование — жизнь человека, порождающее целый комплекс принципиально новых «пост-, не-классических» социальных, психологических и нравственных проблем.

Идейные основы этого направления были заложены в философии и искусстве XIX века, во-первых, эстетикой романтизма, и прежде всего, немецкими поэтами-романтиками Фр. Гёльдерлином (1770—1843) и Новалисом (Фр. фон Гарденбергом) (1772—1801), во-вторых — иррациональной, философско-религиозной диалектикой «или-или», «страха и трепета», «отчаяния» и «болезни к смерти» С. Кьеркегора (1813—1855), предложившего сам термин «экзистенция», в-третьих — волюнтаризмом и пониманием как переживанием в «философии жизни» А. Шопенгауэра (1788—1860), Фр. Ницше (1844—1900) и В. Дильтея (1833—1911), и в-четвертых, религиозно-философскими размышлениями и выводами Ф.М. Достоевского (1821—1881).

В начале XX века определяющее влияние на становление и развитие экзистенциализма оказала феноменология Э. Гуссерля (1859–1938), философская антропология М. Шелера (1874–1928) и, отчасти, эволюционный интуитивизм А. Бергсона (1859–1941).

Основателями и главными представители экзистенциализма XX века были: в Германии — **Мартин Хайдеггер** (1889–1979) и **Карл Ясперс** (1883–1969); во Франции — **Габриэль Марсель** (1889–1973), **Жан Поль Сартр** (1905–1980) и **Альбер Камю** (1913–1960); в России — **Николай Александрович Бердяев** (1874–1948) и **Лев Исаакович Шестов** (1866–1938); в Испании — **Мигель де Унамуно** (1864–1936) и **Хосе Ортега-и-Гассет** (1883–1955); в Италии — **Никола Аббаньяно** (1901–1990).

При этом такие мыслители как Н.А. Бердяев, М. Бубер, Г. Марсель, Л.И. Шестов, К. Ясперс и др. представляют ярко выраженный религиозный экзистенциализм, тогда как С. де Бовуар, А. Камю, М. Мерло-Понти, Ж.П. Сартр, М. Хайдеггер и др., — относительно-, или радикально-атеистический.

Переходя к анализу содержания этой философии, необходимо подчеркнуть её преимущественно онтологический характер. Это весьма оригинальный вариант фундаментальной онтологии, которая «отталкиваясь» от нового понимания бытия человека создает на этом фундаменте новую теорию бытия вообще. Такие «традиционные», «классические» проблемы онтологии как Бытие, Время, Пространство, Небытие, Движение, Явление и Сущность, Необходимость, Случайность и Свобода, Воля, История и др., получают в экзистенциализме далеко не традиционное, а принципиально новое, «пост-, не-классическое» решение. И своеобразным ключом для такого решения выступает общее и исходное у всех мыслителей этого направления понятие-термин «экзистенция».

Уже этимологически, сам этот термин «экзистенция» (лат. префикс *ex* значит «от», «из») выражает некоторую переходность. Это существование, выходящее за свои пределы, само-обнаруживающее свое бытие, это уникальный «просвет» в бытии, т. е. самосознающий и непосредственно переживающий свою самость — человек. Для описания содержания и структуры экзистенции, равно как и самого «механизма» переживания, практически все философы-экзистенциалисты, вслед за М. Хайдеггером, опираются на феноменологию Э. Гуссерля, и в частности, на два ее важнейших принципа — интенциональность и трансцендирование, которые, таким образом составляют структурный фундамент и способ бытия самой экзистенции. Однако первое, что нужно при этом подчеркнуть —

сама экзистенция, (или знаменитое и непере译имое «Dasein» М. Хайдеггера, как «здесь-, тут-, вот-бытие, т. е. присутствие) — это и есть «феномен» — то есть, реальность здесь само-себя-собой-показывающая. Иначе говоря, феноменология является здесь и герменевтикой (см. понимание как переживание у В. Дильтея), поскольку она применяется к экзистенции, чтобы прояснить-истолковать ее структуру.

Таким образом, Dasein (экзистенция), как уже было сказано, существует (existiert) и как понимающее самопереживание (интенция) и как самопроявление (трансцендирование), то есть, как бытие, выходящее за свои пределы.

Но, обращаясь к интенциональности и трансцендированию, как фундаментальным онтологическим характеристикам и способам существования (экзистирования) экзистенции, необходимо отметить, что обе они в атеистических версиях экзистенциализма имеют один и тот же конечный пункт-цель — Ничто (смерть), но «приводят» они ее туда по-разному.

Открытие этого «феномена» (Ничто) и его роли, пока что преимущественно в человеческом бытии, а также его новое истолкование различными мыслителями-экзистенциалистами, составляет одно из главных достижений этой философии. Не случайно М. Хайдеггер, вплоть до своего знаменитого «поворота», постоянно обращался к анализу Ничто, считая главной проблемой всей философии, сформулированный еще Г. Лейбницем вопрос: «Почему есть Нечто а не Ничто?». Не случайно и Ж.П. Сартр свое главное произведение называет «Бытие и Ничто».

Определяя экзистенцию как «интенциональное бытие», М. Хайдеггер и Ж.П. Сартр имеют в виду ее «познавательную» сосредоточенность, направленность к Ничто, как бытие осознающее т. е. непрерывно обнаруживающее и непосредственно переживающее свою временность и неизбежную конечность, т. е. смерть.

Аналогичным образом и «трансцендирование», как проективно-возможное, ситуативное бытие, непрерывно выходящее за свои пределы, в конечном счете, неизбежно приходит к одной единственной возможности — возможности не быть.

Иными словами, все это знаменитое хайдеггеровское «забегание-вперед-себя», «бегство-бытие к смерти» («Vorlaufen zum Tod»). Более того, именно последнее определяет все основные априорные формы или главные экзистенциалы — модусы экзистенции (Dasein, человеческого существования) — открытость, заботу, страх, ужас, надежду, совесть,

мужество, решимость и др., которые приводят и проявляются в том, что у К. Ясперса именуется «пограничной ситуацией» (Смерть, Страдание, Борьба, Вина), а у С. Кьеркегора, ситуацией — состоянием выбора — «или-или».

При этом, «Ситуация», это важнейший экзистенциал, характеризующий вовлеченность человека (экзистенции) в «бытие-в-мире» («In der-Welt-Sein») и в «бытие-с-другими» («MitSein»).

Это, в том числе и знаменитая «заброшенность» («Geworfenheit») человека в мир инструментальности и орудий («Zeug»), порождающий его «озабоченность» («Besorgen») этим миром производства вещей и самими вещами. Но, одновременно это и бытие-вместе («Mit-sein»), характеризующееся «заботливостью» («Fursorgen») по отношению к другим (Dasein) людям, то что выражает экзистенциал «Забота» («Sorge»).

Способ, каким экзистенция (Dasein) осуществляет своё «бытие в мире», самопроявляет себя, определяется экзистенциалом «Открытость» («Erschlossenheit», «Offenheit»). Открытость Dasein реализуется в трех составляющих её модальностях:

1. «На-, по-строенность», «рас-положенность», «вовлеченность» — «Befindlichkeit», «самообнаружение» Dasein, её, та самая, «заброшенность».

2. «Понимание» («Verstehen») — это такое «истолкование» бытия (экзистенции), каким оно «может быть», поскольку экзистенция, это «вперед-себя-бытие» («Sich-vorweg-sein») — это бытие, могущее быть кем или чем угодно, т. е. бытие — «проект», проективное-возможное бытие или это «заброшенная возможность», актуальное несовершенство, незавершенность.

3. Речь («Rede») как фундамент языка, включающий в себя не только артикуляцию (говорение), но и слушание и, даже молчание, немощствование («Schweigen»), (ср. Л. Витгенштейн: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать»). Важнейшим модусом Речи является «молчаливый-немой» голос Совести.

Ситуационная вовлеченность экзистенции, в «бытие-в-мире», «бытие-вместе», ее «открытость» другим «Dasein», задает новую, чрезвычайно актуальную проблему-тему современной философии — проблему «интерсубъективности» или проблему присутствия «Другого». Во всех версиях экзистенциализма она является ключевой. В частности, у К. Ясперса она исследуется и раскрывается в теории «коммуникации» и «историчности» — как основных формах «Просветления экзистенции».

Иными словами, здесь экзистенция обнаруживает и проявляет себя гл. обр., в ситуации взаимо(рас-)от-крытости, в таких «пограничных ситуациях», как Смерть, Сстрадание, Вина и Борьба. Именно в связи с этим, самобытие экзистенции реализуется как Воля и Свобода. Однако реальная коммуникация далеко не гармония и не совершенство отношений между людьми. Наоборот, она, как правило, есть их взаимная борьба и конкуренция, причиняющие страдания и порождающие вину. Акцентирование именно этих «негативных» модальностей коммуникации и «бытия-вместе» особенно характерно для послевоенного французского экзистенциализма.

В частности, у Ж.П. Сартра, согласно которому «существование предшествует сущности», оно реализуется в таких иррационально-негативных отношениях с другими как Любовь, Язык, Мазохизм и особенно, Безразличие, Желание, Ненависть и Садизм.

Еще более негативный и агрессивный «смысл» эти отношения приобретают в «нигилизме» А. Камю — Бунт, Террор (букв. Ужас), и наконец — Абсурд — составляя главное содержание его основных философских произведений — «Мифа о Сизифе» и «Бунтующего человека».

Однако более глубоким, последовательным, и парадоксальным представляется понимание противоречивости ситуативного «бытия-в-мире», как (упомянутых выше «озабоченности» и «заботливости») — «Заботы», предложенное фактическим родоначальником экзистенциализма М. Хайдеггером. Многие исследователи и комментаторы связывают его с концепцией «Мал», но это не совсем так. Дело в том, что «Мал» это люди, это «оно» — коллективное бессознательное К.Г. Юнга, обезличенное бытие человека, растворившегося в массе, в инструментальности (орудийности) и вещественности со-временного материального мира. Это — «человек-масса» Х. Ортеги-и-Гассета из его знаменитого манифеста «Восстание масс» (1930). Лозунгом бытия этого человека является: «Я как Все». Сегодня это называется конформизмом и означает «не высовываться, жить как все, говорить как все, чувствовать и понимать все как все». Здесь нет уникальности, самобытности личности, ее ответственности и свободы. Это бытие — соблазн, успокоение и отчуждение.

Разумеется, это не подлинное, а ложное бытие экзистенции, это уступка Ужасу «бытия к смерти», это мнимое «бегство от свободы» (ср. Э. Фромм) в противоположном от Ничто направлении. Но это и попытка забыть(ся) в суете повседневности обыденной жизни — знаменитое «забвение бытия» (ср. толкование М. Хайдеггером платоновского

понимания истины как «А-Летейя») и, как следствие, ответный «Зов бытия» — «Совесть».

Уже неоднократно подчеркивалось, что именно понимание экзистенции как «бытие-в-возможности», с его временностью и однозначной ориентацией на Будущее, есть необходимое условие трансцендирования и проектирования ею собственного бытия. Однако смерть как последняя, конечная «пограничная ситуация», есть конец всякого проектирования, это непоправимая и неизбежная (судьба) возможность, когда все остальные возможности уже невозможны. Это и есть Ничто, как последняя трансценденция экзистенции. Но Ничто это, прежде всего общая онтологическая реальность — это сущее лишенное (без) бытия. И отношение *Dasein* к Ничто как смерти (к Концу) этим последним не исчерпывается. Ничто это и исходное Начало экзистенции, как, собственно и всего сущего («ex *Nihilo* *omne* *ens* *qua* *ens* *fit*» — «из Нич(то)-его возникает всякое сущее как сущее») и, таким образом, существование экзистенции есть уникальный «просвет» в этих «бесконечных крайностях», бездны Ничто (ср. совр. понятие астрофизики «Войд»).

И вот здесь-то у *Dasein* и появляется Ужас, как Страх не имеющий видимых причин (см. Э. Мунк «Крик»), который (за-)гонит человека в повседневность массы-толпы «*Man*». Но одновременно, именно здесь у человека и появляется, согласно М. Хайдеггеру, последняя возможность сделать выбор в пользу собственного подлинного бытия, вернуться к нему. Об этом ему молча говорит голос Совести, как главный модус Речи. Этот голос — «Зов» совести, исходит от «Заботы» или «озабоченности» *Dasein*, (экзистенции) потерянной своего подлинного бытия. Но Совесть, как известно, «молчаливый укор», порождающий «Вину» за повседневные «человеческие слабости». Все эти модусы истинного бытия экзистенции, которые должны, в конечном счете, привести ее к «Решимости» набраться мужества, спокойно «взглянуть в лицо» своего Ужаса, принять его и Ничто как свою судьбу и реализовать свою экзистенцию в этом мире.

Изложенное выше понимание основных идей экзистенциализма воспроизводит главным образом основные положения и принципы фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Это связано с тем, что именно в ней впервые, в 1927—30 гг., были поставлены, сформулированы и решены ключевые вопросы и проблемы экзистенциализма. Все последующие теории экзистенциализма, прежде всего, К. Ясперса и Ж.П. Сартра создавались, имея ее в виду и предлагали свои оригинальные, хотя и не бесспорные решения этих уже поставленных проблем.

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. Перевод с итал., коммент., именн. указат. А.Л. Зорина. — СПб.: «Алетейя», 1998. — 507 с.

Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — 383 с.

Марсель Г.М. Трагическая мудрость философии. Избранные работы / Пер. с франц., сост., вступ. ст. и примеч. Г.М. Тавризян. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995. — 216 с.

Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. — М.: Республика, 2000. — 639 с.

Хайдеггер Мартин Бытие и время. Перевод с нем. В. Биbihин. — М.: «Ad Marginet», 1997. — 452 с.

Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. — М.: Республика, 1993. — 447 с.

Ясперс Карл. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс // перевод с нем. А.К. Судакова. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. — 448 с.

Из работы Н. Аббаньяно «Структура экзистенции»

Когда в 1923 году я опубликовал «Иррациональные истоки мысли», моя программа состояла в том, чтобы показать неспособность мысли, ни как разума, ни как рассудка, ни как оперирующего аргументами или интуирующего сознания, оправдать не только мир и свойственную человеку полноту жизни, но даже самое себя, свою собственную достоверность. В этой книге я исследовал некоторое число типичных концепций истины, начиная с традиционной концепции как соответствия или согласия между разумом и вещью и кончая новыми концепциями истины как когерентности или как нормы, и новейшими — как чистого акта, или как действия, или как интуиции. Я показал, что попытка каждой из этих концепций дать основание и критерий истины, т. е. оправдать себя в своей абсолютной ценности и поэтому оправдать абсолютную ценность разума, рассудка или сознания как принципа объяснения самого себя и мира, с необходимостью заканчивалась неудачей. [...] Но требование, которое я решил сохранить ясным и твердым, освободить принцип метафизики от всякой

объективистской и субъективистской интерпретации, и требование — столь же решительное и твердое — связать его по существу с формированием человека как такового привело меня к пересмотру наименования этого принципа и к поиску определения, которое бы не допускало своего отнесения в план рациональной объективности или субъективности. Философия экзистенции Кьеркегора и Хайдеггера дала мне терминологические средства для этой формулировки.

Экзистенция устраняет внешнюю обособленность и отчужденность между мыслью и жизнью, формируя их в единство мыслящей жизни или наполненной жизнью мысли. Но ее характерная черта состоит в том, что она представляет это единство не как предустановленную данность и не как процесс, реализация которого основывается на необходимой и безличной диалектике, а в форме радикальной проблематичности. Мысль и жизнь образуют в своем проблематичном единстве составные элементы проблемы человека. Их противоречие и их стремление попеременно брать верх друг над другом и поглощать друг друга, так же как и требование их субстанциального единства, имеют свое поле деятельности, свой подлинный горизонт в экзистенции человека. Поэтому проблема философии, которая ставит своей целью реализацию их единства (разумеется, внутреннего и конститутивного единства, а не добавленного извне к заранее данным составляющим) и есть проблема самой природы человека. И это — проблема, которая не допускает, чтобы ее формулировали абстрактно, т. е. отдельно от конкретных жизненных установок человека, дабы существовать как проблема, потому что она с необходимостью сродственна с подобными жизненными установками и формирует их структуру.

[...] Человеку бытие не дано ни в какой форме и ни в каком виде, даже в форме процесса или становления. Везде и даже в самых глубинах его сознания бытие его трансцендирует. Он не только не обладает в непосредственной и достоверной форме реальностью вещей и вообще всем тем, что может быть объектом его познания, — реальностью, которая выступает для него лишь в качестве внешней границы его поиска; он не только не обладает подлинным смыслом сообщества, в котором он живет, и ценностью других; но само единство его Я, сам конкретный смысл его индивидуальности ускользает от него, если он не ставит себе его проблему и не осуществляет его поиск. Итак, проблема бытия, его бытия, является основополагающей для человека, скрыто включенной даже в его самые незначительные жизненные

установки и господствует над этими установками вплоть до их самых мельчайших и самых повседневных частностей. Проблема бытия для человека — это проблема его задач, его интересов, его счастья, одним словом, его судьбы. Поэтому она не может ни быть рассмотрена или решена объективно или теоретически, ни быть предоставлена в своем разрешении ходу событий или пресловутой универсальной деятельности, которая бы осуществлялась в нем и через него. Это — проблема, призывающая его к ответственности за решение. [...] Постановка проблемы в этих выражениях, которая фигурирует в первых главах моей «Структуры экзистенции» (1939) представляется мне решительным поворотом к той форме умозрения, негативные предпосылки и устремления к которой я заложил в «Иррациональных истоках мысли».

Если экзистенция человека изначально является проблемой бытия, ее фундаментальный смысл как раз и определяется этой проблематичностью. То, что человек экзистирует, что экзистенция является присущим ему способом существования, означает, что он формируется не как бытие, а как отношение с бытием и возможность этого отношения. Сущностная проблематичность, в силу которой чем бы он ни был, или чему бы он ни подвергался, или что бы он ни предпринимал, включает в себя вопрос, поиск, риск и необходимость решения, обнаруживает, что бытие человека — это лишь возможность быть, т. е. возможность создавать какое-то отношение с бытием. Подобная проблематичность составляет конечность человека. Человек — конечное существо. Это признание не влечет за собой никакого обесценивания человека, никакого осуждения и никакого сожаления, до тех пор, пока оно признается. Оно просто означает, что человек не есть бытие, но что он должен сводить счеты с бытием (самого себя, мира, других людей), должен искать и реализовывать его, беря на себя ответственность и риск выбора. Обесценивание, осуждение и сожаление означают, что это признание отсутствует или является недостаточным, потому что они равнозначны тому, чтобы думать или воображать, что человек мог бы быть иным, чем он есть, что он мог бы быть, вместо того чтобы экзистировать, что он мог бы быть Богом. И эта мысль или воображение не только противоречивы, потому что человек и есть само экзистирование, но, будучи равнозначными непризнанию экзистенции как таковой, влекут за собой отсутствие вовлеченности человека в экзистенцию, т. е. распавшуюся и деградировавшую экзистенцию. Попытки закрыть глаза на конечность человека или

замаскировать ее любым путем имеют один и тот же смысл. Все эти действия выражают лишь бегство и страх человека перед экзистенциальным риском и его неспособность к решению. Из этого сразу же следует, что признание конечности, связанной с проблематичностью экзистенции, включает в себя вовлеченность человека в экзистенцию. Экзистенцию нельзя мыслить, диалектизировать, отождествлять с объектом или с субъектом. Мысль, разум, объект и субъект формируются в силу экзистенции, но не являются экзистенцией. Единственно возможной альтернативой по отношению к экзистенции является вовлеченность. Вовлекаться значит выбирать собственное предназначение и оставаться ему верным. Выбор включает в себя признание конечности, свойственной человеку, самоограничение в этой конечности при полноте собственных энергий, увлеченность собственной задачей. Верность включает в себя признание и принятие риска и необходимости защищать и гарантировать собственный выбор. И все же вовлеченность — это свободная альтернатива. Она коренится в проблематичности и является актом, посредством которого экзистенция основывается и упрочивается в возможности своего отношения с бытием. Она акт, посредством которого экзистенция делает из этой возможности свою конститутивную норму и реализуется как подлинная экзистенция. Подлинная экзистенция — это подлинное отношение с бытием: с бытием индивида, который в силу нее является в подлинном смысле Я, т. е. личностью, субъектом, судящим разумом; с бытием мира, который в силу нее предстает в своем порядке и выступает в подлинном смысле как объект; с бытием сообщества, которое в силу нее открывает себя в своем солидарном единстве, в своей исторической судьбе. Но подлинная экзистенция благодаря своей конститутивной нормативности является сущностно свободной. Вовлеченность как судьбоносное решение вызывается внутренней структурой экзистенции, которая только в силу нее (вовлеченности) может упрочиваться в свойственной ей возможности, но не детерминироваться этой структурой, которая от вовлеченности как раз и ожидает своего подлинного формирования. Таким образом, экзистенциальная структура — это по существу структура свободы. Человек может отказаться от вовлеченности, но он не может не чувствовать зова к ней. А отказаться от вовлеченности значит считать ее бесполезной или откладывать ее, отдавая себя на произвол хода событий, будь они хорошие или плохие, скрыто отказываясь признать собственную конечность и укрепиться

в собственной судьбе. Свобода — характерная черта предлагаемого мною экзистенциализма. Структура, опираясь на вовлеченное решение, обуславливается им в своей подлинности, так что только решительная, самоограничивающаяся и верная экзистенция реализует Я в упорядоченном мире и в солидарном сообществе. Свобода ведет экзистенцию к историчности; экзистенция, которая отказывается от вовлеченности, распавшаяся и неподлинная экзистенция, стоит ниже историчности, потому что она не реализует ценность Я, мира и сообщества, но губит их в бессмысленности и непоследовательности чистой временности. Быть в историчности значит возвышаться над временным рассеиванием, конституироваться в единство собственного Я, реализуя собственное предназначение в мире и в историческом сообществе. Историчность — горизонт подлинной экзистенции, как временность — горизонт неподлинной и распавшейся экзистенции.

Из работы Н. А. Бердяева

«Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого»

[...] Книга эта не догматическая, совсем не теологическая, хотя я хотел бы иметь право сказать, что она верующая. Философия должна быть ориентирована не только на научном знании, но и на религиозном опыте. Сиентизм есть ложная и ограниченная философия. В книге этой я хотел выразить пережитую внутреннюю духовную борьбу последних лет, испытанные муки и страдания и их преодоление, пережитые надежды. Мысль моя, направленная на начальное и конечное, допускает единственно возможную метафизику — метаисторию. Все экзистенциальное есть история, динамика, судьба — человек есть история, мир есть история. Бог есть история, совершающаяся драма. Философия, которую я хотел бы выразить, есть драматическая философия судьбы, существования во времени, переходящего в вечность, времени, устремленного к концу, который есть не смерть, а преобразование. Поэтому все должно рассматриваться с точки зрения философии истории. Самая же философия истории может быть только профетической, разгадывающей тайны грядущего.

Я не верю в феноменологический метод, который может быть плодотворен в психологии, может помочь познанию метафизическому и мета-историческому; я верю лишь в метод экзистенциально-антропоцентрический и духовно-религиозный, если, впрочем, это можно

назвать методом. Гуссерль хочет исследовать феноменологическим методом эссенции. Гейдеггер хочет исследовать феноменологическим методом экзистации. Но экзистации при этом исчезают, и происходит объективация, которая закрывает тайну жизни человека, мира и Бога. Экспрессионизм в философии есть единственный верный путь. Единственная возможная метафизика есть метафизика профетическая, употребляя выражение Ясперса, и метафизика большого стиля всегда была такой. Экзистенциальная философия есть выражение (экспрессионизм) моей личной судьбы, но судьба моя должна выражать и судьбу мира и человека. Это не переход от индивидуального к общему, а интуитивное раскрытие универсального в индивидуальном. Философия, метафизика есть не отражение объективных реальностей, а изменение внутри человеческого существования, обнаружение смысла существования. Метафизика есть выражение существа. Мир предстает иным, в зависимости от того, занят ли человек хозяйственным трудом, политической борьбой, интеллектуальным или художественным творчеством или религиозным созерцанием. И человек понимает что-нибудь лишь тогда, когда мысль проникается чувством и приходит в движение все существо человека. То, что называют бытием, определяется не мыслью, не познанием, не идеей, а целостным субъектом, т. е. и чувством, и волей, и всей направленностью. Этим создаются разные миры. Истина творится в субъекте, она не дается объективно извне. Мир представляется иным, в зависимости от того, молоды ли мы или стары, здоровы или больны, радостны или печальны, учены или невежественны, верующие или скептики и т. д. К экзистации нельзя прийти, можно лишь изойти от нее. Истина есть акт свободы, она создается. Киркегард говорит, что истина тождественна с субъективностью. Бог открывается для единственного. Бог присутствует только в субъективности. Объективная истина есть смерть существования. Есть большая правда в словах Киркегарда, хотя неполная и иногда искаженная. Ясперс говорит, что трансцендентное уловимо лишь через погружение в глубину имманентного. Это то же, что я говорю, но выражено иначе. Тот же Ясперс утверждает, что пограничное положение человека упирается в трансцендентность. Для него объективно все относительное, экзистенциальное же в абсолютном. В отличие от таких экзистенциальных философов, как Гейдеггер и многие другие, я уверен, что религиозный опыт, в существовании которого нельзя сомневаться, обогащает познание и просветляет философию. Но это предполагает

иное отношение между философией и религией, чем как его обычно понимают. Настоящая философия враждебна абстрактному, она стремится к конкретному. К этому стремился и Гегель, хотя не вполне достигал этого. Диалектика этой книги будет не логической, а жизненной, экзистенциональной диалектикой. Для моей мысли характерна эсхатологическая направленность. Из этой книги будет ясно, что это будет значить. Книга эта была написана в исключительно тяжелый период моей жизни и внешне и внутренне. Это относится к экзистенциальности творящего субъекта. Нужна была большая духовная сосредоточенность, чтобы условия жизни не раздавили.

[...] Путь германской метафизики привел в конце концов к Ницше, у которого созданное им человеческое означает исчезновение и Бога и человека. Значение Ницше огромное, в нем завершается внутренняя диалектика гуманизма. Явление его приводит к возможности и необходимости нового откровения о человеке и человеческом для завершения диалектики божественного и человеческого.

Киркегард предлагает начать не с сомнения, а с безнадежности. Безнадежность для него есть расстояние между субъективным и объективным. Но в опыте безнадежности должна раскрыться истина. Внутреннее не может быть вполне выражено во внешнем. Для меня это значит, что дух, который всегда скрыт в субъективном, не может себя выразить в объективации, он в ней искажается. Киркегард один из истоков экзистенциальной философии. Это видно из того, что для него человек и его существование не могут быть объектом. Экзистенциальная философия связана с религиозным беспокойством, и у самого Киркегарда она определяется христианским опытом. Люди и их мирозерцания коренным образом различаются по тому, признали ли они существование «иного мира» или только «этот мир». Сам Киркегард имел христианский опыт, но это был опыт религиозной натуры, проходящей через раздвоение, через разрыв богочеловечности, через богооставленность.

У Гейдеггера, самого сильного из современных «экзистенциальных» философов, мы видим уже иное состояние. Киркегард имел влияние на его проблематику, но Бог заменен у него миром, и безнадежность не прорывается ни к чему иному. Он хочет построить онтологию, и построить ее таким же путем, каким строит ее рациональная академическая философия. Это противоречит коренным образом экзистенциальной философии, которая не допускает возможность онтологии, всегда основанной на объективации и рационализации.

Гейдеггер прошел через школу католической теологии, и это чувствуется в его учении о падшести *Gewortheit Dasein*'а. Но разрыв человеческого существования (*Dasein*) и божественного у него достигает предельного выражения. *Dasein* есть лишь *in-der-Welt-sein*. Ничто есть основа *Dasein*. Это философия ничто. *Dasein* заменяет субъект. У него, как и у Сартра, феномен, то, что себя обнаруживает, имеет иной смысл, чем у Канта. Быть в мире есть забота, бытие и есть забота. Отсюда овременение. Мысль Гейдеггера подавлена объектным миром заботы. У него нет духа, нет свободы, нет личности. *Das Man*, обыденность, и есть субъект повседневного существования, из которого, в сущности, нет выхода. Метафизика есть внедрение человеческого существования в хаос грубого существования. Философия Гейдеггера принадлежит совсем другой эпохе, чем эпоха позитивистов, материалистов и атеистов XIX века. У него есть первородный грех, наследие католичества, у него существование человека и мира *verfallen*, падшие. Но откуда произошло падение? Откуда берется вина? Есть замаскированные моральные оценки. Наследием идеализма является то, что истина не есть соответствие с объектом, что человек сообщает истину познаваемому миру. Но нет оправдания возможности познания. Вместе с *Dasein* — историческое бытие. История открывает универсальное в единственном. Создание будущего есть проекция смерти. Гейдеггер говорит о *Freiheit zum Tode*. Цель нашего существования — свобода посмотреть прямо в глаза смерти. Искусство, политика, философия борются с хаосом, с грубым первичным бытием. Но откуда берется для этого сила? Метафизика Гейдеггера связана с конечностью человеческого существования. В человеке нет прорыва в бесконечность. Мир есть мир заботы, страха, покинутости, обыденности, страшный мир. Это метафизика предельной богооставленности. Но божественное не является ни под каким псевдонимом, как у Фейербаха, М. Штирнера, Ницше, Маркса, и нет никакого довольства миром. Пессимизм Гейдеггера более последовательный и страшный, чем пессимизм Шопенгауэра, который знал утешение.

Из работы Г. Марселя «Экзистенция и объективность»

[...] Наблюдая эволюцию философских доктрин в течение примерно ста лет, с изумлением обнаруживаешь, сколь многие философы-идеалисты, в целом, сходятся в том, чтобы свести к минимуму роль

экзистенции, экзистенциального измерения в общем составе познания; и все это в пользу рационалистических определений всякого рода (значений, как скажут некоторые), сообщающих мысли интеллигибельное содержание. Так, экзистенция предстает как нечто, обо что мысль, возможно, опирается, но что она безусловно — и именно в результате этого — все более бесповоротно теряет из виду. Конечно, можно спорить по поводу того, придерживается ли действительно такой позиции тот или иной философ в частности; однако, думается, невозможно отрицать, что она все более четко выступает в течение последнего столетия, и даже, что она заложена в самом определении известного типа идеализма. Прежде всего следует заметить, что чем сильнее делается акцент на объекте как таковом, на свойствах, конституирующих его в качестве объекта, и на интеллигибельности, которой он должен быть наделен с тем, чтобы возник противостоящий ему субъект, — тем скорее это ведет к тому, что оказывается в тени его экзистенциальный аспект (чтобы не сказать: характер).

[...] Сомневаться в экзистенции — значит, собственно, считать, что нет ничего, относительно чего можно было бы законно утверждать, что это существует. Но мы тотчас же видим, что само это сомнение предполагает определенное понятие существования, которое не решаются приложить к чему бы то ни было; кажется, что между этой идеей и опытом нет надежной, устойчивой связи; факт, что это, безусловно, существует, не дает оснований заключить, что существует также и то; в итоге возможность применения этого понятия в целом ставится под сомнение; но как в таком случае удержаться от вывода, что понятие существования — это псевдопонятие, что оно нисколько не заслуживает доверия или, еще, что его следует забраковать, как негодный инструмент? На наш взгляд, один лишь шаг — и скептицизм подобного рода неизбежно превращается в негативистское учение. [...] С этих позиций экзистенция представляется преодоленной, или поглощенной, или, быть может, попросту устраненной. По правде говоря, мы не считаем такую позицию противоречивой: без сомнения, попытка мыслить мир научно невозможна без фундаментальной предвзятости подобного рода; но в то же время мы не видим, как можно обманываться относительно того, что есть узко ограниченного и искусственного в самой этой предвзятости. С этой точки зрения действительность любого опыта рассматривается как требующая немедленного преодоления путем заблаговременного обдуманного «запуска»

мысли, которая как бы обязалась, раз набрав высоту, позабыть все, что было в этой действительности нередуцируемого, по всей видимости, самого важного, — с тем чтобы дальше рассматривать это лишь как случайный по сути повод для развертывания собственных, имманентно ей присущих свойств универсальность. [...] Если отрицание экзистенции это декрет, тогда мы ратуем за декрет противоположного характера и провозглашаем без колебаний, что экзистенция, по нашему убеждению, неоспорима. Однако нужно еще уточнить смысл утверждения, неоднозначность которого бросается в глаза. В самом деле, не рискуем ли мы столкнуться со следующей дилеммой: либо есть нечто, что существует, какая-либо вещь в частности, чью природу мы должны будем уточнить, вещь, которую нам надо обозначить; либо то, что не подлежит сомнению — это экзистенция вообще; и а priori складывается впечатление, что это не что иное, как пустая и, бесспорно, мифическая абстракция. Таков первый пункт, по которому нам необходимо дать разъяснения. Первая из альтернатив очевидно должна быть отброшена в силу тех самых причин, о которых было сказано выше: говорить о чем-то существующем — значит более или менее явным образом восстанавливать понятие экзистенции в качестве предиката; более того, придание субъекту предиката всегда может повлечь за собой проблемы: мы не убеждены, что печать неоспоримости может лежать на утверждении, касающемся существования какой бы то ни было отдельной реальности. Но и вторая альтернатива кажется такой же пагубной: что может означать «экзистенция вообще»? Не устанавливает ли само это выражение тот дуализм между фактом существования и тем, что существует, который мы отказывались признать? Да, дело обстояло бы именно так, если бы «экзистенция вообще» рассматривалась как понятие; но это как раз то, что должно быть, по нашему мнению, сразу же решительно отвергнуто. Уверенность, природу которой мы здесь стараемся выявить, не может касаться абстрактных признаков, — как, вдобавок, и того нечто, к которому эти признаки относятся, — но может касаться лишь нерасторжимого единства существования и существующего. Эта уверенность носит характер целостности, она, как мы видели, не может быть детализирована, не подвергаясь риску. То, что мне неоспоримо дано, это смутный совокупный опыт мира как существующего; но и само слово «дано» является здесь малоподходящим.

[...] Понятие критерия существования связано с представлением о том, что существование — это признак, и что опыт, исследование

или логический вывод позволяют решить, можно отнести его к определенному содержанию или нет. Поэтому можно с полным правом говорить «я существую», лишь если «я» изначально понимается как категорическое отрицание всякого особенного содержания, всего, что мы можем подвести под определение «такого-то или такого-то». Но можно сразу же заметить, что понятое таким образом и освобожденное от всякого ограничивающего значения «я существую» сливается с утверждением типа «Вселенная существует», поскольку Вселенная, разумеется, тоже есть отрицание «чего бы то ни было в особенности» и при этом не сводится с неизбежностью к абстрактной всеобщности. Итак, наш первый вывод: разум (если только он не намеренно держит пари против экзистенции) обнаруживает, что обладает неподвластной сомнению уверенностью, касающейся не существования какой-либо отдельной вещи, и даже не существования вообще, а Вселенной в качестве существующей; что, к тому же, эта уверенность является по отношению к нему какой угодно, только не внешней, хоть он и обладает единственной в своем роде способностью отчуждать ее от себя — правда, с риском ее поколебать и даже глубоко исказить ее природу.

[...] Что к экзистенции невозможно подойти как к чему-то, что доказуемо, это, впрочем, не может не быть замечено теми, кто считает, что она либо первична, либо ее нет; но ее ни в каком случае нельзя рассматривать как редуцируемую, производную. [...] Безусловно, уже сказано достаточно, чтобы можно было уяснить себе позицию, которую мы собираемся занять перед лицом декартовского *cogito*. Реальность, обнаруживаемая посредством *cogito*, — которое при этом не обосновывает ее аналитически, — совсем иного порядка, нежели экзистенция, чье абсолютное первенство мы здесь пытаемся не столько установить, сколько признать, метафизически констатировать. *Cogito* вводит нас в систему утверждений, действительности которых оно служит порукой; оно — на вахте у порога действительного; и только если отождествлять действительное и реальное, как это столь часто неосторожно делают, можно говорить об имманентности реального акту мышления. Конечно, речь здесь вовсе не о том, чтобы восстановить отжившее различие между материей и формой: мы, колеблясь, признаем, что в *cogito* имеем само отрицание этого различия и даже сам акт, каким это последнее снимается. Но отсюда, разумеется, не следует, что объективный мир, в который *cogito* открывает нам доступ, совпадает с миром экзистенции.

**Из работы Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто:
Опыт феноменологической онтологии»**

[...] Феномен есть то, что себя обнаруживает, и бытие так или иначе себя обнаруживает перед всеми, поскольку мы можем о нем говорить и в определенной мере его понимать. Следовательно, должен быть феномен бытия, явление бытия, описываемое как таковое. Приступ тошноты, скуки и т. д. разоблачит нам это бытие в его непосредственности, и онтология будет описанием феномена бытия таким, каким он себя обнаруживает, то есть каким непосредственно является. Однако всякой онтологии следует поставить предварительный вопрос: тождествен ли полученный таким образом феномен бытия бытию феноменов, то есть: бытие, которое разоблачает себя передо мною, которое мне является, — это бытие того же самого рода, что и бытие сущих, которые мне являются? Здесь, кажется, не возникает трудностей. Гуссерль показал, что всегда возможна эйдетическая редукция, то есть всегда можно перейти от конкретного феномена к его сущности, и, по Хайдеггеру, «человеческая реальность» обладает онтико-онтологической природой, то есть она всегда может переводить феномен к его бытию. [...]

[...] Сущее есть феномен, то есть оно обозначает себя как организованную совокупность качеств. Себя, но не свое бытие. Бытие — просто условие всякого раскрытия: оно есть бытие-для-обнаружения, но не раскрытое бытие. Что означает, стало быть, тот переход к онтологическому, о котором говорит Хайдеггер? Наверное, я могу перейти от этого стола или этого стула к их бытию и поставить вопрос о бытии-стуле или бытии-столе. Но в этот момент я отвожу глаза от стола-феномена, чтобы уставиться на бытие-феномен, которое не является уже условием всякого раскрытия, но само есть нечто раскрытое, некое явление и как таковое, в свою очередь, нуждается в бытии в качестве основания своего возможного раскрытия.

Если бытие феноменов не разрешается в феномен бытия и если тем не менее мы ничего не можем сказать о бытии, не обращаясь к такому феномену бытия, то прежде всего нужно установить точное отношение, которое соединяет феномен бытия с бытием феномена. Нам будет легче это сделать, если мы примем во внимание, что вся совокупность предшествующих замечаний прямо была внушена открывающей интуицией феномена бытия. Рассматривая небытие как условие раскрытия, но бытие как явление, которое можно закрепить в понятиях, мы с само-

го начала поняли, что знание не может обосновать право явления на самостоятельное существование, то есть, что бытие феномена нельзя свести к феномену бытия. Одним словом, феномен бытия «онтологичен» в том смысле, в каком называют онтологическим доказательство святого Ансельма или Декарта. Это есть зов бытия. В качестве феномена он требует трансфеноменального основания. Феномен бытия требует трансфеноменальности бытия. Этим мы не хотим сказать, что бытие скрывается за феноменами (мы видели, что феномен не может маскировать бытие) или что феномен был бы видимостью, отсылающей к отличному от нее бытию (как раз в качестве видимости феномен и имеет место, то есть обозначает себя на основе бытия). Предшествующие соображения подразумевают, что бытие феномена, хотя и сосуществует с феноменом, должно избежать условия феноменальности — существования лишь в меру своего раскрытия — и что, следовательно, бытие объемлет и обосновывает знание, которое о нем имеется. [...]

[...] Кьеркегор, описывая тревогу раньше вины, характеризует ее как тревогу перед свободой. Но Хайдеггер, о котором известно, что он был под влиянием Кьеркегора напротив, рассматривает тревогу как постижение ничто. Эти два описания тревоги не кажутся нам противоречивыми; напротив, они предполагают друг друга. [...]

[...] Прежде всего нужно согласиться с Кьеркегором: тревога отличается от страха тем, что страх есть страх существ перед миром, а тревога есть тревога перед собой. Головокружение является тревогой в той степени, в которой я опасаясь не сорваться в пропасть, а броситься туда. Это ситуация, которая вызывает страх, поскольку она подвергает опасности изменить мою жизнь извне, а мое бытие вызывает тревогу в той мере, в которой я не доверяю моим собственным реакциям на эту ситуацию.

[...] Правда, взаимную дополнительность бытия и ничто можно понять иначе. Можно видеть в том и другом две одинаково необходимые составляющие реального, но без «перехода» бытия в ничто, как у Гегеля, и не настаивая, как мы это пытались, на вторичности ничто: напротив, подчеркивая силы взаимного исключения, с которыми бытие и небытие действуют друг на друга, так что реальное есть некоторым образом напряжение, протекающее из этих антагонистических сил. Как раз на эту новую концепцию ориентируется Хайдеггер.

Не нужно много времени, чтобы увидеть прогресс, который представляет его теория по сравнению с гегелевской. С самого начала

бытие и небытие — уже не пустые абстракции. Хайдеггер в своем главном произведении показал правомочность вопроса о бытии. Последний не носит больше отпечатка схоластической универсалии, какой он сохранял еще у Гегеля. Налицо смысл бытия, который нужно прояснить. Есть «доонтологическое понимание» бытия, которое включено в каждый образ действия «человеческой реальности», то есть в каждый из ее проектов. Таким же образом апории, которые обычно возникают, как только философ касается проблемы Ничто, обнаруживают свою бессмысленность. Они имеют ценность, лишь поскольку ограничивают применение рассудка, и просто показывают, что эта проблема не находится в компетенции рассудка. Напротив, существует много установок «человеческой реальности», которые предполагают «понимание» ничто: ненависть, защита, сожаление и т. д. Для «Dasein» даже есть постоянная возможность находиться «напротив» ничто и открывать его как феномен: это — тревога. Во всяком случае, Хайдеггер, вполне допуская возможности конкретного постижения Ничто, не впадает в ошибку Гегеля, он не сохраняет в небытии бытие, хотя бы и абстрактное. Ничто не есть, оно цичтожит себя. Оно поддерживается и обуславливается трансцендентностью. Известно, что для Хайдеггера бытие человеческой реальности определяется как бытие-в-мире. А мир есть синтетическая совокупность инструментальных реальностей, поскольку они указывают одни на другие, расширяясь кругами, и поскольку исходя из этой совокупности, человек заявляет о себе, кто он есть. Это означает, что человеческая реальность сразу возникает как «обложенная» бытием, она «находит себя» (sich befinden) в бытии, и одновременно человеческая реальность заставляет бытие, которое ее осаждает, расположиться вокруг нее в форме мира. Но она может заставить бытие появиться в качестве целостности, организованной в мир, только выйдя за пределы последнего. Всякое определение для Хайдеггера есть возвышение, потому что оно предполагает расстояние, принятие точки зрения. Это возвышение над миром — условие самого его возникновения как такового, Dasein приближает его к нему самому. На самом деле свойство в том и состоит, что человек отделен от себя самого всей широтой бытия, которое не есть он. Он заявляет о себе самому себе из другой стороны мира и, овнутряясь, пробивается к себе, ориентируясь на горизонт: человек есть «бытие далее». Именно в движении овнутрения, пронизывающем все бытие, бытие возникает и устраивается как мир, не отдавая первенства ни движению над миром, ни миру — над движением. Но это

явление себя по ту сторону мира, то есть целостности реального, есть внезапное возникновение «человеческой реальности» в ничто. Только в одном ничто можно подняться над бытием. В то же самое время с потусторонней миру точки зрения бытие обустраивается в мир, то есть, с одной стороны, появление человеческой реальности есть внезапное возникновение бытия в небытии и с другой — в ничто мир содержится в «непроявленном» состоянии. Тревога есть открытие этого двойного и постоянного ничтожения. И как раз благодаря этому возвышению над миром, Dasein поймет случайность мира, то есть поставит вопрос: «Откуда вытекает, что есть нечто, скорее чем ничто?» Случайность мира является, таким образом, в человеческой реальности, поскольку она погружается в ничто, чтобы ее уловить.

Вот, стало быть, ничто, обложившее бытие со всех сторон и одновременно изгоняемое из бытия; вот как проявляет себя ничто, в результате чего мир и получает свои очертания.

[...] Не трансцендентность, которая есть «проект себя по ту сторону...», может основать ничто, а как раз, наоборот, ничто заключено в недрах трансцендентности и обуславливает ее. Однако особенность хайдеггеровской философии — использование для описания Dasein положительных понятий, которые скрывают все неявные отрицания. Dasein находится «вне себя, в мире», оно есть «бытие далее», оно есть «забота», «свои собственные возможности» и т. д. Все это значит, что Dasein «не есть» в себе, в непосредственной близости к самому себе и что оно «поднимается над миром», полагая себя тем, что не есть в себе и не есть мир. В этом смысле именно Гегель прав по сравнению с Хайдеггером, когда он заявляет, что Дух есть отрицательное. Однако как одному, так и другому можно поставить вопрос в несколько различной форме. Нужно сказать Гегелю: «Недостаточно видеть в духе опосредованность и отрицательное, нужно показать отрицательность как структуру бытия духа. Чем должен быть дух, чтобы он мог себя образовать как отрицательное?» И можно спросить Хайдеггера: «Если отрицание есть основная структура трансцендентности, чем должна быть основная структура «человеческой реальности», чтобы она могла трансцендировать мир?» В обоих случаях нам показывают отрицающую деятельность и не заботятся о том, чтобы основать эту деятельность на отрицательном бытии. А Хайдеггер, кроме того, делает из Ничто своего рода интенциональный коррелят трансцендентности, не замечая, что он его уже ввел в саму трансцендентность как ее изначальную структуру.

[...] Феномен страха поддается рассмотрению в трех аспектах: мы проанализируем перед-чем страха, устрашенность и о-чем страха. Эти возможные и взаимопринадлежащие аспекты не случайны. С ними выходит на свет структура расположения вообще. Анализ восполняется указанием на возможные модификации страха, касающиеся конкретно различающихся структурных моментов в нем.

Перед-чем страха, «страшное», есть всякий раз нечто внутримирно встречающее в бытийном образе подручного, наличного или со-присутствия. Надлежит не онтически сообщить о сущем, которое по-разному и чаще всего способно быть «страшным», но следует феноменально определить страшное в его страшности. Что принадлежит к страшному как таковому, встречающему в страхе? Перед-чем страха имеет характер угрожаемости. Сюда относится разнообразное: встречающее имеет модусом имения-дела вредоносность. Оно показывает-ся внутри определенной взаимосвязи имения-дела. [...]

[...] Сам страх есть дающее-себя-здеть высвобождение так характеризованного угрожающего. Не сначала где-то фиксируют будущее зло (*malum futurum*), а потом страшно. Но и страх тоже не просто констатирует приближающееся, а открывает его сперва в его страшности. И, страшась, страх может потом себе, отчетливо глядяваясь, «уяснить» страшное. Усмотрение видит страшное потому, что находится в расположении страха. Устрашенность как дремлющая возможность расположенного бытия-в-мире, «подверженность страху», уже разомкнула мир в видах того, что из него может близиться нечто подобное страшному. Сама возможность близиться высвобождена сущностной экзистенциальной пространственностью бытия-в-мире.

То, о-чем страх страшится, есть само страшашееся сущее, присутствие. Лишь сущее, для которого дело в его бытии идет о нем самом, способно страшиться. Страх размыкает это сущее в его угрожаемости, в оставленности на себя самого. Страх всегда обнажает, хотя и с разной явностью, присутствие в бытии его вот. Если мы страшимся о доме и добре, то здесь нет никакого противопоставления данному выше определению о-чем страха. Ибо присутствие как бытие-в-мире есть всегда озаботившееся бытие-при. [...]

[...] Страх есть модус расположения. Страх о может однако касаться также других, и мы говорим тогда что страшно за них. Этот

страх за... не снимает страха с другого. Такое исключено уже потому, что другой, за которого мы страшимся, со своей стороны не обязательно должен быть в страхе. Нам страшно за другого всего больше как раз тогда, когда он не страшится и отчаянно бросается навстречу угрожающему.

Страх за... есть способ быть-в-расположении вместе с другими, но не обязательно тоже страшиться или тем более страшиться вместе с другими. Можно быть в страхе за... без того чтобы страшиться самому.

[...] Фундаментальные экзистенциалы, конституирующие бытие вот, разомкнутость бытия-в-мире, суть расположение и понимание. Понимание таит в себе возможность толкования, т. е. освоения понятого. Поскольку расположение равноисходно с пониманием, оно держит себя в известной понятности. Ей соответствует равным образом также известная толкуемость. С высказыванием был выявлен крайний дериват толкования. Прояснение третьего значения высказывания как сообщения (рассказывания) вводило в осмысление оказывания и говорения, которое до сих пор оставлялось без внимания, причем намеренно. Что только теперь язык становится темой, должно показать, что этот феномен имеет свои корни в экзистенциальном устройстве разомкнутости присутствия. Экзистенциально-онтологический фундамент языка есть речь. Из этого феномена мы в предшествующей интерпретации расположения, понимания, толкования и высказывания уже постоянно делали употребление, в тематическом анализе его однако как бы скрадывая.

Речь экзистенциально равноисходна с расположением и пониманием. Понятность и до усваивающего толкования всегда уже членораздельна. Речь есть артикуляция понятности. Она уже лежит поэтому в основании толкования и высказывания. Артикулируемое в толковании, исходное стало быть уже в речи, мы назвали смыслом. Членораздельное в речевой артикуляции как таковой мы назовем целым значений. Оно может быть разложено на значения. Значения как артикулированное артикулируемого всегда осмысленны. Если речь, артикуляция понятности вот, есть исходный экзистенциал разомкнутости, а та первично конституируется через бытие-в-мире, речь тоже должна иметь по своей сути специфически мирный способ бытия. Расположенная понятность бытия-в-мире выговаривает себя как речь. Значимое целое понятности берет слово. К значениям прирастают слова. Но не слововещи снабжаются значениями.

Вовне-выговоренность речи есть язык. Эта словесная целость как та, в какой речь имеет свое «мирное» бытие, становится так обнаружима в качестве внутримирно сущего наподобие подручного. Язык может быть разбит на наличные слововещи. Речь есть экзистенциально язык, поскольку сущее, чью разомкнутость она в меру своих значений артикулирует, имеет бытийный вид брошенного, оставленного на «мир» бытия-в-мире. [...]

[...] Одна бытийная возможность присутствия призвана дать онтическую «отмычку» к нему самому как сущему. Отмычка возможна только в принадлежащей к присутствию разомкнутости, основанной в расположении и понимании. Почему ужас есть отличительное расположение? Как присутствие через само свое бытие встает в нем перед самим собой, так что феноменологически разомкнутое в ужасе сущее как такое можно определить в его бытии. [...]

[...] Для анализа ужаса мы не совсем неподготовлены. Правда, остается еще темным, как он онтологически взаимосвязан со страхом. Феноменальное родство явно существует. Признаком тому факт, что оба феномена большей частью остаются не разделены и ужасом обозначают то, что оказывается страхом, а страхом именуют то, что имеет характер ужаса. Мы попытаемся шаг за шагом пробраться к феномену ужаса. [...]

[...] В намерении онтологически схватить целость структурного целого мы должны ближайше спросить: способен ли феномен ужаса и разомкнутое в нем феноменально равноисходно дать целое присутствия так, — чтобы взгляд, ищущий целое, мог этой данностью удовлетвориться? Совокупный состав заключенного в ней допускает свою регистрацию через формальное перечисление: захваченность ужасом есть как расположение способ бытия-в-мире; от-чего ужаса есть брошенное бытие-в-мире; за-что ужаса есть умение-быть-в-мире. Полный феномен ужаса соответственно показывает присутствие фактично экзистирующим бытием-в-мире. Фундаментальные онтологические черты этого сущего суть экзистенциальность, фактичность и падение. [...]

[...] Вперед-себя-бытие означает не что-то вроде изолированной тенденции в безмирном «субъекте», но характеризует бытие-в-мире. К последнему же принадлежит, что оно, вверенное самому себе, всегда уже брошено в некий мир. Оставленность присутствия на самого себя кажет себя исходно конкретно в ужасе. Бытие-вперед-себя означает, схваченное полнее: вперед-себя-в-уже-бытии-в-некоем-мире. [...]

[...] Смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни. Жизнь надо понимать как род бытия, к которому принадлежит некое бытие-в-мире. Она может быть онтологически фиксирована лишь в привативной ориентации на присутствие. И присутствие тоже позволяет рассмотреть себя как чистую жизнь. Для биологически-физиологической постановки вопроса оно входит тогда в бытийную область, известную нам как животный и растительный мир. [...]

[...] Экзистенциальная интерпретация смерти лежит до всякой биологии и онтологии жизни. Она опять же впервые фундирует всякое биографо-историческое и этнолого-психологическое исследование смерти. «Типология» «умирания» как характеристика состояний и образов, в каких «переживается» уход из жизни, уже предполагает понятие смерти. Сверх того психология «умирания» дает сведения скорее о «жизни» «умирающего» чем о самом умирании. Это лишь ответ того, что присутствие не впервые умирает или даже не собственно умирает при и в переживании фактического ухода из жизни. [...]

[...] Онтологический анализ бытия к концу не предвосхищает с другой стороны никакого занятия экзистентной позиции в отношении к смерти. Определением смерти как «конца» присутствия, т. е. бытия-в-мире, не выносится никакого онтического решения о том, возможно ли «после смерти» еще другое, высшее или низшее бытие, «продолжает» ли присутствие «жить» или даже, себя «переживая», «бессмертен но». О «потустороннем» и его возможности онтически предрешается не больше чем о «посюстороннем», словно надо было бы предложить для «наставления» нормы и правила отношения к смерти. Анализ смерти остается однако постольку чисто «посюсторонним», поскольку интерпретирует феномен лишь в том, как он бытийной возможностью всегдашнего присутствия в него вступает. Со смыслом, и по праву хотя бы методически надежно спросить, что будет после смерти, можно только тогда, когда она охвачена в своем полном онтологическом существе. Представляет ли такой вопрос вообще возможный теоретический вопрос, пусть здесь остается нерешенным. Посюсторонняя онтологическая интерпретация смерти лежит до всякой онтически-потусторонней спекуляции.

Наконец, вне области экзистенциального анализа смерти стоит то, что могло бы подлежать разбору под титулом «метафизика смерти». Вопросы, как и когда смерть «пришла в мир», какой «смысл» она может и должна иметь как зло и страдание в универсуме сущего,

необходимо предполагают понимание не только бытийного характера смерти, но онтологии универсума сущего в целом и особенно онтологического прояснения зла и негативности вообще. [...]

Из работы М. Хайдеггера «Что такое метафизика»

[...] В противовес им науке не придется ли теперь еще раз со всей серьезностью и трезвостью заявить, что для нее дело идет исключительно о сущем. Ничто — чем еще оно может быть для науки, кроме бреда и вздора? Если наука здесь в своем праве, то ясно одно: о Ничто наука знать ничего не хочет. В конце концов это и будет строго научной концепцией Ничто. Мы знаем его, когда не хотим о нем, о Ничто, ничего знать. Наука не хочет ничего знать о Ничто. С той же очевидностью, однако, остается верным: когда она пытается высказать свою собственную суть, она обращается к помощи Ничто. Ей требуется то, что она отвергает. Что за двойственность приоткрывается здесь? При осмыслении нашей сегодняшней экзистенции как определяющейся через науку мы попали в самую гущу противоречия. Противоречие само собой разворачивается в вопрос. Вопрос только и дожидается, чтобы его явно высказали: как обстоит дело с Ничто? Разработка вопроса. Разработка вопроса о Ничто должна поставить нас в положение, исходя из которого или окажется возможным на него ответить, или выявится невозможность ответа. Мы остались с Ничто в руках. Наука с высокомерным равнодушием по отношению к нему оставляет его нам как то, что «не существует». Попытаемся все же задать вопрос о Ничто. Что такое Ничто? Уже первый подступ к этому вопросу обнаруживает что-то непривычное. Задавая такой вопрос, мы заранее представляем Ничто как нечто, которое тем или иным образом «есть» — словно некое сущее. Но ведь как раз от сущего Ничто абсолютно differently. [...] Разве рассудок — не полноправный господин в нашем вопросе о Ничто? Все-таки ведь только с его помощью мы вообще получаем возможность дать дефиницию Ничто и поставить его как проблему, пусть даже подрывающую себя. В самом деле, Ничто есть отрицание всей совокупности сущего, оно — абсолютно не-сущее. [...]

[...] Бывает ли в нашем бытии такая настроенность, которая способна приблизить его к самому Ничто? Это может происходить и действительно происходит — хотя достаточно редко, только на мгновения, — в фундаментальном настроении ужаса. [...] Что ужасом при-

открывается Ничто, человек сам подтверждает сразу же, как только ужас отступит. С ясностью понимания, держащейся на свежести воспомина—ния, мы вынуждены признать: там, перед чем и по поводу чего нас охватил ужас, не было, «собственно», ничего. Так оно и есть: само Ничто — как таковое — явилось нам. В фундаментальном настроении ужаса мы достигли того события в нашем бытии, благодаря которому открывается Ничто и исходя из которого должен ставиться вопрос о нем.

[...] В ужасе происходит отшатывание от чего-то, но это отшатывание — не бегство, а оцепенелый покой. Отшатывание исходит от Ничто. Ничто не затягивает в себя, а сообразно своему существу отсылает от себя. Отсылание от себя как таковое есть вместе с тем — за счет того, что оно заставляет сущее ускользать, — отсылание к тонущему сущему в целом. Это отталкивание-отсылание к ускользающему сущему в целом, отов—сюду теснящее нас при ужасе, есть существо Ничто: ничтожение. Оно не есть ни уничтожение сущего, ни итог какого-то отрицания. Ничтожение никак не позволяет и списать себя на счет уничтожения и отрицания. Ничто само ничтожит. Ничтожение не случайное происшествие, а то отталкивающее от-сылание к ускользающему сущему в целом, которое приоткрывает это сущее в его полной, до того сокрытой странности как нечто совершенно Другое — в противовес Ничто. В светлой ночи ужасающего Ничто впервые происходит простейшее раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто. Это выглядящее во фразе необязательной добавкой «а не Ничто» — вовсе не пояснение задним числом, а первоначальное условие возможности всякого раскрытия сущего вообще. Существо исходно ничтожащего Ничто и заключается в этом: оно впервые ставит наше бытие перед сущим как таковым. Только на основе изначальной явленности Ничто человеческое при—сутствие способно подойти к сущему и вникнуть в него. И поскольку наше присутствие по самой своей сути состоит в отношении к сущему, каким оно и не является и каким оно само является, в качестве такого присутствия оно всегда происходит из заранее уже приоткрывшегося Ничто. Человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто. Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией. Не будь наше присутствие в основании своего существа трансцендирующим, т. е., как мы можем

теперь уже сказать, не будь оно заранее всегда уже выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношение к сущему, а значит, и к самому себе. Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы. Тем самым ответ на вопрос о Ничто получен. Ничто — не предмет, ни вообще что-либо сущее. [...]

[...] Ужас — с нами. Он только спит. Его сквозное дыхание веет в нашем бытии — меньше всего в склонном «ужасаться»; [...] Исходный ужас может проснуться в нашем бытии в любой момент. Для этого совсем не надо, чтобы его разбудило какое-то экстравагантное событие. Глубине его действия отвечает ничтожность возможных поводов для него. Он постоянно готов ворваться к нам, и все же врывается, вырывая почву из-под наших ног, лишь очень редко. Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса делает человека заместителем Ничто. Мы настолько конечны, что имен-но никак не можем собственным решением и собственной волей поста-вить себя перед лицом Ничто. В такие бездны нашего бытия въедается эта ограниченность концом, что в подлинной и безусловной конечности нашей свободе отказано. Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансценденция. Наше вопрошание о Ничто призвано продемонстрировать нам мета-физику саму по себе. Название «метафизика» идет от греческого. Этот удивительный титул был позднее истолкован как обозначение такого исследования, которое выходит — *trans* — «за» сущее как таковое. Метафизика — это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом. В вопросе о Ничто такой выход за сущее в целом имеет место. Тем самым наш вопрос оказывается «метафизическим». [...] В каком смысле вопрос о Ничто пронизывает и скрепляет собою совокупное целое метафизики? О Ничто метафизика издавна высказывается в одном известном — конечно, многозначном — тезисе: *ex nihilo nihil fit*, из Ничто ничего не возникает. Хотя при разборе этого тезиса Ничто само по себе никогда, собственно, проблемой не становится, зато в свете того или другого взгляда на Ничто здесь находит себе выражение соответствующее принципиальное и определяющее понимание сущего. Античная метафизика берет Ничто в смысле не-сущего, т. е. неоформленного материала, который не может сам себе придать образ оформленного сущего, яв-ляющего соответственно тот или иной «вид» (эйдос). Сущее тут — самообразующийся образ, который в качестве такового пред-

стает в зримой определенности (облике). Источник, правомерность и границы этого понимания бытия так же мало подвергаются выяснению, как и само Ничто. Христианская догматика в противовес этому отрицает истинность положения *ex nihilo nihil fit*, одновременно наделяя Ничто новым значением в смысле полного отсутствия внебожественного сущего: *ex nihilo fit — ens creatum*. Ничто становится теперь антонимом к подлинно сущему, к *summmum ens*, к Богу как *ens increatum*. И опять эта интерпретация Ничто отсылает к основополагающему пониманию сущего. Метафизическое рассмотрение сущего располагается тут, однако, в той же плоскости, что и вопрос о Ничто. Вопросы о бытии и о Ничто как таковых одинаково упускаются. При этом никого не смущает даже то затруднение, что если Бог творит из ничего, то как раз он должен находиться в определенном отношении к Ничто. Вместе с тем если Бог есть Бог, то знать Ничто он не может — постольку, поскольку «абсолют» исключает из себя всякое «ничтожество». Эта вчерне набросанная историческая ретроспектива демонстрирует Ничто как антоним собственно сущего, т. е. как его отрицание. [...]

[...] Поскольку человек экзистирует, тем или иным образом совершается и его философствование. Философия — то, что мы так называем, — есть приведение в движение метафизики, в которой философия приходит к себе самой и к своим настоящим задачам. А философия приходит в движение только благодаря своеобразному скачку, в котором наша собственная экзистенция посвящается сущностным возможностям человеческого бытия в целом. Для этого скачка решающим является: во-первых, предоставление пространства для сущего в целом; потом — свободное отпускание себя в Ничто, ... чтобы в своих взлетах она постоянно возвращалась к основному вопросу метафизики, самим Ничто вынужденному: почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто?

Из работы К. Ясперса

«Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции»

Если «миром» я называю совокупность всего того, что через ориентирование познания может сделаться доступным мне как содержание, которое мы можем знать убедительным для каждого образом, то возникает вопрос: исчерпывается ли мировым бытием и всякое вообще бытие и прекращается ли познающее мышление, когда

заканчивается ориентирование в мире. То, что в мифическом способе выражения называется душой и Богом, а на философском языке — экзистенцией и трансценденцией, — не есть мир. Они не «есть» в таком же смысле, в каком есть вещи в мире как знаемости, но они могли бы быть неким иным образом. Хотя мы не знаем их, они все же не были бы в таком случае ничто, и хотя мы не познаем их, мы их все же мыслим.

Здесь принимается коренное философское решение в ответе на вопрос: что есть наряду с совокупностью мирового бытия (*was gibt es dem gesamten Weltsein gegenüber*)? Бытие, которое — в явлении существования — не есть, но которое может быть и должно быть и которое поэтому во времени решает, вечно ли оно. Это бытие есмь я сам как экзистенция. Я есмь она, поскольку я не становлюсь для себя самого объектом. В ней я знаю себя как независимого, хотя я и не в состоянии созерцать (*schauen*) то, что я называю своей самостью. Из возможности экзистенции я живу; лишь в ее осуществлении я бываю самим собой. Если я хочу схватить ее, она скрывается от меня, ибо она — не психологический субъект. В ее возможности я ощущаю себя укорененным глубже, нежели в том, в чем я, объективируясь для себя самого, постигаю себя как задаток и натуру (*Artung*). Она есть нечто, являющееся себе в полярности субъективности и объективности как существование; но она не есть явление чего-то, что было бы дано где-либо как предмет или было бы размокнуто для рассмотрения, как лежащее в основании.

Она есть явление лишь для себя самой и для других экзистенций. Итак, не мое существование есть экзистенция, но человек есть возможная экзистенция в существовании (*Nicht mein Dasein also ist Existenz, sondern der Mensch ist im Dasein mögliche Existenz*). Первое существует или не существует, экзистенция же, поскольку она возможна, делает в выборе и решении шаг за шагом к своему бытию или прочь от бытия, в ничто. Мое существование, сравнительно с другим существованием, имеет различный объем, есть тесное или широкое мировое бытие, экзистенция же на основании своей свободы сущностно отличается от другой экзистенции. Существование как бытие живет и умирает; экзистенция не знает смерти, но относится к своему бытию в восхождении или отпадении (*Aufschwung oder Abfall*). Существование эмпирически наличествует (*ist da*), экзистенция налична лишь как свобода. Существование абсолютно временно, экзистенция во времени есть больше, чем время (*Dasein ist schlechthin zeitlich*,

Existenz ist in der Zeit mehr als Zeit). Мое существование конечно, поскольку оно не есть все существование, и все же для себя оно замкнуто в себе; экзистенция тоже существует не сама для себя и не есть все; ибо она есть лишь если она соотнесена с другой экзистенцией и с трансценденцией, пред которой как перед абсолютно иным она осознает, что она существует не только благодаря себе самой; но в то время как существование, как относительное закругленное завершение нескончаемости, можно назвать бесконечным, бесконечность экзистенции лишена закругленности и существует как открытая возможность. Для существования деятельность из возможной экзистенции представляется проблематичной, ибо забота существования о своей устойчивости во времени должна обращаться против безусловного, путь которого для нее сомнителен, потому что он может принести потери для существования и привести к его уничтожению. Забота о существовании хотела бы подчинить экзистенциальное делание условиям своей собственной устойчивости; но для возможной экзистенции безусловное избрание существования и наслаждение таковым уже есть отпадение, потому что экзистенция, со своей стороны, подчиняет действительность существования условиям, в которых постигает себя самое, как безусловную. Безусловная же воля к жизни как таковой, если ее существование выясняется перед нею как действительность непрерывного и совершенного краха, необходимо должна впасть в отчаяние. Исполнение существования есть мировое бытие. Возможная экзистенция существует в мире, как поле, на котором она является себе.

Мир как знакомое есть чуждое (Welt als das Gewußte ist das Fremde). Я стою на отдалении от него; доступное знанию рассудка и доступное эмпирическому переживанию, как нечто лишь знакомое, отталкивают меня от себя прочь; они для меня — иное. Я безразличен к ним, будучи отдан во власть превозмогающей причинности в сфере действительного и логического принуждения в сфере значимого. В этих пределах я не бываю в безопасности, ибо не слышу языка того, что мне родственно. Чем решительнее я постигаю мир, тем безроднее (heimatloser) я чувствую себя в нем, ибо как иное, как только мир он безотраден. Бесчувственный, не милосердный, но и немилосердный, подчиненный закономерности или шатающийся по случайностям, он не знает о себе самом. Его невозможно объять (Sie ist nicht zu fassen); ибо он предстает передо мною безлично, объяснимый в частностях, но всегда непонятный в целом.

И все же мир знаком мне и иначе. Тогда он родствен мне, тогда я в нем дома, и даже — в безопасности. Его закономерность есть тогда закономерность моего разума; я успокаиваюсь, по мере того как я устраиваюсь в нем, изготавливаю свои орудия и познаю мир. Он говорит со мною; в нем дышит жизнь, которой и я причастен. Я предаюсь ему и, когда бываю в нем, остаюсь всецело у себя самого. Он тайно близок мне в малом и настоящем, чаруя в своем величии; он внушает мне доверие в том, что близко, или готов увести меня в свои дали. Он не ходит по путям, которых я ожидаю, но, если он удивляет меня неожиданным исполнением или непонятным разочарованием, я, даже погибая, сохраняю еще в душе доверие к миру.

Это уже не тот мир, о котором я знаю в сугубо познающем ориентировании. Но то, что удовлетворяет меня в избрании мира, по существу двусмысленно: Или я хочу (*begehre*) мира как того, что исполняет мою жажду существования; слепая воля к жизни соблазняет меня к миру и вводит в заблуждение о нем; правда, для меня, если я существую, неизбежно хотеть мира; но это хотение, как абсолютное побуждение становится разрушительным для меня самого; против этого хотения я слышу притязание, исходящее из моей возможной экзистенции: отвлечься (*sich lösen*) от мира, если мне грозит опасность подпасть под власть этого мира.

Или же я совершаю некоторое трансцендирование в мире, который как родственный мне так мне близок. Когда я вижу его, мыслю, действую и люблю в нем, создаю и оформляю в нем, — во всем этом я в то же время избираю некое иное как явление трансценденции, говорящей со мною. Как таковой мир не есть знаемый мир, но существует так, как если бы он утратил себя как постоянство. Этот мир меняется с переменой эпох и лиц, и с изменением моей внутренней установки; он говорит не с каждым и не всякий раз одинаково. Я должен быть готов к нему, если хочу слышать его. Если я не выхожу навстречу, — то, куда я мог бы трансцендировать, ускользает (*entzieht sich*), потому что оно есть лишь для свободы и через свободу и не имеет в себе решительно ничего убедительного.

Поэтому возможная экзистенция отличает себя от мира, чтобы затем по-настоящему вступить в него. Она отделяется от мира, чтобы в избрании его приобрести больше, нежели то, чем может быть мир. Мир привлекает экзистенцию как среда ее осуществления, и отталкивает ее, как возможность отпадения в одно лишь существование. Мир

и экзистенция состоят в напряжении (*stehen in Spannung*). Они не могут ни слиться воедино, ни отделиться друг от друга.

В философствовании из возможной экзистенции это напряжение предполагается. Мир как доступное знанию (*das Wißbare*), экзистенция как подлежащее просветлению диалектически различаются в нем и вновь сводятся воедино.

Мировое бытие как бытие знаемым всеобще, потому что оно всеобщезначимо для каждого; это — общее для всех разумных существ, имеющих в нем общность между собою благодаря интенции на одну и ту же вещь; в нем имеет силу то, что в нескончаемости действительного подпадает под одно определение как нечто единичное. Экзистенция, поскольку она есть она сама, никогда не бывает всеобщей, а потому не есть случай, который как особенный может быть подведен под некое всеобщее. Но, став объективной в явлении, экзистенция есть в то же самое время индивидуальное исторической особенности. Эта особенность еще подчиняется всеобщим категориям; некоторую границу полагает здесь только то, что индивидуум, ввиду нескончаемой природы своей фактичности, неисчерпаем (*unerschöpflich*), а потому несказуем (*unaussagbar*). Но это индивидуальное как таковое отнюдь и не есть экзистенция, а есть прежде всего только зримое богатство мирового существования, на которое не может притязать никакое знание, однако самобытие вопрошающего может испытать его на предмет его экзистенциальной изначальности.

Единение (*Einswerden*) экзистенции и мира есть необозримый процесс, который может быть достоверен лишь для того, кто сам пребывает в нем для себя самого. [...]

[...] Если мы отделяем экзистенцию от существования, мира и всеобщего, то кажется, будто ничего не остается. Если она не становится объектом, то желание схватить ее в мысли кажется совершенно безнадежным. Поскольку это мышление никогда не может получить результата и постоянства, попытка мыслить экзистенцию, кажется, с необходимостью уничтожает сама себя. Можно поэтому усомниться в бытии экзистенции в любом смысле слова и позволить здравому смыслу выдвинуть требование: строго держаться одного предметного как действительного и истинного. Значит, что же: эта попытка возникла вследствие какой-то химеры? Сомнение в экзистенции неустрашимо, потому что мы не можем знать о ней как о некотором существовании и потому, что она не существует как определенная значимость.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Какие социально-исторические события и процессы в XX веке обусловили возникновение и развитие экзистенциализма?
2. Какие европейские мыслители и направления в философии XIX–XX веков заложили философско-религиозные основания экзистенциализма?
3. Каковы главные проблемы и вопросы философии экзистенциализма?
4. Назовите два важнейших принципа феноменологии, составляющих основу онтологии экзистенциализма?
5. Какую роль играет понятие-проблема «пограничная ситуация», в экзистенциальной философии К. Ясперса и С. Кьеркегора?
6. Назовите общее, исходное понятие философии экзистенциализма и дайте его определение.
7. Поясните смысл главного принципа экзистенциализма Ж.П. Сартра: «Существование предшествует сущности и определяет сущность».
8. В чем состоят особенности философии экзистенциализма русских мыслителей Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова?
9. Перечислите главные экзистенциалы и модальности выражающие основное содержание и способ бытия «экзистенции».
10. Что означает центральный принцип экзистенциализма М. Хайдеггера «Бытие к смерти»?
11. Какое значение имеет в философии экзистенциализма понятие «Ничто»?

ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

Изначально герменевтика представляла собой технику и искусство истолкования текстов. Также герменевтика является учением о самих принципах интерпретации. Возникнув в рамках экзегезы, герменевтика как практика направлена на проблему понимания текста в его собственной смысловой направленности. Смысл текста может быть раскрыт только с учетом традиции интерпретации, в которой он появился. Подобным образом и профессиональные тексты, например, юридического характера, интерпретируются в плоскости, соответствующей специфике своего прагматического назначения.

Герменевтика в древности была связана с практикой истолкования священных текстов. Пройдя долгий путь, герменевтика получила развитие и обоснование в трудах Фридриха Шлейермахера. истоков философской герменевтики XX века находится известная книга Мартина Хайдеггера «Бытие и время», а также ряд его поздних работ 1950-х гг. Обоснование и концептуальное выражение философская герменевтика получила в работе Ганса-Георга Гадамера «Истина и метод». Согласно особому взгляду Хайдеггера, развитому в «Бытии и времени», суть понимания следует рассматривать не в теоретико-познавательной, а в бытийной плоскости. Человеческое бытие (Dasein) есть с самого начала (и в дальнейшем) бытие понимающее. Именно благодаря исходно присущему Dasein пониманию бытия в принципе возможно додискурсивное «раскрытие» мира. Понимание неотъемлемо для человеческого бытия в мире. Анализ процесса герменевтического раскрытия как такового Хайдеггер называет «герменевтикой фактичности». Задача такой герменевтики — интерпретация неотъемлемого понимания бытия. В дальнейшем Хайдеггер ведет речь о понимании уже не в связи с человеческим бытием, а в связи с «историей бытия», раскрытием которой является язык. Таким образом, герменевтика служит одним из самых существенных проявлений философии. В дальнейшем достижения хайдеггеровской герменевтической позиции нашли свое развитие в трудах Ганса-Георга Гадамера.

Гадамер разрабатывает философскую герменевтику Хайдеггера применительно к традиции герменевтики как теории интерпретации текстов. Понимание есть форма первичной данности мира человеку. Оно

не просто лежит в основе нашего отношения к тем или иным текстам, но в основе нашего отношения к миру. В ходе истолкования дело идет не о тех или иных проявлениях культуры, а скорее о нас самих. Благодаря языку традиция существует как живая длительность. Действительность не только теоретически познается, но и жизненно практически «испытывается» человеком, поэтому Гадамер предпочитает говорить не о познании, а об «опыте» мира. Последний включает в себя и непосредственность переживания, и «опыт истории», и «опыт искусства». Основные механизмы формирования опыта заложены в языке, который задает исходные схемы человеческой ориентации в мире. Допонятийные и дорефлективные формы освоения действительности, лежащие в основе теоретического познания, описываются как «предпонимание», «предвосхищение», «предрассудок» и т. д. Фундаментальной характеристикой человеческого бытия и мышления Гадамер считает историчность, т. е. обусловленность местом и временем. Отсюда — полемика с европейской классической философией от Декарта до Гуссерля, стремившейся к объективности. Следуя своему пониманию герменевтики как практики, Гадамер посвятил значительную часть своих работ интерпретации истории философии и истории литературы.

Различие между традиционной герменевтикой от Шлейермахера и Вильгельма Дильтея до Эмилио Бетти включительно, является существенным. В традиционной герменевтике понимание выступает как метод, а в философской герменевтике предстает в виде онтологии.

В данном разделе хрестоматии приводятся тексты **Ганса-Георга Гадамера** (1900–2002) и итальянского юриста и философа **Эмилио Бетти** (1890–1968). Бетти известен своей критикой Гадамера и разработкой теории интерпретации, в которой провозглашается необходимость научной объективности герменевтической интерпретации текста.

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. Пер. с нем.: Е. В. Борисов. — М., 2011. 144 с.

Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. — М., 1991. — 367 с.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем. /Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.

Понятие философской герменевтики

Феномен понимания и правильного истолкования понятого является не только специальной методологической проблемой наук о духе. С давних пор существовала также и теологическая и юридическая герменевтика, которая не столько носила научно-теоретический характер, сколько соответствовала и способствовала практическим действиям научно-образованных судьи или священника. Таким образом, уже по самому своему историческому происхождению проблема герменевтики выходит за рамки, полагаемые понятием о методе, как оно сложилось в современной науке. Понимание и истолкование текстов является не только научной задачей, но очевидным образом относится ко всей совокупности человеческого опыта в целом. [...] При понимании того, что передано нам исторической традицией, не просто понимаются те или иные тексты, но вырабатываются определенные представления и постигаются определенные истины. Что же это за познание и что это за истина? [...]

Науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории. Все это такие способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки. [...] Классики философской мысли, когда мы пытаемся понять их, выдвигают такое притязание на истину, которое современное сознание не в силах ни отклонить, ни превзойти. [...] То же самое можно сказать и об опыте искусства. В данном случае научное исследование, которым занимается так называемое искусствознание, с самого начала сознает, что оно не в силах ни подменить собой, ни превзойти непосредственный опыт взаимодействия с искусством. Таким образом, наряду с опытом философии опыт искусства оказывается настоятельнейшим призывом к научному сознанию признать свои собственные границы. ...Опыт исторической традиции принципиально возвышается над тем, что в ней может быть исследовано. Он является не только истинным или ложным в том отношении, которое подвластно исторической критике, — он всегда возвещает такую истину, к которой следует приобщиться. [...]

Дело не только в том, что историческое предание и естественный порядок жизни образуют единство мира, в котором живем мы, люди, — то, как мы воспринимаем друг друга, то, как мы воспринимаем историческое предание, то, наконец, как мы воспринимаем природные данности нашего существования и нашего мира, — все это образует действительный герменевтический универсум, в котором мы не заперты, как в непреложных границах, но которому и для которого мы открыты.

Философские усилия нашего времени отличаются от классической философской традиции тем, что они уже не являются непосредственным и прямым продолжением этой традиции. [...] Это выражается прежде всего в изменившемся отношении к понятию. [...] Это означает исчезновение той наивности, с которой прежде можно было ставить понятия, почерпнутые из традиции, на службу собственной мысли. ...Следует сказать, что понятийная система, в которой разворачивается философствование, всегда владела нами точно так же, как определяет нас язык, в котором мы живем. Осознать подобную предопределенность мышления понятиями — этого требует добросовестность мысли. Таково новое критическое сознание, неизбежно сопровождающее отныне всякое ответственное философствование. [...]

Множились признаки новой волны технологической враждебности к истории. Ей соответствовало ширившееся принятие англосаксонской теории науки и аналитической философии, и, в конце концов, новый подъем, который переживали общественные науки (среди них, прежде всего, социальная психология и социальная лингвистика), не предвещал гуманистической традиции романтических гуманитарных наук никакого будущего. Но это была традиция, из которой вышел я. Она представляла собой опытную почву моей теоретической работы — хотя отнюдь не ее границы и вовсе не ее цель. Но даже внутри классических исторических гуманитарных наук произошло изменение стиля в направлении к новым методическим средствам статистики, формализации; было очевидным стремление к планированию науки и технической организации исследований. Выдвинулось вперед новое «позитивистское» самопонимание, которое требовалось с принятием американских и английских методов постановки вопросов. И конечно, в данном случае имело место банальное непонимание, когда выражение «истина и метод» отягощали обвинением, что здесь не осознана строгость метода современной науки.

Герменевтику сделало действенной нечто совсем иное — то, что со строгими обычаями науки вовсе не находится в натянутых отношениях. Никакой плодотворно работающий исследователь не может в глубине души сомневаться в том, что хотя методическая чистота неизбежна для науки, но одно лишь применение привычных методов в гораздо меньшей степени составляет сущность всех исследований, чем нахождение новых, — и за этим стоит творческая фантазия исследователя. Сказанное имеет значение не только в области так называемых гуманитарных наук. [...]

В эпоху, когда в общественную практику все больше и больше проникает наука, она может осуществлять свою общественную функцию соответствующим образом лишь тогда, когда не скрывает своих границ и условности своего поля деятельности. Это должна прояснить именно философия — в век, когда до суеверия верят в науку. Именно на этом основан тот факт, что напряжение внимание к истине и методу имеет непреходящую актуальность. Таким образом, философская герменевтика включает философское движение нашего столетия, преодолевшее одностороннюю ориентировку на факт науки, которая была само собой разумеющейся как для неокантианства, так и для позитивизма того времени. Однако герменевтика занимает соответствующее ей место и в теории науки, если она открывает внутри науки — с помощью герменевтической рефлексии — условия истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей. В так называемых гуманитарных науках в некоторой степени обнаруживается — как это видно уже из самого их обозначения в английском языке («моральные науки»), — что их предметом является нечто такое, к чему принадлежит с необходимостью и сам познающий. Этот аспект можно даже отнести и к «правильным» наукам. Однако здесь, мне кажется, необходимо различие. Если в современной микрофизике наблюдатель не элиминируется из результатов измерений, а существует в самих высказываниях о них, то это имеет точно определенный смысл, который может быть сформулирован в математических выражениях. Если в современных исследованиях отношений исследователь открывает структуры, которые также определяют и его собственное поведение историкородовой наследственностью, то он, возможно, познает и о себе самом что-то, но именно потому, что он смотрит на себя другими глазами... Наоборот, если всегда видна собственная точка зрения каждого историка на его знания и ценности, то констатация этого не является

упреком против его научности. Еще неизвестно, заблуждается ли историк из-за ограниченности своей точки зрения, неправильно понимая и оценивая предание, или ему удалось правильно осветить не наблюдавшееся до сих пор благодаря преимуществу его точки зрения, которая позволила ему открыть нечто аналогичное непосредственному современному опыту.

Здесь мы находимся в гуще герменевтической проблематики [...]. Вполне очевидно, что постановку вопроса здесь направляет «предпонимание». Речь идет о сложившейся общественной системе, которая имеет значение исторически ставшей, научно недоказуемой нормы. Она представляет не только предмет опытно-научного рационализирования, но и его рамки, в которые «вставляется» методическая работа. [...] Заострение напряженного внимания к истине и методу в моей книге имеет полемический смысл. В конце концов, как признал сам Декарт, именно к особой структуре выпрямления согнутой вещи относится тот факт, что ее следует сгибать в противоположном направлении. Но согнута в данном случае была не столько методика науки, сколько рефлексивное самосознание.

[...] Донаучное знание, которое обнаруживают как печальный остаток ненаучности в подобных науках, как раз и составляет своеобразие, и оно, несомненно, гораздо в большей степени определяет практическую и общественную жизнь человека, включая условия для занятий наукой вообще... Разве можно действительно хотеть, чтобы каждый доверялся специалисту в решающих вопросах как общественной и политической, так и частной и личной жизни? Ведь при конкретном применении своей науки специалист будет использовать не свою науку, а свой практический разум. И почему разум у специалиста — будь он даже идеальным социальным инженером — должен быть больше, чем у других людей? По этой причине мне кажется прямотаки предательством, когда с высокомерной насмешкой осуждают герменевтические науки, будто они подреставрировали аристотелевскую качественную картину мира. ... Но я позволю себе сослаться на то, что пред-знание, которое мы получаем из нашей языковой ориентировки в мире (и это действительно лежит в основе так называемой «науки» Аристотеля), играет определенную роль повсюду, где перерабатывается жизненный опыт, где понаты языковые традиции и где функционирует общественная жизнь. Такое пред-знание не является, конечно, никакой критической инстанцией по отношению к науке,

а само подвергается критическим замечаниям со стороны науки, но оно есть и остается ведущим медиумом всего понимания. Отсюда создается особый методический вид понимающих наук. Они открыто ставят задачу установить границу образованию профессиональной терминологии и вместо построения специального языка заниматься «общезыковыми» средствами. [...]

Ведь предмет философии не ограничен рефлексивным высветлением метода наук. И не в образовании «суммы» из многообразия наших знаний и тем самым в закруглении «мировоззрения» в целом он состоит. Конечно, философия — как никакая другая наука — должна иметь дело с нашим мировым и жизненным опытом в целом, но только так, как это делает сам жизненный и мировой опыт, выражаемый в языке. Я далек от того, чтобы утверждать, что знание об этой тотальности представляет собой действительно твердое знание, и более того — оно должно подвергаться все новой глубокой критике. Однако нельзя игнорировать такое «знание», в котором форма всегда имеет выражение в религиозной или народной мудрости, в произведениях искусства или в философских мыслях.

[...] Не случайно, что я свое исследование опыта ориентировал на опыт искусства, «смысл» которого для понятийного понимания неисчерпаем. То, что я развивал проблематику универсальной философской герменевтики на критике эстетического сознания и на рефлексии об искусстве — а не сразу же на так называемых гуманитарных науках, — никоим образом не означает отхода от методического требования науки, но, наоборот, является первым измерением широты того радиуса действия, которым обладают герменевтические проблемы.

Сущность герменевтического опыта

Понятие опыта относится, на мой взгляд, как бы парадоксально это ни звучало — к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем. Поскольку в индивидуальной логике оно играет для наук о природе ведущую роль, оно было подвергнуто теоретико-познавательной схематизации, которая, как мне кажется, обедняет его изначальное содержание.

Действительный недостаток предшествующей теории опыта — и к Дильтею это тоже относится — состоит в том, что она целиком ориентирована на науку и потому упускает из виду внутреннюю историчность опыта. Цель науки заключается как раз в такой объективации

опыта, чтобы в нем не оставалось никаких исторических моментов. Научный эксперимент добивается этого при помощи своей методологии.

Нечто подобное, однако, осуществляет и историко-критический метод в науках о духе. И там и здесь объективность должна быть гарантирована за счет того, что опыт, лежащий в основе познания, делается воспроизводимым для всех и каждого. Подобно тому, как в науках о природе эксперименты должны допускать возможность повторной проверки, точно так же и в науках о духе все действия должны быть контролируемы. [...]

Тот факт, что опыт значим до тех пор, пока его не опровергнет новый опыт (*ubi non reperitur inslantia contradictoria*), характеризует, очевидным образом, всеобщую сущность опыта, идет ли речь о научной постановке опыта в современном смысле или об опыте повседневной жизни в том виде, в каком он всегда осуществлялся.

Существует неснимаемое противоречие между опытом и знанием, а также теми наставлениями, которые дает всеобщее, теоретическое или техническое знание. Истина опыта всегда содержит в себе связь с новым опытом. Поэтому тот, кого мы называем опытным, не только благодаря опыту сделался таковым, но также и открыт для нового опыта. [...] Опытный человек предстает перед нами как принципиально адогматический человек, который именно потому, что он столь многое испытал и на опыте столь многому научился, обладает особенной способностью приобретать новый опыт и учиться на этом опыте. Диалектика опыта получает свое подлинное завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту.

Тем самым, однако, понятие опыта, о котором идет речь, обогащается качественно новым моментом. ...Оно означает опыт в целом. Это тот опыт, который сам должен быть постоянно приобретаем и от которого никто не может быть избавлен. Опыт означает здесь нечто такое, что относится к исторической сущности человека. [...] Опыт в целом не есть нечто такое, от чего кто-либо может быть избавлен. Опыт в этом смысле неизбежно предполагает скорее многочисленные разочарования и обманутые ожидания и достигается лишь таким путем. Если мы утверждаем, что опыт есть, прежде всего, болезненный и неприятный опыт, то это не свидетельствует о каком-то особенном пессимизме, но может быть усмотрено непосредственно из его сущности.

Уже Бэкон понимал, что мы приходим к новому опыту лишь благодаря опровержению старого, его негативному результату. Всякий опыт, достойный этого имени, идет вразрез с нашими ожиданиями. [...] Лучше всего сослаться на Эсхила. Он нашел или, вернее, раскрыл в ее метафизическом значении формулу, дающую выражение внутренней историчности опыта: учиться благодаря страданию (*pathe matlios*). Эта формула означает не только, что мы умнеем благодаря несчастьям и добиваемся лучшего познания вещей лишь на путях заблуждений и разочарований. Понятая таким образом, эта формула, должно быть, столь же стара, как сам человеческий опыт. Однако Эсхил имеет в виду нечто большее. Он говорит о том, почему это так. То, чему человек должен научиться благодаря страданию, не есть та или иная вещь — он должен осознать пределы человеческого бытия, осознать неснимаемость тех границ, которые отделяют его от божественного. В конечном счете, это есть религиозное познание, то самое, за которым последовало рождение греческой трагедии. [...]

Подлинный опыт есть тот, в котором человек осознает свою конечность. Могущество и самоуверенность его планирующего рассудка находят здесь свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время и что все так или иначе повторяется, оказывается простой видимостью. Скорее наоборот, живущий и действующий в истории человек постоянно убеждается на собственном опыте, что ничего не повторяется. Признание того, что есть, означает ...осознание того, что все ожидания и планы конечных существ сами конечны и ограничены. Подлинный опыт есть, таким образом, опыт собственной историчности. Тем самым обсуждение понятия опыта приводит к результату, весьма плодотворному для нашего вопроса о сущности действенно-исторического сознания. В нем, как в подлинной форме опыта, должна отражаться всеобщая структура опыта...

Истина в науке и в философской герменевтике

Наука Нового времени осуществила решительный разрыв с формами знания греческого и христианского Запада. Отныне овладевают именно идеей Метода. В Новое время Метод, при всем многообразии, которое он может иметь в различных науках, понимался как нечто единое. Идеал познания, сформулированный на основе понятия Метода, состоит в том, чтобы мы проходили путь познания настолько осознанно, чтобы всегда можно было повторить его. *Methodos* означает

путь следования. Способность вновь и вновь следовать пути, по которому уже проходили, и есть методичность, отличающая способ деятельности в науке. Но как раз это с необходимостью ограничивает претензии на истину. Если только проверяемость, в какой бы то ни было форме, составляет истину (*veritas*), то масштаб, с которым сопоставляется познание, уже больше не истина, а достоверность. [...]

В философии вопрос ставится так: можно ли от тематизируемого наукой знания вернуться назад? и в каком смысле? и каким образом это возможно? То, что каждый из нас в своем практическом жизненном опыте постоянно осуществляет это возвращение, не требуется подчеркивать. Всегда есть надежда, что другой человек поймет то, что ты считаешь истинным, даже если ты не можешь этого доказать. Более того, не всегда доказательство можно рассматривать как подходящий путь для того, чтобы привести другого к пониманию. Мы то и дело переходим границу объективируемости, с которой по своей логической форме связано высказывание. Мы постоянно живем в формах сообщения того, что не объективируемо, в формах, подготовленных для нас языком, в том числе языком поэтов. Тем не менее, наука претендует на преодоление случайности субъективного опыта с помощью объективного познания, на преодоление языка многозначной символики с помощью однозначности понятия. Но вопрос в том, имеется ли внутри науки как таковой предел объективируемости, лежащий в сущности суждения и в самой истине высказывания? Ответ на этот вопрос вовсе не самоочевиден. В современной философии есть одно очень большое течение (*т. е. логический позитивизм*), ... для которого этот ответ является установленным. Оно полагает, что вся тайна и единственная задача философии состоит в том, чтобы формулировать высказывание настолько точно, чтобы оно действительно было в состоянии высказать подразумеваемое однозначно. Согласно этому направлению, философия должна сформировать систему знаков, которая не зависела бы от метафорической многозначности естественных языков и от многоязычия культурных народов в целом и от вытекающих из этого постоянных двусмысленностей и недоразумений; систему, которая достигла бы однозначности и точности математики. [...] Это течение, распространившееся с родины номинализма на весь мир, представляет собой возрождение идей восемнадцатого столетия. [...]

Каждый из нас должен, в пределах возможного, считать верифицируемость идеалом всякого познания. Но нужно признать, что

этот идеал очень редко достигается, и те исследователи, которые стремятся достичь его буквально, большей частью ничего не могут сказать об истинно важных вещах. Получается так, что в гуманитарных науках есть нечто такое, что совершенно немыслимо в естествознании, а именно, что иногда из книги дилетанта исследователь может научиться большему, чем из книг профессионалов. [...] Мы питаем обоснованное недоверие к определенному типу научных работ, в которых в предисловиях и послесловиях, а особенно в примечаниях слишком явно показывается Метод, которым они сработаны. Но действительно ли там ставится вопрос о чем-то новом? Действительно ли там что-то познается? Или же в этих работах лишь настолько хорошо подражают Методу познания и схватывают его во внешних формах, что таким образом создается впечатление научной работы? Мы должны признаться, что величайшие и плодотворнейшие достижения в гуманитарных науках, напротив, далеко опережают идеал верифицируемости. [...] Более того, здесь проявляется важное соотношение, в связи с которым то, что делает науку возможной, одновременно может помешать плодотворности научного познания. Здесь речь пойдет о принципиальном соотношении истины и неистины. Это соотношение проявляется в том, что хотя чистое представление существующего истинно, т. е. раскрывает его таким, каково оно есть, но оно всегда в то же время предписывает, о чем в дальнейшем вообще имеет смысл спрашивать, и что может быть раскрыто в ходе дальнейшего познания. Нельзя постоянно продвигаться вперед в познании, не упуская при этом из рук возможной истины. [...]

А это значит, что мы совершенно не в состоянии познать многого, являющегося истинным, поскольку нас ограничивают предрассудки, о которых мы ничего не знаем. И в практике научной работы есть нечто похожее на «моду».... Не только в жизни, но и в науке есть нечто подобное бюрократизму. Мы спрашиваем, принадлежит ли это сущности науки, или же это лишь своего рода ее культурная болезнь, аналогичная болезненным явлениям, знакомым нам по другим областям, например, когда мы восхищаемся огромными коробками наших административных зданий и страховых учреждений?

[...] Я полагаю, можно принципиально утверждать, что не может быть высказывания, которое было бы абсолютно истинным. ...Ибо истина есть целое.

[...] Нет такого высказывания, которое можно понять только по показываемому им содержанию, если хотят постичь это высказывание в его истине. Всякое высказывание мотивировано. ...Здесь я утверждаю, что последней логической формой такой мотивации всякого высказывания является вопрос. Не суждение, а вопрос обладает приматом в логике, что исторически подтверждают платоновский диалог и диалектическое происхождение греческой логики. Примат вопроса по отношению к высказыванию означает, что высказывание существенным образом является ответом. Нет такого высказывания, которое не представляло бы собой какого-либо ответа. Отсюда нет и понимания какого-либо высказывания, не приобретающего свой единственный масштаб из понимания того вопроса, на который оно отвечает.

Если кто-то выдвигает утверждение, которого не понимают, то пытаются выяснить, как он к этому пришел, на какой вопрос, поставленный им перед собой, его высказывание является ответом. Если это высказывание, которое должно быть истинным, то нужно самому попытаться поставить вопрос, ответом на который оно может быть. Несомненно, что не всегда легко найти тот вопрос, на который высказывание действительно является ответом. Это нелегко, прежде всего, потому, что сам вопрос опять-таки не есть нечто первичное, которого мы можем достичь по желанию. Ибо сам вопрос является ответом. Это и есть диалектика, которая нас здесь опутывает. Каждый вопрос мотивирован. И смысл его никогда нельзя полностью найти в нем самом. В нашей культуре, связанной с наукой, нарушена первичность вопрошания... То решающее, что только и создает исследователя в науке, есть умение видеть вопросы. ...Каждое высказывание имеет собственный смысловой горизонт, возникающий в проблемной ситуации (Fragesituation). [...]

То, что кажется лишь реконструкцией прошлого смысла, сливается с тем, что непосредственно обращается к нам как истинное. Я считаю, что одна из самых важных поправок, которую мы должны внести в самопонимание исторического разума, состоит в том, что «одновременность» оказывается высшей диалектической проблемой. ...Скорее, понимать друг друга — значит понимать друг друга в чем-то. Соответственно, понимать прошлое — значит услышать то, что оно, как действительное, хочет нам сказать. Первенство вопроса перед высказыванием в герменевтике означает, что каждый вопрос, который по-

нимают, задают сами. Соединение горизонта современности с горизонтом прошлого — дело исторических гуманитарных наук. Но при этом они делают только то, что делаем и мы сами уже тем, что существуем. [...] Мы понимаем друг друга, беседуя друг с другом, постоянно «говоря на разных языках» и, в конечном счете, употребляя слова, которыми мы представляем друг другу выраженные этими словами вещи. Дело в том, что язык имеет свою собственную историчность. Каждый из нас имеет свой собственный язык. Два человека, живущие вместе, обладают своим языком. Проблемы общего для всех языка не существует вообще, но есть чудо того, что все мы, хотя и имеем различные языки, все же можем понимать друг друга вопреки границам индивидуумов, народов и времен. Это чудо, очевидно, неотделимо от того, что и вещи, о которых мы говорим, представляются нам как всеобщее благодаря тому, что мы говорим о них. Каков предмет, выясняется, так сказать, лишь когда мы говорим о нем. Следовательно, то, что мы подразумеваем под истиной — открытость, несокрытость вещи — имеет собственную временность и историчность. Мы с удивлением замечаем, что при всей нашей заботе об истине мы не можем высказать истины без обращения, без ответа, а тем самым и без общности достигнутого согласия. Но самым удивительным в сущности языка и беседы является то, что и я сам не связан своим мнением, когда говорю с кем-то другим; что никто из нас не охватывает своим мнением всю истину, но, однако, полная истина может охватить нас обоих в наших отдельных мнениях. Герменевтика, соответствующая нашей исторической экзистенции, должна была бы иметь своей задачей развертывание тех смысловых связей языка и беседы, которые мы не замечаем.

Из работы Г. Гадамера «Язык и понимание»

Проблема понимания обретает в последние годы все возрастающую актуальность, что очевидным образом связано с обострением геополитической и общественнополитической ситуации и с усилением пронизывающих нашу эпоху противоречий. Она встает всякий раз, когда терпят крах попытки установить взаимопонимание между регионами, нациями, блоками и поколениями, когда обнаруживается отсутствие общего языка и вошедшие в привычку ключевые понятия начинают действовать как раздражители, лишь укрепляющие и усиливающие

противоположности и напряжения, на преодоление которых направлялись общие усилия. Достаточно вспомнить хотя бы такие слова, как «демократия» или «свобода».

Положение, согласно которому всякое понимание есть проблема языковая и что оно достигается (или не достигается) в медиуме языковости, в доказательствах, собственно, не нуждается. Все феномены взаимосогласия, понимания и непонимания, образующие предмет так называемой герменевтики, суть явления языковые. Однако тезис, который я осмелюсь поставить на обсуждение, будет более радикальным. Я полагаю, что не только процедура понимания людьми друг друга, но и процесс понимания вообще представляет собой событие языка — даже тогда, когда речь идет о внеязыковых феноменах или об умолкнувшем и застывшем в буквах голосе — событие языка, свершающееся в том внутреннем диалоге души с самой собой, в котором Платон видел сущность мышления.

В утверждении, что всякое понимание имеет языковой характер, заключен вызов. Стоит бросить беглый взгляд на наш повседневный опыт, чтобы привести массу примеров, свидетельствующих как будто бы об обратном и выставляющих понимание молчаливое, не требующее слов, высшим и интимнейшим его способом. Всякий, кто даст себе труд вслушаться в язык, сразу обнаружит такие феномены, как «молчаливое согласие» или «схватывание с полуслова». И все же спросим себя: не является ли то и другое модусом языковости? Основательность такого вопроса я и надеюсь показать далее.

Но как обстоит дело с другими явлениями, вплотную с которыми ставит нас язык, — я имею в виду «немотствующее удивление» и «немую очарованность»? В этих случаях мы сталкиваемся с тем, применительно к чему можно сказать: это лишает нас дара речи. И лишает оно нас дара речи именно в силу осознания нашей несоразмерности тому, что открылось нашему взору, — несоразмерности столь очевидной, что у нас недостает слов, чтобы с нею совладать. Не будет ли все же чересчур смелым утверждать, что онемение — одна из форм языковости? Не будет ли это еще одним проявлением догматизма философов, всегда ставивших и продолжающих ставить на голову вещи, прекрасно стоящие на ногах? Между тем если кто-то лишается дара речи, это значит, что он хочет сказать так много, что не знает, с чего начать. Отказ языка служить нам свидетельствует о его способности искать выражение для чего бы то ни было, а сама утрата дара речи есть

уже некоторый вид речи; эта утрата не только не кладет конец говорению, но, напротив, позволяет ему осуществиться.

Я хотел бы пояснить это на первом из приведенных мною примеров — на примере «молчаливого согласия». Какова герменевтическая значимость этого оборота речи? Проблематика понимания, которая сегодня так много обсуждается, и прежде всего в отношении всех тех наук, где недействительны методы строгой верификации, состоит в том, что в этого рода науках имеет место чисто внутренняя очевидность, особая ясность, озаряющая сознание, например, тогда, когда внезапно понимаешь контекст, в который включено предложение, или чью-то реплику, брошенную в той или иной ситуации. Это значит, что вдруг становятся совершенно прозрачными причины, по которым другой говорит то, что он говорит. Такой опыт убедительно свидетельствует, что пониманию всегда предшествуют трудности, препятствия в установлении согласия. Напряженное усилие воли к пониманию начинается с ощущения столкновения с чем-то чуждым, провоцирующим, дезориентирующим.

У греков было прекрасное слово для обозначения ситуации, когда в понимании мы наталкиваемся на препятствие, они называли ее *atoron*. Это значит, собственно, «лишенное места», то есть то, что не укладывается в схемы наших ожиданий и потому озадачивает. В знаменитом Платоновом утверждении о том, что философствование начинается с удивления, имеется в виду именно эта озадаченность, эта побуждающая нас к размышлению невозможность продвинуться вперед, исходя из начальных ожиданий и первичных схем нашей миро-ориентации. Аристотель, с большим изяществом описавший зависимость наших ожиданий от понимания контекста, приводит такой пример: если кого-то удивляет, что корень квадратный из двух есть число иррациональное и, стало быть, отношение диагонали и стороны квадрата невыразимо в рациональных числах, то он, как видно, не математик. Математик, напротив, удивился бы, если бы это отношение сочли рациональным. Вот насколько относительно такая озадаченность, и вот в какой мере она зависит от знания и от степени проникновения в предмет. Очевидно, что и озадаченность, и удивление, и приостановка в понимании напрямую связаны с дальнейшим продвижением к истине, с упорным стремлением к ее познанию. В свете сказанного я утверждаю: если мы действительно хотим уразуметь место понимания в человеческом бытии, в том числе и в нашем

социальном бытии, то, осмысляя этот феномен, мы должны перестать отдавать предпочтение вопросу о помехах в понимании. Там, где есть какие-либо помехи на пути к пониманию, оно уже дано как предпосылка. Препятствия к взаимопониманию, на устранение которых ради восстановления нарушенного согласия надо нацелить нашу волю к пониманию, встречаются сравнительно редко. Иными словами, ссылка на «молчаливое согласие» является столь ничтожным аргументом против языковости понимания, что служит, скорее, утверждению широты и универсальности последней. Это представляется мне фундаментальной истиной, которой, после десятилетий абсолютизации места методологии в структуре нашего самоосмысления, должно быть возвращено былое величие.

Современная наука — это наука, которая с самого своего возникновения в XVII веке всегда строилась на понятии метода и методологической гарантированности прогрессирующего познания. Она на свой лад изменила облик нашей планеты, выдвинув на первый план подход к миру, не являющийся ни единственным, ни универсальным. Это — подход, который методично подвергает абстрагирующей изоляции и вовлекает в процесс экспериментального исследования все новые и новые фрагменты реальности, которые становятся предметом исследования именно в силу такой изоляции. Утверждение этого подхода было великим достижением математического естествознания XVII столетия, и в особенности Галилеевой механики. Как известно, открытие закона свободного падения тел было результатом не одного только наблюдения. Вакуума не существовало. Свободное падение было абстракцией. Вспомним свое удивление, когда мы школьниками наблюдали за опытом с относительным вакуумом и видели, что кусочек свинца и гусиное перышко падают с одинаковой скоростью. Чтобы абстрагироваться от воздействия среды, Галилею необходимо было создание условий, в природе не существующих. Но лишь такое отвлечение сделало возможным как математически точное описание факторов, определяющих природное явление, так и контролируемое вмешательство в него человека.

Созданная Галилеем механика — поистине мать нашей технической цивилизации. Здесь уже налицо совершенно определенный способ познания, который с необходимостью привел к поляризации между неметодичным, объемлющим весь наш жизненный опыт познанием мира и познавательными достижениями науки. Великая философская

заслуга Канта заключалась в том, что он нашел убедительный способ снятия этого возникшего в Новое время напряжения. Философия XVII и XVIII столетий напрасно тратила силы, пытаясь решить неразрешимую задачу: соединить великое всеведение метафизической традиции с новой наукой — попытка, которая в действительности не могла обеспечить баланса между сотканной из понятий наукой разума, с одной стороны, и наукой опыта — с другой. А Кант нашел решение. Предпринятое им вслед за английской критикой метафизики критическое ограничение разума и опирающегося на него понятийного познания означало разрушение метафизики как догматической науки. Однако «всеразрушитель» Кант, каким виделся этот скромный профессор из Кенигсберга своим современникам, был еще и великим основателем моральной философии, построенной на принципе строгой автономии практического разума. Усмотрев в свободе уникальный факт разума, то есть продемонстрировав, что без постулата свободы практический разум человека, а значит, и его нравственное и общественное бытие не могут быть помыслены, Кант, вопреки всем детерминистским тенденциям тогдашней науки, показал законность и оправданность мышления под знаком свободы. В самом деле, действительность данного Кантом морально-философского импульса, и прежде всего в его опосредовании Фихте, чувствуется у великих зачинателей «исторического мировоззрения» — Вильгельма фон Гумбольдта, Ранке, Дройзена. Несомненно, что и Гегель, и все, на кого он позитивно или негативно повлиял, также были преисполнены понятием свободы и — в отличие от представителей исторической науки с их приверженностью к голому методологизму — приобщены к величайшему целому Философии.

Между тем именно эта ориентация новой науки на идеал метода повлекла за собой то, что феномен понимания был, так сказать, отчужден. Вестествознании природа есть в первую очередь неподатливое и непрозрачное Чужое, о котором нечто узнается посредством расчета и целенаправленного воздействия, посредством испытания его в эксперименте; связанные с пониманием науки все в большей мере начинают опираться на это представление о методе и потому рассматривают понимание преимущественно как устранение непонятности, как преодоление чуждости между «Я» и «Ты». Но разве «Ты» столь же чуждо нам, как и предмет естественнонаучного исследования? Надо признать: понимание и согласие первичны по отношению к непониманию;

для того чтобы воссоздать разрушенное понимание, мы должны этим пониманием располагать. Последнее обстоятельство неопровержимо свидетельствует в пользу универсальности понимания.

Но почему понимание есть явление языковое? Почему «молчаливое согласие», всякий раз воспроизводящееся как указание на всеобщность мироориентации, означает языковость? В вопросе уже заключен ответ. Именно язык есть то, что несет в себе и обеспечивает эту общность мироориентации. Общение — это отнюдь не взаимное размежевание. Мне представляется, что напряженность, пронизывающая нынешнюю эпоху, вызвана как раз аберрацией, которой подвергается наш язык. Разговор — это не два протекающих рядом друг с другом монолога. Нет, в разговоре возделывается общее поле говоримого. Реальность человеческой коммуникации в том, собственно, и состоит, что диалог — это не утверждение одного мнения в противовес другому или простое сложение мнений. В разговоре оба они преобразуются. Диалог только тогда можно считать состоявшимся, когда вступившие в него уже не могут остановиться на разногласии, с которого их разговор начался. Нравственная и социальная солидарность оказывается возможной только благодаря общности, которая перестает служить выражением моего или твоего мнения, будучи общим способом миропонимания. Сама суть того, что считается нами правильным и что по праву таковым является, требует общности, вырабатываемой в процессе понимания людьми друг друга. Межчеловеческая общность поистине строится в диалоге, после чего вновь погружается в молчание понятности и самопонятности. Вот почему мне кажется оправданным утверждение, что все невербальные формы понимания нацелены в конечном счете на понимание, достигаемое в диалоге.

Это вовсе не значит, будто понимание таким образом встроено в язык, что стоит лишь возникнуть разногласию, как оно тут же, к гордости нашего разума, заменяется достигаемым в беседе согласием.

И все же то, что скрыто от нас из-за слепой привязанности к собственному мнению, именно в диалоге нам открывается. Пусть это не всегда так, но именно на этом допущении зиждется общественная жизнь. Серьезным заблуждением, поэтому будет думать, что тезис об универсальности понимания, от которого я здесь отправляюсь и к принятию которого пытаюсь склонить читателя, заключает в себе какое-то особое гармонизирующее или консервативное отношение к нашему общественному миру. «Понять» связи и подчиненности нашего

мира, понять друг друга в этом мире — это предполагает критику и борьбу с косностью и отчуждением в той же мере, в какой и признание и защиту устоявшихся порядков.

Еще одно тому подтверждение — манера, в которой мы друг с другом говорим, и способ, каким мы приходим к взаимопониманию. Наблюдать это можно на смене поколений. Всякий раз, когда история надевает сапоги-скороходы (а это, похоже, случилось в последнее десятилетие), возникают явные приметы нового языка. Я имею в виду, разумеется, не абсолютно новый язык, но и не просто изменение способа выражения одних и тех же содержаний. Вместе с новыми взглядами зарождается и оформляется и новая речь. Новый язык вносит помехи во взаимопонимание. Но в процессе коммуникации они устраняются. Во всяком случае, именно в этом заключается идеальная цель всякой коммуникации. В некоторых особых ситуациях цель эта оказывается недостижимой. К ним относятся, в частности, патологические срывы в достижении согласия между людьми, характерные для невротических состояний. Так что вполне уместен вопрос: не будет ли коммуникативный процесс служить в общественной жизни распространению и поддержке «ложного» сознания? Критика идеологии по крайней мере утверждает, что из-за противоположности общественных интересов коммуникация между членами общества становится практически столь же невозможной, как и между душевнобольными. И если в последнем случае лечение состоит в том, чтобы заново ввести больного в понимающую общность социума, то смысл самой критики идеологии — в исправлении ложного сознания и выработке основ нового, истинного понимания и неискаженной коммуникации. В ситуациях особо глубоких коммуникативных нарушений могут оказаться необходимыми некоторые формы самолечения, когда больной знает о механизме своего расстройства. Но конститутивная функция понимания как такового этими ситуациями только подтверждается.

Естественно, что напряженная жизнь языка протекает под знаком антагонизма между конвенциональностью и тенденцией к революционным переменам. Все мы, едва переступив порог школы, сталкивались с тем, что называется языковой выучкой. В школе вдруг сделалось совершенно непозволительным все, что казалось таким естественным для нашей здоровой языковой фантазии. Так же обстоит дело и с обучением рисованию, которое часто приводит к тому, что в школе ребенок разучается рисовать, теряет вкус к нему. Школа есть не что иное,

как институт общественного конформизма. Разумеется, лишь один из многих. Мне бы не хотелось, чтобы меня превратно поняли и усмотрели здесь какие-то обвинения или обличения. Я имею в виду совсем другое: общество устроено так, что не может не выступать как некая нормирующая и уравнивающая сила. Это вовсе не значит, что все общественное воспитание есть лишь процесс подавления и что обучение языку — только инструмент такого подавления. Язык живет вопреки конформизму. На почве изменившейся жизни и изменившегося опыта вырастают новые языковые соподчинения и новые формы речи. В языке никогда не устраняется антагонизм между тем, что он дан как нечто общее и усредняющее, и тем, что в то же время именно из языка исходят импульсы, направленные на преодоление этой усредненности.

Можно спросить: не произвела ли высокоиндустриальная техническая цивилизация качественного изменения в отношениях между естественным конформизмом общества и взрывающими его изнутри силами, источник которых заложен в критической мысли? В жизни языка без конца происходят едва заметные изменения: меняется его употребление, возникают и отмирают модные слова и языковые клише, и лучший способ отобразить крушение общества в кризисную эпоху — это наблюдать за изменениями его языка, как это сделал, между прочим, Фукидид в своем знаменитом описании последствий чумы в осажденных Афинах. Но сегодня мы, похоже, сталкиваемся с чем-то совершенно новым, качественно иным, прежним временам неизвестным. Я имею в виду сознательное установление языковых правил, являющееся, по всей видимости, изобретением технической цивилизации. То, что мы называем установлением языковых правил, не имеет отношения ни к бесхитростной деятельности школьного учителя, ни к выражению общественного мнения, а представляет собой хорошо отлаженный механизм политического манипулирования. С помощью централизованной системы коммуникации политики могут укреплять сложившийся порядок, внушая, что языковые правила устанавливаются в нем, так сказать, механически. [...]

Свежий пример того, как мы в очередной раз оказались вовлеченными в водоворот изменений языка, — наименование второй части Германии как ГДР. Это наименование на протяжении десятилетий было табуировано официальным словоупотреблением, и ни для кого не секрет, что рекомендованный сверху термин «средняя Германия» имело четко выраженный политический оттенок. При рассмотрении

таких случаев необходимо отвлекаться от всех содержательных моментов и принимать во внимание лишь языковые процессы как таковые. В наши дни централизованное установление языковых правил в столь значительной мере зависит от процесса технического формирования общественного мнения, что это не может не повлечь за собой специфических аберраций в естественно присущем обществу конформизме. Одна из серьезных проблем современности — приведение политики централизованного формирования мнений в согласие с императивами разума, а именно с его требованием строить общественную жизнь на основе свободного суждения и нестесненной критической мысли.

За решением этой проблемы обращаются к науке, главную особенность которой видят в том, что она дает гарантию независимости суждений от общественного мнения и научает свободе мысли. Если не выходить за пределы собственно науки, то так оно и есть. Но разве общественного эффекта наука достигает сама по себе? Если бы наука была всецело внутренне оформленной, она не должна была бы поддаваться никаким внешним манипуляциям. Однако положение ее в обществе не таково. Общественное мнение то и дело ограничивает милую сердцу ученого критическую свободу, вызывая к авторитету науки там, где в действительности речь идет лишь о борьбе за власть.

Существует ли вообще собственный язык науки, единый и обязательный для всех? Уже само выражение «язык науки» двусмысленно. С одной стороны, наука вырабатывает свои языковые средства, служащие целям фиксации процесса исследования и обеспечению беспрепятственной коммуникации. С другой стороны — и это уже нечто совершенно иное, — наука вводит в обращение язык, становящийся достоянием массового сознания и претендующий на преодоление пресловутой непонятности науки. Спрашивается, однако: имеют ли вообще коммуникативные системы, возникающие в процессе научного исследования, характеристики некоего особого языка? Если речь идет о языке науки в этом смысле, то, очевидно, имеются в виду коммуникативные системы, формирующиеся на иной основе, чем язык нашей повседневности. Лучший пример тому — математика и ее роль в естествознании. Чем является математика в себе и для себя — это ее тайна, разгадки которой не знают даже физики. Что она познает, в чем ее предмет, каковы задаваемые ею вопросы — все это нам неизвестно. Одна из величайших загадок человеческого разума — это его способность развертывания себя из себя самого, созерцание себя как разума

и самодостаточность своих разысканий. Но с точки зрения языка, на котором нечто говорится о мире, математика представляет собой символическую систему наряду с другими используемыми нами символическими системами. Поэтому особым, самостоятельным языком математика не является. Физик, которому бывает очень неудобно, когда результаты своих расчетов он пытается объяснить другим или себе, не прибегая к уравнениям, постоянно находится под напряжением интегративной задачи. Не случайно великие физики так часто прибегали к весьма остроумным поэтическим метафорам. Чего только ни делают эти крошечные атомы — и притягивают к себе электроны, и пускаются во всякие отважные и хитрые предприятия; перед нами настоящая сказка, на языке которой физик пытается понять сам, а в известном смысле разъяснить и всем нам то, что записано в его строгих уравнениях.

А это значит: математика, используемая для выработки и формулировки физического знания, не является неким особым языком, а входит составной частью в богатейший арсенал языковых средств, с помощью которых физик приводит к языку то, что он хочет сказать. Иными словами, научная речь — это всегда опосредствующее звено между специализированным языком, или специализированными выражениями, называемыми научной терминологией, и языком живым, растущим и меняющимся. Задача посредничества и интеграции с особой остротой встает перед физиками, потому что из всех представителей естествознания они ближе всех к математической форме выражения. Пример с физикой наиболее поучителен именно как предельный случай использования математической символики. Уже поэтическая метафорика свидетельствует, что математика для физики — лишь часть ее языка, а не нечто автономное.

Язык автономен тогда, когда он, как естественный язык, обретает действительность в качестве аспекта мира, раскрываемого различными культурами. Зададимся теперь вопросом: каково отношение научного мышления и научной речи к мышлению и речи вненаучным? Не являются ли гибкость и свобода нашей повседневной речи лишь подготовительным этапом на пути к научному языку? Если ответить на этот вопрос отрицательно, нам возразят, что в основе мнения, будто без естественных языков нельзя обойтись, лежит видимость — стоит нам еще подучиться, и мы начнем без слов понимать физические уравнения, а там, глядишь, и самих себя, и свои действия станем рассчитывать в уравнениях; тогда никакой язык, кроме языка науки, не

будет нам нужен. Все это, однако, спорно. Вико и Гердер считали праязыком человеческого рода поэзию, а в интеллектуализации современных им языков видели не завершение идеи языка, а, напротив, его жалкую участь. Так верно ли вообще мнение, будто существующие языки все более сближаются с языком науки, будучи влекомы к нему как к своей высшей стадии?

Размышляя над этим, я бы хотел сопоставить два феномена. Первый из них — высказывание, второй — слово. Сперва я хочу пояснить оба понятия. Говоря «слово», я имею в виду не слово, множественным числом которого являются *die Wörter* в том виде, как они представлены в словаре. Я не говорю также и о слове, множественное число которого — *die Worte* и которое вместе с другими словами образует контекст предложения. Я имею в виду слово, которое есть *singulare tantum*. Это слово, к кому-то обращенное, кем-то выслушиваемое, слово, «роняемое» в определенной жизненной ситуации и становящееся осмысленным благодаря этой ситуации. Нелишне вспомнить, что за этим *singulare tantum* слова стоит в конечном итоге язык Нового завета. Ибо что бы ни имелось в виду под «Словом», над которым бился Фауст, перевода Евангелие от Иоанна, это излучающее силу деятельное слово есть для Гете не отдельное слово-заклинание, а указывает — без всякого намека на таинство воплощения — на неотделимую от человеческого разума «жажду бытия».

Когда «слову», взятому в этом смысле, я противопоставляю «высказывание», смысл последнего уже ясен. О высказывании мы обычно говорим в связи с логикой высказываний, исчислением высказываний в современной математически формализованной логике. Эта кажущаяся нам сама собой разумеющаяся форма высказывания восходит к одному из серьезнейших по своим последствиям установлений западноевропейской культуры — к созданию логики, в основу которой положено «высказывание». Аристотель, творец этой части логики, искусный аналитик процесса обучения логическому мышлению, произвел формализацию предложений-высказываний и их связывания в умозаключение. Всем известен школьный пример силлогизма: все люди смертны, Дариус человек, Дариус смертен. Что за абстрагирование здесь осуществляется? Очевидно, что тут принимается во внимание лишь высказывание. Ни одна другая форма языка и речи не анализируется, предмет анализа — только высказывание. Греческое слово *apophansis*, *logos apophantikos*, означает «речь», «предложение»,

единственный смысл коих — *apophainesthai*, «содействовать самопоказыванию сказанного». Это — теоретическое предложение, теоретическое потому, что оно абстрагируется от всего, о чем в нем явно не говорится. Предметом анализа и основанием логической доказательности здесь является лишь то, что самим этим предложением раскрывается.

Так существует ли, и если да, то где и когда, чистое высказывание? В любом случае высказывание не единственная форма речи. Аристотель говорит об этом в связи со своим учением о высказывании, не оставляя неясностей относительно того, какие еще формы речи надлежит продумать: мольбу и просьбу, проклятие и приказ. Надо также обратить внимание на один из загадочнейших промежуточных феноменов — на вопрос, уникальность которого состоит в том, что он по сравнению со всеми другими языковыми явлениями ближе всех к высказыванию, однако логике как логике высказываний не подчиняется. Не исключено, что существует логика вопроса. Примером такой логики может служить то, что в ответе всегда уже содержится новый вопрос. Возможно, есть и логика просьбы, проявляющаяся, например, в том, что первая просьба никогда не бывает последней. Но стоит ли это называть логикой и только ли логика имеет касательство к связям чистых высказываний? Где пролегают границы «высказывания»? Можно ли отделить высказывание от мотивов, лежащих в его основе?

В методологии, образующей основание современной науки, о таких вещах говорят редко, и это неудивительно: сущность научной методологии в том и состоит, что научные высказывания — как бы копилка бесспорных истин. Научная копилка, как и всякая другая, представляет собой некий тезаурус, пригодный к самому произвольному употреблению. В самом деле, суть современной науки заключается в непрерывном умножении годящихся к произвольному употреблению знаний о Все проблемы, связанные с общественной и гуманитарной ответственностью науки, тревожащие нашу совесть Хиросимой, потому и стоят так болезненно остро, что методически последовательная наука, так хорошо контролирующая свои исследовательские процедуры, не в состоянии поставить под такой контроль цели, в которых используются ее результаты. Методологическое отвлечение от современной науки, обеспечивающее успешность ее практического применения, мы называем техникой. Сама техника уже потому, что она представляет собой науку в действии, контроль не

поддается. Мне бы не хотелось, чтобы из-за моего неверия в способность науки к самоограничению меня сочли бы фаталистом или пророком заката. Я лишь полагаю, что гарантировать разумное осуществление наших возможностей или по крайней мере добиться, чтобы оно не имело катастрофических последствий, — это в конечном счете вопрос всего нашего человеческого и политического потенциала, а не науки как таковой. Вместе с тем я признаю, что изолированное рассмотрение проблемы истинности высказывания и построенная на высказывании логика — вещи в современной науке совершенно законные, разве что мы платим за них дорогой ценой, которую современная наука в принципе не способна компенсировать. Я имею в виду то обстоятельство, что способности к манипуляции, какой наделяет нас наука, не полагают предела ни теоретический разум, ни познавательные средства самой науки. Спору нет, «чистые» высказывания в науке налицо, но это значит, что знание, в них заключенное, может служить любым целям.

Естественно возникает вопрос: не свидетельствует ли пример с изолированными высказываниями, этим фундаментом преобразующей мир техники, о том, что они никогда не бывают полностью изолированными? Не подтверждается ли и здесь та истина, что высказывание всеща мотивировано? Разве абстрагирование деятельной способности и сосредоточение на ней внимания, увенчавшиеся в XVII веке появлением современной науки, не были подготовлены размежеванием со средневековыми религиозными представлениями и решимостью полагаться на свои собственные силы? Размежевание это образует мотивационную основу воли к знанию, которая в то же время является способностью делания, а посему посрамляет любые попытки себя ограничить и собой манипулировать. В великих культурах Востока характерная черта знания состоит, напротив, в подчиненности его технического применения связующим силам общественного разума, пусть даже в ущерб раскрытию личностных способностей. Благодаря каким, отсутствующим у нас, силам это стало возможным — вопрос для религиоведов, историков культуры и, наконец, для так пока и не появившихся философов, которые чувствовали бы себя как дома в китайском языке и китайской культуре. Как бы то ни было, крайние проявления современной научно-технической культуры, как кажется, подтверждают тот факт, что при целостном взгляде на науку нельзя не усомниться в правомерности изоляции высказывания и отвлечения

от мотивационного контекста. Верно и другое: то, что мы считаем высказыванием, есть высказывание мотивированное. Существуют, например, такие характерные в этом смысле феномены, как допрос или снятие свидетельских показаний. По высоким юридическим соображениям или из надобностей следствия вопросы свидетелю всегда задаются таким образом, что он не знает, почему они заданы. Ведь показания свидетеля только потому и ценны, что он не имеет целью ни осудить, ни оправдать обвиняемого и не подозревает о хитросплетениях дела. Всякий, кому хоть раз пришлось пройти через снятие свидетельских показаний или очутиться на месте потерпевшего, знает, какая это мука — отвечать на вопросы, не зная, почему тебя об этом спрашивают. Фикции «чистого» высказывания, иллюстрируемой свидетельским показанием, в полной мере соответствует фикция чистого констатирования фактов (кстати, именно это ограничение «фактическим» и дает шанс юристам довести дело до конца). На примере с выступлением на суде видно, что наша речь всегда мотивирована, что человек не высказывает суждения, а отвечает на вопросы. Но ответить на вопрос — значит осознать его смысл и тем самым его мотивационную основу. Как известно, нет ничего труднее, чем отвечать на так называемые «глупые вопросы», то есть на ложно поставленные вопросы, за которыми не подразумевается ничего определенного.

Итак, мы выяснили, что высказывание не содержит в себе самом полноту своего смыслового содержания. В логике это давно известно как «проблема окказиональности». Так называемые окказиональные выражения, имеющиеся в любом языке, отличаются от всех других тем, что их смысл не содержится в них полностью. Предположим, я говорю: «здесь». Это «здесь» не будет понято в силу одного лишь факта его произнесения или записи, для понимания необходимо знать, где это «здесь» имело или имеет место. Чтобы «здесь» получило значение, оно должно быть дополнено конкретным случаем, *occasio*, в связи с которым оно высказано. К такого рода выражениям проявляет особый интерес логико-феноменологический анализ — их значения показывают, что в смысловое содержание выражения включена ситуация, конкретный случай. Проблему, возникающую в связи с окказиональными выражениями, стоит, видимо, трактовать более широко. [...]

Сопоставим теперь все более размывающееся понятие «изолированное высказывание» со «словом», но не в качестве мельчайшей единицы речи. Слово, которое говорится или слышится, не есть грам-

матический элемент лингвистического анализа, на конкретных примерах обучения языку показывающего, насколько вторичным является слово по отношению к языковой мелодии предложения. Слово, действительно достойное быть мельчайшим смысловым единством, — это не слово, в которое мы упираемся в процессе расчленения предложения на части речи. Это слово не есть также и имя, а речь не есть называние, и не являются они таковыми потому, что при наименовании и назывании, как видно, в частности из Книги Бытия, происходит ложная импликация называния. Тот факт, что в полагании имени мы как будто ничем не скованы и, давая имена вещам, можем опираться только на свой произвол, отнюдь не выражает нашего фундаментального языкового мироотношения: «первого слова» нет и быть не может. В самой постановке вопроса о «первом слове» заложено противоречие.

В основе смысла отдельного слова всецело лежит целая система слов. Нельзя поэтому сказать: «Я ввожу такое-то слово». Конечно, всегда найдутся люди, говорящие подобные вещи, но они сильно себя переоценивают. Не они вводят новые слова. Они в лучшем случае предлагают некоторое выражение или устанавливают какой-нибудь специальный термин, но станет ли это выражение или этот термин словом — не от них зависит. Слово само себя вводит. Лишь тогда оно становится словом, когда оно вошло в привычное коммуникативное употребление. Происходит это не потому, что кто-то, предложив это слово, ввел его в употребление, а потому, что оно уже «введено». За самим этим оборотом («словоупотребление») кроется поверхностное отношение к сущности языкового опыта мира. Как будто слова лежат у нас в кармане и, захотев на что-то их употребить, мы их оттуда извлекаем; как будто употребление слов — в произвольном распоряжении того, кто эти слова употребляет. Способ бытия языка — речь, говорение, а говорящие — это все мы, хотя и не один из нас в отдельности.

Нельзя также, ухватившись за «идеальное единство» значения слова, полностью отделить его от знаков и от других феноменов выражения. Недаром разработка феноменологий, и особенно Гуссерлем в «Логических исследованиях», учения о различии между значением знаков и значением слов явилась одним из важнейших феноменологических достижений нашего века. Гуссерль правильно показал, что значение слова не имеет ничего общего с психическими образами, возникающими у нас в голове при том или ином слове. Идеализация, какой подвергается слово, когда ему приписывают одно, и только одно,

значение, отличает его от всех иных смыслов «значения» и, в частности, от значения знака. За уразумением непсихической природы значения слова последовало осознание недостаточности постановки вопроса об идеальном единстве словесного значения. Основу языка, похоже, образует способность слов, вопреки определенности своих значений, быть неоднозначными, то есть способность любого слова располагать гибким веером значений, и в этой именно гибкости проявляется своеобразная дерзость такого предприятия, как речь. Значимые моменты речи фиксируются только в самой речи, в ее длящейся реализации, причем моменты эти постоянно корректируют друг друга, выстраивая языковой контекст.

Особенно отчетливо это показывает понимание иноязычных текстов. Всякий замечал постепенное затухание колебаний значения слова по мере установления и воспроизводства смыслового единства предложения. Конечно, такое описание проблемы далеко от совершенства. Достаточно задуматься над процессом перевода, чтобы в этом убедиться. Настоящее бедствие перевода в том, что единство замысла, заключенное в предложении, невозможно передать путем простой замены его членов соответствующими членами предложения другого языка, и переведенные книги представляют собой обычно настоящие чудища, это набор букв, из которых вынули дух. Уникальное свойство языка, утрачиваемое в переводе, состоит в том, что любое слово в нем порождает другое, каждое слово в языке, так сказать, пробуждается другим, вызывая к жизни новые слова и открывая путь речевому потоку. Переведенное предложение, если, конечно, маститый переводчик не преобразил его так, что мы перестаем замечать стоящее за ним живое предложение оригинала, — все равно что карта в сравнении с ландшафтом. Слово имеет значение отнюдь не только в системе или контексте, само его нахождение в контексте предполагает, что слово никогда нельзя отделить от той многозначности, какой оно обладает само по себе — даже если контекстом ему придан однозначный смысл. Смысл, присущий данному слову в данном речевом событии, как видно, не исчерпывается наличным смыслом, присутствующим здесь и теперь.

Здесь и теперь присутствует еще нечто, и в присутствии всего многообразия соприсутствующего заявляет о себе живущая в речи порождающая сила. Можно поэтому сказать, что всякая речь указывает на открытость речения. Начав говорить, мы все более неудержимо вовлекаемся в русло, пролагаемое самой речью. Вот почему истинно

утверждение, что речь разворачивается в стихии диалога. Если, схватывая феномен языка, отправляться не от изолированного высказывания, а от всеобщности нашего мироотношения, всеобщности, представляющей жизнь в диалоге, легче будет понять, почему этот феномен так загадочен, так притягателен и в то же время так неприступен. Речь — действие глубоко бессознательное, но выполняется оно существами сознающими. С каждым случалось, говоря что-то, вдруг запнуться, почувствовав, что ему не хватает слов как раз в тот момент, когда он начинает их подыскивать. Хорошей иллюстрацией может послужить один забавный случай с моей маленькой дочерью. Ей надо было написать слово «земляника», и она спросила, как оно пишется. Выслушав ответ, она заметила: «Странно, когда я вот так его слышу, я вовсе перестаю его понимать. А когда снова его забуду, я опять у него внутри». Пребывание «внутри слова», когда на него уже не смотрят как на предмет, есть, безусловно, основной модус всякого языкового процесса. В языке заключена хранящая и оберегающая сила, препятствующая рефлексивному схватыванию и как бы укрывающая в бессознательном все, что в языке совершается. Познав скрывающе-раскрывающее существо языка, уже нельзя довольствоваться пределами, полагаемыми логикой высказываний, необходим более широкий горизонт. Внутри жизненного единства языка язык науки — всего лишь один из моментов; это жизненное единство складывается прежде всего из тех форм, какие обретает слово в философской, религиозной и поэтической речи. В этой речи слово есть нечто большее, чем глухой коридор между нами и миром. В таком слове мы дома. Оно — ручательство и обеспечение того, о чем оно говорит. С особой очевидностью свидетель ствует об этом язык поэзии.

Из работы Э. Бетти

«Герменевтика как общая методология наук о духе»

Принципы истолкования:

канон герменевтической автономии объекта

Итак, некоторые критерии и принципы истолкования — мы хотели бы назвать их герменевтическими канонами — относятся к его объекту, некоторые к субъекту.

Что касается канонов, затрагивающих объект, то первый из основополагающих канонов уже очевиден. Если смылосодержащие

формы, выступающие в качестве предмета истолкования, по существу суть объективация духа, и прежде всего изъятие мысли, то ясно, что они должны быть поняты сообразно объективированному в них чужому духу; понимание не должно зависеть от какого-либо иного духа и иного мыслительного содержания, равно как и от того значения, которое может иметь эта форма как таковая, если абстрагироваться от функции презентации, открывающей нам тот дух и то мышление. В одну из не очень отдаленных эпох герменевтики дали этому канону *mens dicentis* следующую убедительную формулировку: *sensus non est inferendus, sed efferendus*, т. е. искомый смысл нельзя вложить в смыслосодержащую форму по наитию, произвольно, смысл нельзя, так сказать, подбросить, напротив, он должен быть извлечен из этой формы.

Я предложил бы назвать этот первый канон каноном герменевтической автономии объекта или каноном имманентности герменевтического масштаба. Под этим мы подразумеваем, что смыслосодержащие формы следует понимать сообразно их собственным закономерностям, в соответствии с их особыми законами формирования, на основе их интендированного контекста, в их необходимости, когерентности и связности: прилагаемый к ним масштаб должен быть имманентным их изначальному предназначению — тому предназначению, которому сотворенная форма должна была отвечать с точки зрения автора (хотелось бы сказать: демиурга) и его формообразующей воли в процессе творчества; стало быть, пригодность для какой-либо внешней цели не может быть мерилем смыслосодержащей формы, сколь бы очевидной ни казалась эта цель интерпретатору.

Канон смысловой связности (принцип целостности)

Второй основополагающий канон, относящийся к объекту истолкования, был с образцовой точностью зафиксирован римским правоведом Цельсом в знаменитом тексте, полемическое острие которого направлено против сверхтонкого педантизма судебной риторики. Герменевтический канон, получивший выражение в этом тексте, может быть назван каноном тотальности и смысловой связности герменевтического рассмотрения. В свете этого канона выявляется взаимоотношение и когерентность между отдельными составными частями речи, как и вообще любого изъятия мысли, а также общая

для них соотнесенность с целым, частями которого они являются: соотнесенность друг с другом и с целым, делающая возможным взаимное высветление смыслов и прояснение смыслодержающих форм через отношение целого к его составным частям и наоборот.

Тот факт, что взаимодействие между частями и целым, т. е. их внутренняя когерентность и внутренний синтез, отвечает определенной потребности нашего духа — потребности, общей для автора и интерпретатора, — ясен, надо думать, уже здравому человеческому рассудку. Кроме того, мы находим требование целостности в романтической герменевтике: особенно энергично его отстаивал Шлейермахер. Он подчеркивал герменевтическое взаимоотношение между единством целого и отдельными элементами того или иного произведения: взаимоотношение, позволяющее строить истолкование произведения таким образом, чтобы единство целого прояснялось на основе отдельных частей, либо же смысл отдельных частей — на основе единства целого. В основе этого представления лежит предпосылка, согласно которой тотальность речи, как и любого изъяснения мысли, произведена единым духом и устремлена к единому духу и единому смыслу; отсюда — в силу указанного соответствия между процессами творчества и истолкования — следует требование раскрывать смысл целого, отталкиваясь от отдельных элементов, и понимать отдельный элемент на основе охватывающего и пронизывающего его целого. Подобно тому, как значение, интенсивность или нюансировку слова невозможно понять иначе, как только в том смысловом контексте, в котором оно было сказано, значение и смысл того или иного предложения, равно как и связанных с ним предложений, могут быть поняты только на основе взаимосвязи и контекста, на основе органического членения и связности речи.

Между тем принцип взаимного прояснения частей и целого можно расширить: любая речь и любое письменное произведение в свою очередь может быть рассмотрено как звено некоей цепи, для полного понимания которого требуется более широкий смысловой контекст. Согласно Шлейермахеру, ту объемлющую целостность, в которую должен быть включен каждый отдельный элемент, можно постигнуть в личном субъективном обращении к жизни автора — постигнуть как целое его жизни, поскольку всякое его действие следует понимать, исходя из целокупности всех его действий, сообразно их взаимовлиянию и взаимному прояснению, как один из моментов жизни целостного

человека, связанный с другими ее моментами. Но объемлющая целостность может быть постигнута также и в объективном рассмотрении системы культуры, которой принадлежит интерпретируемое произведение, поскольку последнее представляет собой звено в цепи смысловых связей между произведениями, родственными по смысловому содержанию и формообразующей воле. Стало быть, и на этом, более высоком уровне понимание в начале процесса истолкования будет иметь предварительный характер, и только в дальнейшем оно сможет стать более глубоким и обоснованным.

В области права герменевтический канон целостности применяется сегодня при истолковании как объяснений и действий, так и правовых норм и иных правовых предписаний, а также принципов судебного решения. Однако сфера его применимости значительно шире. Здесь можно вспомнить, например, о подходе к преступнику, основанном на постулате школы позитивного уголовного права, согласно которому при рассмотрении отдельного наказуемого деяния следует выявить его симптоматическое значение в рамках проявившейся в нем личности преступника: ясно, что этот способ рассмотрения следует требованию обращения к целому. Точно так же при истолковании правовых норм и законов толкователи более или менее сознательно апеллируют к канону тотальности, прежде всего в случаях, когда требуется исключить толкования, которые могут нарушить последовательность системы, выработанной средствами правовой догматики и включающей в себя толкуемую правовую норму, — например, когда возникает необходимость, сообразно требованиям международного частного права, исключить применение отдельных принципов судебного решения, почерпнутых из чужого правопорядка, в той мере, в какой они противоречат духу собственного правопорядка. Если отвлечься от особых случаев, когда внедрение чуждого по отношению к системе принципа судебного решения вынуждает к его отвержению, то именно из понятия правопорядка, выработанного в современной правовой догматике, вытекает требование, согласно которому для всякой правовой нормы и всякого принципа судебного решения, который должен стать его неотъемлемой составной частью, необходима соотнесенность в целом. Это целое образует, говоря словами Дильтея, взаимосвязь действия и порождает органическое взаимоотношение, взаимозависимость, когерентность и связность, в частности, между нормами и группами норм различных областей права.

Аналогия и развитие

Теперь перейдем от объекта истолкования к субъекту. Подтверждение следующего принципа мы находим в юридическом применении закона и в теологической аппликации, а именно когда истолкование дополняет неполную регламентацию или ограничивает [сферу ее действия]: такое истолкование признается правомерным, если имеется соответствующее политико-правовое основание, или, напротив, если утверждается, что данное правовое предписание не допускает дальнейших следствий, поскольку было установлено или перенято вопреки правовой последовательности. Здесь речь идет не столько о том, чтобы соотнести частное с целым (с целым правового порядка или космоса веры), сколько о том, чтобы в пределах разумной целесообразности расширить применимость той или иной оценки, когда в ней обнаруживается дополнительный смысл, допускающий дальнейшие следствия в плане социальной жизни правового или религиозного сообщества, или же ограничить ее применение, когда этого требует ограниченное основание этой оценки. Ясно, что требуемая здесь интеграция, как и ограничение, — сегодня они известны под названием аналогии, распространительного и ограничительного истолкования, — вводят в процесс истолкования элемент, выходящий за рамки чисто познавательного выявления смысла, поскольку здесь встает новая задача: задача адаптации и ассимиляции, т. е. дальнейшего формирования и аппликации с целью планомерного развития правовых норм или установлений веры в рамках уже сформировавшихся структур жизни и приближения их к жизненной актуальности текущего момента.

Итак, наряду с категориями автономии объекта и герменевтической тотальности, которые заданы требованием масштаба, имманентного интерпретируемому предмету) в его внутренней когерентности и целостности, и соответствуют моменту объективности искомого смысла, — наряду с этими категориями рефлексивное осмысление открывает для истолкования также иные принципы, которые отвечают требованию готовности к совместному действию со стороны призванного к пониманию субъекта и тем самым затрагивают указанный момент субъективности, неотделимой от спонтанности понимания.

Канон актуальности понимания

Таким образом, мы можем предварительно зафиксировать третий канон, которому должно следовать всякое истолкование и который я

хотел бы назвать каноном актуальности понимания; недавно на него обратил внимание Рудольф Бульман. Согласно этому канону, интерпретатор должен в себе самом пройти (в обратном движении) путь творчества, повторно конструировать его изнутри, изнутри осуществить обратный перевод чужой мысли, фрагмента прошлого, вспоминаемого переживания, в собственную жизненную актуальность, т. е. в рамках собственного опыта (посредством своего рода перемещения) приспособить их к своему собственному духовному горизонту и включить в него — что возможно благодаря тому самому синтезу, который позволяет повторно конструировать и вновь познавать соответствующий предмет. Именно поэтому совершенно бессмысленно стремление многих историков избавиться от собственной субъективности. И именно в рамках исторического истолкования наивно думать, что задача историка исчерпывается голым сообщением о том, что засвидетельствовано источниками, и видеть в этих свидетельствах единственно истинную историю. Кто думает так, тот забывает, что все, чем овладевает наш дух, тем самым вовлекается в уже существующий мир наших представлений и понятий. На этом пути всякий новый опыт посредством своего рода присвоения становится частью нашего живого духовного космоса; и по мере вовлечения в этот космос новых переживаний они попадают в зависимость от его трансформаций.

Жизненное отношение к предмету и направление вопроса

Конечно, задача интерпретатора состоит только в том, чтобы отыскать подразумеваемый смысл чужого (или относящегося к прошлому) изъясления мысли, понять проступающий в нем способ мыслить и видеть [вещи]. Однако такого рода смысл и способ видеть [вещи] не является предметом для голой рецепции, неким готовым продуктом, который можно было бы чисто механически извлечь из смыслодержающей формы; напротив, они суть нечто такое, что интерпретатор должен заново познать и повторно конструировать в себе самом, используя свою проникаемость и мыслительные категории собственного опытного знания.

Сегодня все согласны с тем, что позиция интерпретатора не может быть чисто рецептивной, что от него требуется действенное повторное конструирование. По моему мнению, однако, в этом направлении заходят слишком далеко, и даже не тогда, когда на стороне интерпре-

татора постулируется так называемое предпонимание — несколько двусмысленная формула, которую, однако, легко сделать однозначной, если подразумевать под ней только то обстоятельство, что интерпретатор, понимая себя в отношении к некоторой вещи (Sache), тем самым привносит в истолкование определенное понимание этой вещи, т. е. жизненное отношение к ней, — нет, сама по себе эта формула вполне безобидна; искажение происходит тогда, когда ставят под вопрос саму возможность достижения объективного знания на пути истолкования. Чтобы предупредить недоразумения, следует сразу признать, что в науках о духе объективность имеет совершенно иной смысл, нежели в естествознании, где мы имеем дело с предметом, сущностью отличным от нас самих. Однако следует решительно отвергнуть вывод, который торопятся отсюда сделать: будто это устраняет строгое различие между познающим субъектом и его предметом, или будто «бытие-само-по-себе» исторических феноменов есть не более, чем фантом, «иллюзия объективирующего мышления, которое правомерно в естествознании, но не в исторической науке».

Рассмотрим рассуждения Бульмана, приводящие к этому тезису: «объективность исторического познания недостижима также и в том смысле, что невозможно познать исторические феномены в их собственном «бытии-самом-по-себе»: это «бытие-само-по-себе» было бы иллюзией объективирующего мышления. Бульман рассуждает следующим образом: предпосылкой всякой понимающей интерпретации является предварительное жизненное отношение к вещи, о которой прямо или косвенно говорит текст и которая задает направление вопроса (это Бульман понимает под «предпониманием» — двусмысленное слово, которого, в силу его неоднозначности, лучше избегать). Из заинтересованности вещью вырастает, согласно Бульману, способ постановки вопроса, его направление. Это направление может совпадать с интенцией текста: тогда текст прямо представляет вещь, о которой мы спрашиваем. Но оно может вырастать и из заинтересованности обстоятельствами, которые могут проявляться во всех возможных текстах: тогда текст представляет соответствующую вещь только косвенно. Направление вопроса может быть задано, например, заинтересованностью в реконструкции исторического прошлого: оно может быть задано психологическим интересом, когда мы рассматриваем текст с позиций индивидуальной, этнической психологии или психологии религии и ставим вопрос о психологии языка, поэзии,

искусства, права и т. д. Это направление может быть задано эстетическим интересом, который подвергает тексты структурному анализу и опрашивает произведения искусства на предмет их внутренней формы (в связи с религиозным интересом или в сфере стилистического рассмотрения). Наконец, это направление может быть задано интересом к истории «как к жизненной сфере, в которой движется человеческое существование (Dasein). Это был бы «вопрос о человеческом бытии (Sein) как своем (eigenen) бытии». Такая постановка вопроса, затрагивающая прежде всего философские, религиозные и поэтические тексты, всегда направлялась бы неким предварительным пониманием человеческого бытия (пониманием экзистенции), «из которого впервые вырастают те категории, что делают вообще возможной постановку вопроса», — например, вопроса о «благе», о «смысле» индивидуальной жизни, об этических нормах действия, человеческого сообщества и т. п. Однако такого рода «предпонимание» требовало бы критической проверки, и в понимании его следовало бы поставить на карту: опрашивая текст, интерпретатор должен позволить тексту опрашивать себя самого, должен прислушаться к притязанию текста.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Что такое герменевтический универсум?
2. Что такое «предпонимание» и донаучное знание?
3. Каким образом Ганс-Георг Гадамер предлагает понимать проблему опыта? Что такое герменевтический опыт?
4. Что представляет собой метод в отношении к герменевтике?
5. В чем состоит «чудо» общего языка согласно Гадамеру?
6. В чем состоит суть канона герменевтической автономии объекта Эмилио Бетти?
7. Что собой представляет канна смысловой связности Э. Бетти?
8. Какое место занимает проблема субъективности в контексте вопроса об объекте истолкования согласно Бетти?
9. Что такое канон актуальности понимания?
10. Как соотносятся язык и понимание согласно Гадамеру?

ПОСТМОДЕРНИЗМ

Постмодернизм можно определить как условное обозначение в умонастроениях западных интеллектуалов, произошедшее в течение последней трети XX века и представить в виде следующих категорий: как интеллектуальное течение в европейской традиции, как течение в философии, как определенное историческое состояние западного сообщества. Постмодерн противопоставляет себя модерну, переворачивая привычные для того представления: веру в прогресс, разум, будущее, идеалы и ценности Просвещения. При этом если в начале, данный термин ассоциируется с экспериментами в области пространства и стиля в архитектуре (Р. Вентури, Ч. Дженкс), то со временем он выходит за рамки культуры, проникая во все сферы общественной жизни, наиболее ярко выражая себя как течение в искусстве. В начале 1980-х годов философ Фредрик Джеймисон в выступлении, которое позже легло в основу книги «Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма», полагает, что постмодернизм как философское течение в Америке, заимствованное из интеллектуальной моды Франции, представляет собой описание эпохи, которая связывается в первую очередь с культурой. Собственно сам термин «постмодерн» перешел в философию из сферы искусства и литературы, при этом начиная с конца 1970-х годов, он начинает использоваться повсеместно: в теории культуры, социальной теории и т. д. Именно концом 60-х гг. прошлого века отмечено появление постмодернизма как определенной формы массового умонастроения, возникающего как реакция на несостоявшуюся реализацию ряда проектов, начиная с К. Маркса и заканчивая Г. Маркузе. Точкой перелома также послужили социально-политические события во Франции в 1968 г, которые привели к майским волнениям и выступлениям, с требованиями революционного реформирования общества. Традиционно появление «постмодерна» (пост-современности) связывают с именем Ж.-Ф. Лиотара, который обозначил его главные тезисы и осуществил анализ обоснования знания в современных информационных обществах в своей книге «Состояние постмодерна: Доклад о знании» (1979). Суть «диагноза», который философ выносит эпохе, заключается в том, что метанарративы, т. е. большие нарративы, являющиеся объяснительными схемами, например религия, марксизм, капитализм, выполняющие ранее функцию объяснения мира в целом, больше не могут существовать и исчезают, поскольку он стал более фрагментированным

и плюрализированым. Лиотар «создает» философский постмодернизм, в основе которого лежит философия множественности.

Под постмодернистами понимаются французские философы-пост-структуралисты второй половины XX века. Среди них Мишель Фуко, Жан-Франсуа Лиотар, Жан Бодрийяр, и Жак Деррида, иногда к ним относят Р. Барта и Ж. Лакана, а также итальянский философ Джанни Ваттимо. Встает вопрос, насколько мы можем описать их как постмодернистов, поскольку сами себя они таковыми не считают, скорее такое восприятия характерно для западной, и в частности, для американской философии. В представлениях большинства философов существует исходная установка, что постмодерн, в том, что касается эпистемологии и философии науки, отходит от поисков истины. Для всех мыслителей, которых традиционно относят к постмодернистам, при всем многообразии и различии в их подходах и целей, объединяющим фактором является критическое отношение к основополагающим понятиям классической европейской философии, таким как: «субъект», «идентичность», «бытие», «событие» и т. д. Постмодернистская философия выступает с позиций релятивизма противопоставляя себя западному логоцентризму во всех его формах: догматической, критической и современной.

Предшественниками постмодернистской философии традиционно принято считать Ф. Ницше, Л. Витгенштейна, М. Хайдеггера. Первый противопоставляет рационализму и системному мышлению Гегеля афористический стиль философствования в виде фрагментов, сентенций и максим, выступая с позиций крайнего нигилизма, он отказывается от классических философских понятий, и предлагает идею радикальной переоценки ценностей традиционного западного общества. Размышляя над тем, какой должна быть философия, лишенная размышлений о том, что есть «бытие» и «истина», которую он называет не иначе как «неопровержимые заблуждения», он приходит к образу постмодернистской философии как духовному состоянию человека, выздоравливающего после болезни и испытывающему умиротворение. Согласно Витгенштейну основная задача философии лежит в анализе логической структуры языка, а не в достижении истины. Использование слов в определенном контексте (языковой игре) в соответствии с принятыми правилами придает значение словам и выражениям, не являющимся объектами. Хайдеггер, в свою очередь, обращает свое внимание на критику разума, который став более инструментальным, уступил место рассудку, воплощение которого мы видим в технике, не оставляющим места гуманизму.

Классическая философия превращает субъекта в некую идеальную сущность, вынесенную за пределы бытия и созерцающую ее как бы извне, в результате чего человек оказывается противостоящим природе и выступающим в качестве ее наблюдателя и исследователя. Опираясь на наследие Э. Гуссерля и особенно Хайдеггера, переосмысливая «деструкцию метафизики» последнего французский философ-постмодернист Ж. Деррида, использует понятие «деконструкция». В последующем, подвергая критике само понятие структуры, постструктуралисты вводят новые термины такие, например, как «диссеминация» в концепции Ж. Деррида, или «ризома» Ж. Делеза и Ф. Гваттари. При этом, общей чертой философии постмодерна является критика основных понятий классической западной философии — «субъект» и «идентичность», понимаемых в аспекте тождественности.

В постмодернистской философии разработан ряд специфических понятий-концептов.

Ризома. Эта категория происходит из совместных работ французских философов Ж. Делеза и Ф. Гваттари «Ризома», «Капитализм и шизофрения». Данное понятие заимствуется из ботаники, где оно означает строение корневой системы, характеризующейся отсутствием центрального стержневого корня и представленной множеством хаотически переплетающихся, отмирающих и регенерирующих, побегов. Можно провести определенную аналогию ризомы и современного мира, в котором нет жесткой централизации, симметрии и упорядоченности. В своей работе философы определяют принципы организации ризомы-корневища, которые могут быть соотнесены со всеми сферами социума. Среди основных принципов можно выделить следующие: «связь и гетерогенность», согласно которым, любая точка корневища может быть соединена с другой, исходя из изначальной децентрированности и отсутствия жесткой иерархии в системе. А также «множественность», приводящая к возникновению ризоматических сетевых множеств. Французские философы выделяют два типа культур, которые существуют в наши дни: культура первого типа, так называемая «древесная», в основе, которой лежит теория мимесиса и представляющая собой классический образец культуры, воплощением этого образа является книга. При этом для «древесного», художественного мира уже нет будущего, потому что он изживает себя, замещаясь современной культурой «корневища», воплощением которой является искусство постмодерна. Поскольку единый центр при таком нелинейном способе организации отсутствует, то это рождает новый тип творчества и чтения.

Симулякр. Авторство данного термина приписывают Жану Бодрийяру и в настоящее время его используют именно в том смысле, которым наделил его французский философ, а именно по отношению к социальной реальности. Однако следует отметить, что своим появлением данное понятие восходит еще к античной традиции и упоминается, в частности, в трудах Платона. Также необходимо упомянуть ряд имен, которые использовали его в философском обиходе ранее, таких как Жорж Батай, Александр Кожев и др., а также тех, кто активно разрабатывал и использовал его в своих концепциях, например Ж. Делез. По утверждению Делеза «все стало симулякром», при этом симулякр не есть простая имитация, а есть действие, в силу которого опровергается сама идея образца. Таким образом, стирается граница между копией и оригиналом, представляя собой некий фантазматический образ в противоположность иконическому и построенный по принципу подобия снаружи и различия внутри, представляя собой некую форму иллюзии. Подлинная сущность симулякра, согласно Делезу, заключается в его постоянном становлении, расхождении и изменении. Бодрийяр понимает симулякр как некую псевдověшь, полагая, что симуляция начинается с утопии, которая содержит в себе утверждение тождества означаемого и означающего, эквивалентности знака и реальности. Более простым языком это означает, что симулякр не соотносится ни с какой другой реальностью, кроме своей собственной. Это изображение без оригинала, репрезентация того, чего на самом деле не существует ни в настоящем, ни в прошлом. Симулякр соотносится только с одной реальностью — со своей собственной, он ничему не соответствует и является подделкой. Таким образом, опираясь на теории Делеза и Бодрийяра, симулякр можно определить не как знак, а скорее как некое виртуальное тело, реальное в своей виртуальности и выступающее как референт по отношению к симулякру следующего порядка.

Деконструкция. В своей программной работе «О грамматологии», вышедшей в 1967 г. Деррида излагает основы нового метода, призванного расширить горизонты философской мысли. По мнению французского философа, единственным способом преодоления навязанных реальностью смыслов является деконструкция с помощью глубинного анализа языка, что делает возможным свободное мышление, без опоры на предписанные схемы и смысл обретается непосредственно в процессе философствования. Деконструкция ставит своей целью уничтожение «привнесенного», обусловленного культурно-историческим контекстом. Она направлена про-

тив линейности, историзма и прогресса. По мнению Деррида главное в деконструкции не смысл или движение, а сдвиг сдвига, смещение смещения. Деконструкцию можно представить как некий бесконечный процесс, проходящий и не нуждающийся в участии субъекта, и по своей сути напоминающий некое спонтанное событие, которое самодостаточно по своей сути. Сущность деконструкции заключается в том, что любой текст создается на основе других, уже существующих ранее текстов. Таким образом, вся культура может быть рассмотрена как совокупность текстов, имеющая в своем истоке тексты и продуцирующая новые тексты. В таком способе существования происходит утрата изначального автора, поскольку, тексты обретают новый смысл в процессе интерпретации, становясь автономными, анонимными генераторами реальности. Метод деконструкции как способ исследования текста связан с поисками текстов внутри других и встраиванием их друг в друга, при этом исследователь погружен в текст и не может находиться вне его. Сам Деррида рассуждая о том, чем не является деконструкция, отвечает «Да всем!», на вопрос «Что такое деконструкция?», говорит — «Да, ничто!»

Эпистема. Понятие эпистемы разрабатывает еще один представитель французского структурализма М. Фуко. Он пытается обнаружить общие мыслительные структуры, действующие на бессознательном уровне, связанные с дискурсивными практиками, образующимися благодаря определенному способу означивания и обуславливающим сами возможность познания. Эти структуры Фуко называет «эпистемами». «Археология знания», одноименная работа вышла в 1969 г., как наука, согласно Фуко, состоит в изучении дискурсивных практик или «эпистем», определяющих мышление и поведение личности, специфику восприятия ей действительности, а также общие познавательные и методологические установки. Одним из концептов, используемых Фуко, является понятие «архива», представляющий собой определенный уровень речевой практики, отделенной от нас временным барьером, обуславливающий появление высказываний как единичных событий. Согласно Фуко, осмыслить и выявить свой собственный архив мы не в состоянии, поскольку нельзя выйти за пределы существующей дискурсивной практики. В собственном смысле высказывания не имеют никакого авторства, поэтому в концепции Фуко снимается проблема субъекта речи и акцент делается на безличных, безымянных структурах.

«Смерть автора». Характерная для постструктурализма тема децентрации и деперсонализации субъекта нашла отражение в идеях

М. Фуко, Р. Барта, М. Бланио о «смерти автора», выражающую также исчерпанность как самого феномена авторства, так и традиции «смыслового» (герменевтического) толкования текстов. Фуко, отмечает, что со «смертью автора» наступает и «смерть человека», который не более чем изобретение недавнего прошлого, связанное с установками знания: исчезнут установки — исчезнет и человек, «как лицо, нарисованное на прибрежном песке». Барт, рассматривая различные явления повседневной жизни (массмедиа, литература, архитектура, мода и др.), подчеркивал мифологический характер современной культуры. Различные виды коммуникации и языковой практики, французский философ рассматривает как совокупность различных видов «идеологического письма». В постструктуралистский период творчества Барта, тема «письма» является основополагающей, и здесь он, развивает концепцию децентрации субъекта, выдвигая тезис о «смерти» автора, который явился основой деконструктивистской программы постмодернизма. Бланио, опираясь на метафорическую поэтику стиля Ф. Ницше, понимает «смерть автора» как сущностную характеристику художественного творчества, которая заключается в утрате собственного бытия автора, это, говоря его словами, «метафизическое самоубийство». Сущностью языка становится уничтожение вещей, а не их наименование, поскольку в творчестве автор выступает не как хозяин языка, а лишь как тот, кто прислушивается к нему, как к «стиранию», пользуясь терминологией Бланио, то оно в итоге стирает и его самого.

Дискурс. Согласно постмодернистским концепциям понятие дискурса, широко использующееся в философии, социологии, семиотике может иметь определенные коннотации, что отражено в работах Барта Р., Фуко М., Делеза Ж., Гваттари Ф. Так, в дискурсивных концепциях, идентифицировать автора собственной жизненной истории не представляется возможным, в связи с чем, ими выдвигаются тезисы о «смерти субъекта» и «смерти автора» как выражения утраты самости. Так, у М. Фуко под дискурсом понимается социально обусловленные системы речи и действия, способы и правила обоснования высказываний, принятые в рассматриваемом социокультурном пространстве и опирающиеся на господствующие властные отношения. Власть не может рассматриваться отдельно от дискурса, поскольку она его конституирует. С этой точки зрения, он исследует дискурсивные практики, выполнявшие репрессивную роль в западной культуре. Фуко прослеживает механизмы биовласти, господствующей на протяжении истории общества и в этой

связи, генеалогию наук о человеке, выполняющих роль ее посредника. Представители постмодернизма рассматривают индивидуальное Я как децентрированную, полифоническую нарративную конструкцию. Лиотар также выделяет особый тип дискурса — «метанарратив», претендующий на особое место в ряду дискурсов (нарративов), стремящийся утвердить себя в качестве истинного и справедливого. Данный термин, а также его производные такие как «метарассказ», «метаповествование», «метаистория» и др. французский философ обозначает те «объяснительные системы», которые лежат в основе организации буржуазного общества и являются его самооправданием, другими словами это любое знание, выраженное в форме истории, науки, религии, искусства.

Шизоанализ и машинная инженерия. Среди постмодернистских концептов можно выделить также понятия «машинной инженерии» Делеза и Гваттари и шизоанализа. Личность в своих поступках и действиях ориентируется на других, постепенно обезличиваясь, она становится анонимной, существуя в модусе несовпадения с самой собой, вынужденная подчиняться унифицированным нормам социума. В аспекте социального конструирования личности Ж. Делез и Ф. Гваттари определяют «das Map» как «социальную машину фаціальности» (лицеобразования), создающую определенные нормативные формы «шизофренической» субъективности. При этом личность становится неотделимой от социального воспроизводства, утрачивая индивидуальное измерение собственного бытия. Абстрактная машина фаціальности, включающая в себя семиотические, массмедийные, информационные структуры, конструирует личность как фрагмент этой машины. Формируя «шизофреническую» субъективность индивида, она наделяет его специфическим лицом, маской, в результате чего получает возможность тотального контроля за его действиями и поведением. «Закодированный» присутствием в социальном пространстве, индивид выступает в качестве объекта манипулирования, отождествляя себя с заданным ему образом и становясь безликой частью «социальной машинерии». Согласно Делезу и Гваттари, маркировка индивида осуществляется посредством надления его социальной маской, которая нивелирует его собственную самость. Таким образом, появляющаяся культура симуляции, начинает оказывать определяющее влияние на наше представление о разуме, теле и самости.

Пастииш. Понятие, которые характеризует современное общество постмодерна, и лежит в основе концепции Ф. Джеймисоном, рассматриваются им в работах «Постмодернизм и потребительское общество»

(1983) и «Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма» (1991). Сам термин *пастииш* (*pastiche*), понимаемый как подражание, имитация, был введен еще Т. Адорно, который отличал его от пародии, в основе которого лежит определенная дискредитация различных культурных стилей. Немецкий философ, исследуя литературу, музыку и другие сферы искусства, вводит данное понятие для объяснения обращения современников к стилям прошлого для создания новых произведений. Пастииш используя прием подражания, сохраняет определенную дистанцию по отношению к имитируемым объектам, являясь сознательной подделкой. Джеймисон считает, что пастииш, следует понимать скорее как имитацию или мимикрию. Из-за децентрации современного мира, утраты индивидуального, сама категория стиля утрачивает свое значение. Формирования общества консьюмеризма, новой эстетики и постоянных перемен в моде возрастает стоимость производимых продуктов, как для потребителя, так и производителя. Следствием этого можно наблюдать явление пастииша, которое выражается в культуре появлением подобию, пародий, утративших чувство юмора, в отсутствии новых форм и концептуального содержания.

Интертекстуальность. Введенное в 1967 году Юлией Кристевой понятие интертекстуальности становится в практике постмодерна чрезвычайно популярным. Изначально понимаемое как включение одного текста в другой, в рассуждениях постмодернистов это понятие получает более широкое толкование, чем просто сумма текстов. За счет размывания границ текст лишается законченности, становится множественным и неоднородным и может быть интерпретирован в контексте культурно-исторических кодов. В работе М. Маклюэна «Галактика Гуттенберга» 1962г. обозначено наступление новой эры, которой присуще возникновение новых средств коммуникации, выражающееся в формуле «средство коммуникации есть сообщение», означающее, что именно оно определяет и контролирует масштабы и формы человеческих действий. Сущность совершенного переворота характеризуется термином «иконический поворот», осуществляющийся посредством визуальных образов, пришедший на смену лингвистическому, дискурсивному повороту. Маклюэн полагает, что средства коммуникации, являясь расширениями самого человека, действуют внезапно и с необходимостью зависят от него в процессах взаимодействия и собственной эволюции. В отличие от века Гуттенберга, где основными средствами коммуникации были письмо и книга современная культура становится все более визуальной, способствуя

еще большему расширению возможностей человека. В настоящее время человек становится все более обусловлен расширением самого себя в различных превосходящих его внешних формах, в том числе и информационных, и вместе с тем, не узнавая себя в них, он испытывает стресс в попытке собственной идентификации. Согласно Маклюэн, любое средство коммуникации, адаптирует к себе человека, в результате чего он оказывается зачарованным расширением самого себя в любом материале, кроме самого себя.

Виртуальная реальность. Гиперреальность. В работах постмодернистов — М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяра также осмысливается проблематика «виртуальной реальности», которое рассматривается как всеохватывающее пространство, конструируемое средствами массовой информации и коммуникации. При этом, философская картина мира отождествляется с создаваемой виртуальной конструкцией, связанной с проблемой символа, оригинала и копии, знака и симулякра и т. д. Виртуальная реальность рассматривается, при этом, как скопление симулякров, «безродных» знаков, приобретающее континуальный характер и как продукт средств информации и коммуникации, обладающий, однако, своими отличительными характеристиками. Средства коммуникации конструируют субъект особым образом, способствуя его децентрализации. При этом философским основанием такой позиции выступает постструктуралистская критика и разрушение бинарных оппозиций (содержание/форма, душа/тело, означаемое/означающее, мужчина/женщина, белое/черное и т. п.) деконструкция принципа центрации как основы западноевропейского мышления, идеи единства бытия, наличия устойчивого фиксированного центра, занимающего привилегированное место в структуре.

Деболизм. Итальянский философ Дж. Ваттимо в своих работах предлагает использовать термин «поздняя современность» вместо «постмодерна». Он также исходит из постулата о том, что многие понятия классической философии не работают, так истину следует рассматривать исходя из опыта искусства, а бытие как растворенное в языке и только в таком виде доступное познанию. Сама сущность постсовременного мира представляется эстетической, а организация — технологической. Мышление же представляется им как смешение различных опытов, контаминативным, выступающим как осмысление технологической ориентации мира. Ваттимо рассматривает постмодернизм как «конец истории». По его мнению, христианское понятие спасения было

секуляризировано модерном, а сама история стала рассматриваться с позиций прогресса. Однако с признанием множественности различных видений истории, мы неизбежно приходим к идее окончания метафизики и науки. Признание невозможности сведения современной науки к единому основанию, приводит итальянского философа к заключению, что мышлению настоящего времени более адекватен термин «деболизм», ослабленность. «Деболизм» как ментальное явление выступает символом конца стабильной структуры бытия. В целом в его концепции представлен герменевтический вариант постмодернистской философии. Опорами слабого мышления становятся возможности человека прочитать мир в явленном лингвистическом горизонте и идея исторически меняющегося категориального аппарата. По мнению Ваттимо разум эпохи постмодерна будет способствовать продуктивному диалогу культур.

Несмотря на имеющиеся различия, можно сказать, что основные черты и особенности постмодернистской философии сводятся к следующим:

- существует два основных варианта постмодернистской философии — постструктуралистский и герменевтический;
- плюрализм и релятивизм, отсутствие единого начала, центра и «множественность порядков», между которыми существует невозможность установления иерархии, мир представляет несвязанные фрагменты;
- категория бытия в классическом понимании уступает место языку, становящемся тем бытием, которое может познано;
- способность познания мира человека ставится под сомнение, скептическое отношение к понятию истины, отвержение сциентизма;
- отрицание антропоцентризма, гуманизма и рационализма, утверждение мышления вне бинарных оппозиций и децентрация субъекта;
- текст выступает как презентация реальности, мир и культура представляют собой совокупность текстов, которая может быть истолкована по-разному, поэтому истинный смысл установить невозможно;
- отказ от понятия «прогресс», в научном знании и социуме.

В целом необходимо отметить, что в контексте постмодернизма можно рассмотреть работы непохожих друг на друга авторов, как Ф. Лаку-Барт, П. Вирилио во Франции, Р.Рорти, Ф. Джеймисон в США, Одо Марквард, П. Слотердайк, Д. Кампер в ФРГ, Зигмунт Бауман в Великобритании, Джанни Ваттимо в Италии. С критикой постмодер-

нистских философских движений выступали в свое время: Ю. Хабермас, так в своей работе «Модерн — незавершенный проект» он указывает на то, что потенциал модерна еще не исчерпан, а также К.О. Апель (Германия), Д. Ролз и Р. Дворкин (США).

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М.: Прогресс, 1989. — 616 с.

Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. Пер. с фр. А. Качалова М. : Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. — 240 с.

Ваттимо Дж. Постмодернизм: Прозрачное общество? М.: Логос, 2002. — 128 с.

Деррида Ж. Письмо к японскому другу // Вопросы Философии. — 1992. — № 4. — С. 53—57.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии. СПб.: Алетейя, 1998. — 160 с.

Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 40—51.

Из работы Дж. Ваттимо

«Постмодернизм: Прозрачное общество?»

Сегодня много говорят о постмодерне — так много говорят о нем, что сейчас сделалось почти обязательным занимать определенную дистанцию по отношению к этому понятию: считать ли его преходящей модой, объявить ли его еще одной преодоленной концепцией... Я думаю, что все же — понятие «постмодерн» имеет смысл, и смысл этот связан с тем, что общество, в котором мы живем, является обществом всеобщей коммуникации, обществом масс-медиа.

Прежде всего: мы говорим о постмодерне, поскольку считаем, что в каком-то своем важнейшем, сущностном аспекте современность (modernità) завершена. Смысл, который мы имеем в виду, говоря, что современность завершена, зависит от того, что в каждом конкретном случае подразумевается под современностью. Я полагаю, что среди многочисленных ее определений существует одно, с которым нельзя не согласиться: современность — это эпоха, когда сам факт — быть современным — становится некоторой ценностью. Думаю, что не только в итальянском языке, но и во многих других до сих пор будет

оскорблением сказать кому-либо, что он «реакционер», то есть человек, привязанный к ценностям прошлого, к традиции, к «превзойденным» формам мышления. Такое или приблизительно такое восхваление современного существования, «эвлогическое» к нему отношение — это как раз то, что, с моей точки зрения, характеризует всю современную культуру.

Это отношение было еще не особенно заметно вплоть до конца Кватроченто («официального» начала эпохи современности), хотя уже с этого времени постепенно возникает все более интенсивный культ нового, оригинального. [...]

С прошествием веков становится все очевиднее, что культ нового и оригинального в искусстве связан с более общим мировосприятием, которое, как это происходит в эпоху Просвещения, рассматривает человеческую историю в качестве прогрессирующего процесса эмансипации, в качестве все более совершенной реализации идеального человека [...] Однако условием восприятия истории как прогрессивной реализации подлинной человечности является возможность рассмотрения ее как единого процесса. О прогрессе можно говорить, только если существует одна история.

Итак, в той гипотезе, которую я предлагаю, современность завершается, когда — по многим причинам — больше не представляется возможным говорить об истории как о чем-то едином. Такое видение истории в действительности несет в себе идею существования центра, вокруг которого вершатся и организуются события. Мы мыслим историю как упорядоченную вокруг нулевого года рождения Христа, а более конкретно — как сцепление исторических судеб народов «центральной» (срединной) области Земли — Запада, который и является вместилищем цивилизации и вне которого существуют «примитивные» народы, «развивающиеся нации».

Философия рубежа XIX и XX века радикально критиковала идею единой истории, разоблачая идеологический характер этих представлений. Так, Вальтер Беньямин в небольшом тексте 1938 г. (Тезисы к философии истории) утверждал, что история как некое единое движение является таким представлением о прошлом, которое было порождено социально господствующими группами и классами. Что же на самом деле нам передается из прошлого? Не все, что произошло, но только то, что кажется важным: например, в школе мы учили множество дат пактов о мире, и битв, и революций, но нам никогда не

рассказывалось о переменах в нашем способе питаться, о том, как был организован наш сексуальный опыт. Таким образом, то, о чем сообщает история, — это истории людей, которые обладают социальным весом: истории знати, князей или буржуазии, когда она становится господствующим классом; но истории бедняков, а также те аспекты жизни, которые считаются «низкими», не «образуют истории».

Если возникают подобные рассуждения (в направлении, указанном еще до Бенямина Марксом и Ницше), то в конце концов мы приходим к тому, что идея истории как единого движения начинает растворяться. Не существует единственной истории, существуют образы прошлого, соответствующие разным точкам зрения, и иллюзией будет полагать, что есть высшая, всеохватывающая точка зрения, способная объединить все остальные: как выглядела бы глобальная «история», которая охватывала бы историю искусства, литературы, войн, сексуальности и т. д.?

Кризис идеи истории влечет за собой также и кризис идеи прогресса: если не существует единого хода человеческой истории, то невозможно также утверждать, что она движется к некой цели, что здесь реализуется рациональный проект совершенствования, просвещения, эмансипации. Впрочем, цель, которая, как полагала современность, направляет ход событий, также представлялась в ракурсе определенного видения человеческого идеала. Просветители, Гегель, Маркс, позитивисты, историцисты всех родов полагали — более или менее единообразно — что смыслом истории является реализация цивилизованности и, следовательно, модели существования, воплощенной в современном европейском человеке. [...]

Если принять во внимание все вышесказанное, то становится ясно, что современный кризис концепции единой истории, а также вытекающий из него кризис идеи прогресса и конца современности, порождается не только переменами теоретического порядка — например, той критикой, которой был подвергнут историцизм девятнадцатого века, — идеалистический, позитивистский, марксистский в своих основах. Произошло нечто другое и значительно большее: «примитивные» народы, т. е. те, которые рассматривались в этом качестве, — народы, колонизируемые европейцами во имя очевидного права более «высокой» и более развитой цивилизации, — взбунтовались и фактически сделали проблематичной единую, централизованную историю. Европейский идеал человечества предстал лишь как один из идеалов

среди других. Этот идеал не обязательно плох, но его нельзя пытаться, не совершая насилия, представить как истинную сущность человека, каждого человека.

Наряду с завершением колониализма и империализма был и другой важный фактор, который явился определяющим для размывания идеи истории и для окончания современности: это пришествие общества коммуникации.

Перехожу теперь ко второму пункту, который относится к «прозрачному обществу». Перехожу, соблюдая некоторую осторожность: выражение «прозрачное общество» здесь вводится с вопросительным знаком. Говоря это, я намереваюсь утверждать следующее:

а) в рождении общества постмодерна решающая роль принадлежит масс-медиа;

б) масс-медиа характеризуют это общество не как общество более «прозрачное», больше осознающее себя, более «просвещенное», но как общество более сложное, даже хаотичное; и, наконец,

в) именно в этом относительном «хаосе» коренятся наши надежды на эмансипацию.

[...] Именно эта действительность определяет переход нашего общества к эпохе постмодерна. И это верно не только по отношению к другим культурным универсумам («третьему миру», например). Внутри себя Запад также переживает ситуацию взрыва, плюралистического бума, которому невозможно противостоять и который делает невозможным понимание мира и истории на основе всеохватывающих, все сводящих воедино воззрений.

Именно по этим причинам общество масс-медиа является полной противоположностью общества более просвещенного, более образованного (в смысле Лессинга, или Гегеля, или Конта, или Маркса). Масс-медиа, которые теоретически делают возможным получение информации обо всем происходящем в мире в режиме «реального времени», могли бы в действительности представляться некоей конкретной реализацией Абсолютного Духа Гегеля, то есть совершенного самосознания всего человечества, совпадением между тем, что происходит, историей и осведомленностью человека. [...]

Но высвобождение многих культур и многих Weltanschauungen, сделавшееся возможным благодаря масс-медиа, опровергает сам идеал прозрачного общества: какой бы смысл имела свобода информации или просто существования множества каналов радио и теле-

видения в мире, где нормой являлись бы точное воспроизведение реальности, безукоризненная объективность, полное совпадение карты с местностью? В действительности увеличение наших информационных возможностей по отношению к самым различным аспектам реальности делает все менее понятной саму идею одной-единственной реальности. Возможно, в мире масс-медиа осуществляется «пророчество» Ницше: реальный мир в итоге превращается в сказку. Если у нас и есть идея реальности, то, исходя из нашего существования в ситуации позднего модерна, реальность ни за что не может быть понята как объективная данность, которая находится поверх или по другую сторону образов, преподносимых нам масс-медиа. Как и где мы можем достичь реальности «в себе»? Реальность для нас является скорее результатом переплетения (*contaminazione*, «заражения» в латинском смысле) многочисленных образов, интерпретаций, реконструкций, которые, конкурируя между собой, и, во всяком случае, без какой-либо «центральной» координации, распространяют масс-медиа.

Тезис, который я собираюсь предложить, сводится к тому, что в обществе масс-медиа вместо идеала свободы, построенного по модели самосознания, которое бы себя целиком объяснило, вместо полной осведомленности субъекта о том, как все есть на самом деле (будь этим осведомленным Абсолютный Дух Гегеля или, в соответствии с мыслью Маркса, человек, не являющийся более рабом идеологии), — в том обществе постепенно осуществляется идеал свободы, основанный скорее на колебании, множественности и, в конечном счете, эрозии самого «принципа реальности».

Человек сегодня может, наконец, понять, что совершенная, полная свобода — это не свобода в понимании Спинозы; она не заключается — как об этом всегда мечтала метафизика — в знании необходимой структуры реальности и в приспособлении к ней. Напротив, здесь целиком раскрывается значение философского учения таких авторов, как Ницше и Хайдеггер; оно воплощено в том, что они нам предлагают инструменты для понимания освобождающего смысла завершения современности и свойственной ей идеи истории.

Ницше показал, что образ реальности, устроенной в соответствии с некоторым разумным основанием (призма, через которую метафизика всегда рассматривала мир), есть всего лишь «успокаивающий» миф человечества, еще примитивного и варварского: метафизика — это

еще дикий способ реагировать на ситуацию угрозы и насилия; по сути, стремление овладевать.

В обществе всеобщей коммуникации и множественности культур встреча с другими мирами и формами жизни выглядит не столь умозрительно, как это было у Дильтея: «иные» возможности существования реализуются на наших глазах, они-то и представлены многочисленными «диалектами» или даже культурными универсумами, к которым открывают нам доступ антропология и этнология. Жить в этом многообразном мире означает иметь опыт свободы, ощущать его как непрекращающееся колебание между причастностью и потерянностью. [...]

Но в том и заключена проблематичность свободы, что мы сами еще недостаточно хорошо знаем, как себе ее представлять. От нас требуется усилие, чтобы помыслить колебание как свободу: все еще коренится в нас — и в индивидах, и в обществе — тоска по замкнутым горизонтам, угрожающим и обнадеживающим одновременно.

Философы-нигилисты — такие как Ницше и Хайдеггер (но также и прагматисты, например, Дьюи или Витгенштейн) — пытаются сообщить нам способность улавливать этот опыт колебания мира постмодерна, видеть в нем шанс (*chance*) нового способа быть гуманными. Они показывают, что бытие не обязательно совпадает со стабильным, неизменным, постоянным, но связано с событием, согласием, диалогом, интерпретацией.

Из работы Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна»

Предметом настоящего исследования является состояние знания в современных наиболее развитых обществах. Мы решили назвать его «постмодерн». Это слово появилось на свет на американском континенте из-под пера социологов и критиков. Оно обозначает состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX века. Здесь мы будем рассматривать эти трансформации применительно к кризису рассказов.

Наука с самого начала конфликтовала с рассказами (*recits*). По её собственным критериям за большинством из них скрывается вымысел. Но поскольку наука не ограничивается лишь формулировкой инструментальных закономерностей, а ищет истину, она должна легитимировать свои правила игры. А в силу того, что она держит легитимирующий дискурс в отношении собственного статуса, то называет его философией.

Когда этот метадискурс прибегает эксплицитным образом к тому или иному великому рассказу, как, например, диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и тому подобное, — то науку, которая соотносится с ним, в целях самолегитимации решают назвать «модерном». И таким образом, например, правило консенсуса между отправителем и получателем ценностного высказывания об истине, считается приемлемым, если оно вписывается в перспективу возможного единодушия рассудительных умов: это может быть рассказ эпохи Просвещения, когда герой познания работает ради великой этикополитической цели, всеобщего мира. Здесь можно видеть, как легитимируя знание через метарассказ, включающий философию истории, приходят к тому, чтобы задаться вопросом о законности институций, ведающих социальной связью, поскольку эти последние также нуждаются в легитимации. Справедливость, таким образом, оказывается соотносимой с великим рассказом в той же мере, что и с истиной.

Упрощая до крайности, мы считаем «постмодерном» недоверие в отношении метарассказов. Оно является, конечно, результатом прогресса науки; но и прогресс в свою очередь предполагает это недоверие. С выходом из употребления метанарративного механизма легитимации связан, в частности, кризис метафизической философии, а также кризис зависящей от неё университетской институции. Нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плаванья и великую цель. Она распыляется в облака языковых нарративных, а также денотативных, прескриптивных, дескриптивных и тому подобных частиц, каждая из которых несёт в себе прагматическую валентность *sui generis*. Каждый из нас живёт на пересечениях траекторий многих этих частиц. Мы не формируем без необходимости стабильных языковых комбинаций, а свойства, которые мы им придаём, не всегда поддаются коммуникации. Таким образом, грядущее общество соотносится не столько с ньютоновской антропологией (как то структурализм или теория систем), сколько с прагматикой языковых частиц.

[...] Наша жизнь оказывается обречённой на рост продуктивности. Оптимизация рабочих характеристик системы, её эффективность становятся критериями её легитимности, где социальная справедливость понимается как научная истина. Применение этого критерия ко всем нашим играм сопряжено со своего рода террором, мягким или

жестким: «Будьте операциональными, то есть будьте взаимосоразмерными или убирайтесь».

[...] Наша рабочая гипотеза состоит в том, что по мере вхождения общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры — в эпоху постмодерна, изменяется статус знания. Этот переход начался по меньшей мере с конца пятидесятих годов, обозначивших Европе конец её восстановления. Он был более или менее быстрым в зависимости от положения страны, а внутри нее — от сектора активности; отсюда его общая рассогласованность, затрудняющая изображение целого. [...]

Чем пытаться выстраивать картину, которая всё равно не может быть полной, мы будем отталкиваться от характеристики, непосредственно определяющей наш предмет. Научное знание — это вид дискурса. Поэтому можно сказать, что на протяжении сорока лет так называемые передовые науки и техники имеют дело с языком: фонология и лингвистические теории, проблемы коммуникации и кибернетика, современные алгебры и информатика, вычислительные машины и их языки, проблемы языковых переводов и исследование совместимости машинных языков, проблемы сохранения в памяти и банки данных, телематика и разработка «мыслящих» терминалов, парадоксологи — вот явные свидетельства и список этот не исчерпан.

Влияние этих технологических изменений на знание должно быть, судя по всему, значительным. Им отводятся или будут отводиться две фундаментальные функции: исследование и передача сведений. В отношении первой пример, доступный пониманию профанов, даёт генетика, которая обязана своей теоретической парадигмой кибернетике. Существуют сотни других примеров. В отношении второй известно, как, нормализуя, миниатюризируя и коммерциализируя аппаратуру, уже сегодня модифицируют операции по получению знаний, их классификации, приведения в доступную форму и эксплуатации. Было бы естественным полагать, что увеличение числа информационных машин занимает и будет занимать в распространении знаний такое же место, какое заняло развитие средств передвижения сначала человека (транспорт), а затем звука и изображения (медиа).

При таком всеобщем изменении природа знания не может оставаться неизменной. Знание может проходить по другим каналам и становиться операциональным только при условии его перевода в некие количества информации. Следовательно, мы можем предвидеть, что

все неперебиваемое в установленном знании, будет отброшено, а направления новых исследований будут подчиняться условию переводимости возможных результатов на язык машин. «Производители» знания, как и его пользователи должны и будут должны иметь средства перевода на эти языки того, что одни стремятся изобрести, а другие — усвоить. Исследования, посвящённые таким интерпретативным машинам, уже значительно продвинулись. Вместе с гегемонией информатики предлагается и определённая логика, а следовательно, совокупность предписаний, предъявляемых к сообщениям, принимаемых как относящиеся к знанию.

Можно отныне ожидать сильной экстериоризации знания относительно «знающего», на какой бы ступени познания он ни находился. Старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования (Bildung) разума и даже от самой личности, устаревает и будет выходить из употребления. Такое отношение поставщиков и пользователей знания к самому знанию стремится и будет стремиться перенять форму отношения, которое производители и потребители товаров имеют с этими последними, то есть стоимостную форму (*fornie valeur*). Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обоих этих случаях, чтобы быть обмененным. Оно перестаёт быть самоцелью и теряет свою «потребительскую стоимость».

Известно, что в последние десятилетия знание стало главной производительной силой, что ощутимо изменило состав активного населения в наиболее развитых странах и составило основное затруднение для развивающихся стран. В постиндустриальную и постсовременную эпоху наука сохраняет и, несомненно, усугубляет свою важность в совокупности производительных способностей национальных государств. Такая ситуация, собственно, является одним из аргументов в пользу того, что расхождение с развивающимися странами в будущем не прекратит увеличиваться.

Но этот аспект не должен заслонять собой другой, комплементарный ему. В форме информационного товара, необходимого для усиления производительной мощи, знание уже является и будет наиболее важной, а может быть, самой значительной ставкой в мировом соперничестве за власть. Также как национальные государства боролись за освоение территорий, а затем за распоряжение и эксплуатацию

сырьевых ресурсов и дешёвой рабочей силы, надо полагать, они будут бороться в будущем за освоение информации. Здесь открывается, таким образом, новое поле для индустриальных и коммерческих стратегий, а также для стратегий военных и политических.

Однако, обозначенная таким образом перспектива не столь проста, как мы только что показали. Так, меркантилизация знания не может оставить в неприкосновенности привилегию, которой обладали и ещё обладают современные национальные государства в отношении производства и распространения знаний. Идея, что знания принадлежат «мозгу» или «духу» общества, а значит — Государству, постепенно отживает по мере усиления обратного принципа, согласно которому общество существует и развивается только тогда, когда сообщения, циркулирующие в нём, насыщены информацией и легко декодируются. Государство начинает проявлять себя как фактор непроницаемости и «шума» для идеологии коммуникационной «прозрачности», которая идёт в паре с коммерциализацией знаний. Именно при такой постановке проблема отношений между экономическими и государственными инстанциями грозит проявиться с новой остротой.

Уже в предыдущие десятилетия первые могли угрожать стабильности вторых, благодаря новым формам оборачивания капиталов, которым было дано родовое имя мультинациональных предприятий. Эти формы подразумевают, что решения относительно инвестиций отчасти выходят из-под контроля национальных государств. С развитием информационной технологии и телематики этот вопрос может стать ещё более щекотливым. Допустим, к примеру, что фирма IBM получит разрешение на размещение на одной из орбит Земли коммуникационных спутников и/или банков данных. Кто к ним будет иметь доступ? Кто будет определять запрещённые каналы или данные? Будет ли это государство? А может оно будет только одним из пользователей? Появятся таким образом новые проблемы права и через них вопрос: кто будет знать?

Изменение природы знания может, следовательно, оказать на существующие государственные власти такое обратное воздействие, которое заставит их пересмотреть свои правовые и фактические отношения с крупными предприятиями и, в более общем виде, с гражданским обществом. Новое открытие мирового рынка, новый виток очень напряжённого экономического соревнования, исчезновение исключительной гегемонии американского капитализма и упадок со-

циалистической альтернативы, возможное открытие для обменов китайского рынка и многие другие факторы уже теперь, в конце 1970-х годов, начали подготавливать государства к серьёзному пересмотру роли, которую они привыкли играть с 1930-х годов и состоявшую в защите, проведении и даже планировании инвестиций. В этом контексте новые технологии, поскольку они производят данные, использующиеся для принятия решений (а, следовательно, средства контроля), ещё более мобильными и подверженными пиратскому использованию, могут лишь усугубить насущную необходимость такого пересмотра.

Вместо того, чтобы распространяться в силу своей «образовательной» ценности или политической значимости (управленческой, дипломатической, военной), можно представить себе, что знания будут введены в оборот по тем же сетям, что и денежное обращение, и что соответствующее этому расслоение прекратит быть делением на знание/незнание, а станет, как и в случае денежного обращения, «знаниями к оплате/знаниями к инвестициям», то есть знаниями, обмениваемыми в рамках поддержания обыденной жизни (восстановление рабочей силы, «выживание») versus кредиты знаний в целях оптимизации результативности программы.

В этом случае им будет необходима как прозрачность, так и либерализм. Что не мешает тому, чтобы в потоках денежных средств одни служили для решений, а другиегодились только для оплаты. Можно таким же образом вообразить потоки знаний, проходящие по одним и тем же каналам, имеющим одинаковую природу, но где одни будут предназначены для «решающих лиц», а другие — для оплаты вечного долга каждого по отношению к социальной связи.

Из работы Ж. Бодрийяра «Симулякры и симуляция»

Симулякр никогда не является тем, что скрывает истину — это истина, которая скрывает, что ее не существует.

Симулякр — это истина.

Э к к л е з и а с т

Если бы мы могли в качестве примера самой красивой аллегии симуляции привести басню Борхеса, в которой картографы Империи составляют настолько подробную карту, что она, в конце концов, очень точно покрывает саму территорию (но закат Империи становится свидетелем того, как карта постепенно истрепывается и разрушается,

какие-то лохмотья еще едва уловимы в пустынях — метафизическая красота этой разрушенной абстракции, свидетельствующей о великой славе Империи и гниющей словно падаль, возвращает к субстанции земли, и похожа на то, как дубликат, старея, постепенно смешивается с реальностью), эта басня больше не актуальна для нас и обладает лишь скромным обаянием симулякров второго порядка.

Сегодня абстракция это больше не абстракция карты, дубликата, зеркала или концепта. Симуляция это больше не симуляция территории, референтного существа, субстанции. Она есть порождение моделями реального, лишенного происхождения и реальности: гиперреального. Территория больше не предшествует карте, ни переживает ее. Отныне территории предшествует карта — прецессия симулякров — теперь она [карта] порождает территорию и если вспомнить басню, то сегодня уже обрывки территории медленно гниют на поверхности карты. Следы именно реальности, а не карты, еще обнаруживаются то здесь, то там в пустыне, которая уже давно не имеет отношения к той пустыне Империи, а является нашей [пустыней]. Пустыней самого реального.

Но в итоге, даже с обратным содержанием, басня неприменима. Единственно право на существование, наверно, может иметь аллегория с Империей. Поскольку именно все за тот же империализм нынешние симуляторы пытаются выдать реальное, все реальное, посредством своих моделей симуляции. Но речь не идет больше ни о карте, ни о территории. Кое-что исчезло: высшее отличие одного от другого, что и составляло шарм абстракции. Так как именно отличие создает поэзию карты и шарм территории, магию концепта и шарм реального. [...] Вся метафизика уходит. Больше никакой зеркальности между существом и внешностью, реальным и его концептом. [...] Реальное произведено из уменьшенных клеток, из матриц и воспоминаний, моделей приказа — и таким образом оно способно воспроизводиться бесконечное количество раз. Ему незачем больше быть рациональным, потому что оно не измеряется больше согласно какой-либо инстанции, идеальной или негативной. Отныне оно только операционально. В действительности это больше и не реальное, так как никакое воображаемое его отныне не обволакивает. Это гиперреальное, произведенное в ходе излучающего синтеза комбинаторных моделей в гиперпространстве без атмосферы.

В этом переходе в пространство, чье искривление не относится больше ни к реальному, ни к истине, эра симуляции открывается унич-

тожением всех референтов — хуже: их искусственным воскрешением в системах знаков, материале гораздо более ковком, чем смысл, подвластном всем системам эквивалентностей, всем бинарным оппозициям, любой комбинаторике. Речь не идет больше об имитации, ни о дублировании, ни даже о пародии. Речь идет о замене реального знаками реального, то есть об операции устранения всего реального процесса его операционным дубликатом, метастабильной знаковой машиной, программатичной, безупречной, которая дарует все знаки реального и минует при этом все перипетии. Больше никогда реальному не представится случая для самовоспроизводства — такова витальная функция модели в системе смерти, или скорее, предвосхищенного воскрешения, которое не оставит никакого шанса самому событию смерти.

Отныне гиперреальное находится в укрытии воображаемого и всякого различения реального и воображаемого, оставляя место лишь орбитальному повторению моделей и симулированному порождению отличий. [...]

Скрывать значит делать вид, что не имеешь того, что есть на самом деле. Симулировать значит делать вид, что имеешь то, чего нет на самом деле. Одно отсылает к присутствию, другое — к отсутствию. Но в итоге все гораздо сложнее, так как симулировать не значит делать вид: «Тот, кто изображает болезнь, может просто лечь в постель и заставить поверить в то, что он болен. Тот, кто симулирует болезнь, тем самым определяет в себе некоторые ее симптомы». (Литтре). [...] Симуляция ставит под сомнение отличие «истинного» от «ложного», «реального» от «воображаемого». Болен или нет симулятор, ведь он производит «настоящие» симптомы? Объективно его нельзя посчитать ни больным, ни не-больным. Психология и медицина на этом останавливаются, перед истиной ненаходимой, увы, болезни. [...] Медицина теряет свой смысл, так как она умеет объяснять исключительно «настоящие» болезни по их объективным причинам. [...]

Что может сделать армия с симуляторами? Обычно она их разоблачает и наказывает, согласно ясному принципу определения местонахождения предмета. Сегодня она способна переформировать очень хорошего симулятора в точности эквивалентного гомосексуалисту, сердечному больному или «настоящему» сумасшедшему. Даже военная психология отступает перед картезианскими истинами и не спешит делать различие между ложным и истинным, между симптомом

«произведенным» и симптомом аутентичным. «Если он так хорошо изображает сумасшедшего, то, значит, он таковым и является.» И она не ошибается: в этом смысле, все умалишенные симулируют, и эта неразличимость является худшей из деструкций. Именно против нее классический разум вооружился всеми своими категориями. Но сегодня именно она опровергает их снова и уничтожает принцип истинности.

По ту сторону медицины и армии, областей выбора симуляции, вопрос отсылает к религии, и симулякру божества: «Я отстаивал точку зрения, что в храмах не может быть симулякра, потому что божество, оживляющее природу, не может быть репрезентировано». На самом деле может. Но чем оно становится, как только обнаруживается в иконах, когда оно множится в симулякрах? Остается ли оно высшей инстанцией, которая просто воплощается в образах видимой теологии? Или же оно исчезает в симулякрах, которые, единственные, раскрывают собственную роскошь и мощь ослепления — видимый механизм икон, заменяющий чистую и сверхчувственную идею Бога? Это именно то, чего так боялись иконоборцы, чья тысячелетняя борьба продолжается и по сей день. А все потому, что они предчувствовали это всемогущество симулякров, их способность стирать Бога в сознании людей, и истина, которую они приоткрывают, разрушительная, всеуничтожающая, заключается в том, что в действительности Бога никогда и не было, что существовал всегда только симулякр, более того, сам Бог был всегда своим собственным симулякром — отсюда проистекало их бешеное желание разрушать образы. Если бы только они могли поверить в то, что образы служат лишь для того, чтобы скрывать и маскировать платоновскую Идею Бога, у них исчезли бы причины их разрушать. [...]

Мы видим, что иконоборцы, которых обвиняют в презрении и отрицании образов, были теми, кто по достоинству их оценивал, напротив, иконопочклонники, видевшие в них только отражения, довольствовались почитанием Бога в этой филигранной работе. Но можно сказать и наоборот, что иконопочклонники обладали самым современным духом, самым отважным, потому что под завесой исчезновения Бога в зеркале образов, они уже обыгрывали его смерть и его исчезновение в богоявлении его репрезентаций (о которых они, может быть, знали, что они уже ничего не представляют, что они чистая игра, ... осознавая также, насколько опасно снимать с образов маску, поскольку они скрывают, что за ними нет ничего).

[...] Таким образом, ставкой всегда будет убийственная мощь образов, убийственных для реального, убийственных для их собственной модели, как византийские иконы могли быть убийственны для божественной идентичности. Этой убийственной мощи противостоит мощь репрезентаций, как мощь диалектическая, видимый и трансцендентный посредник Реального. Вся западная вера и совесть целиком ввязались в это пари репрезентации: пусть знак отсылает к глубине смысла, пусть знак заменит смысл, и пусть что-то обеспечит эту подмену — Бог, разумеется. Но если Бог сам может быть симулирован, то есть может быть сведен к знакам, образующим веру? Тогда вся система становится невесомой, она сама отныне есть не что иное, как гигантский симулякр — не нереальное, а симулякр, то есть не соотносится больше с реальным, а соотносится сама с собой, в непрерывном потоке, в котором ни референция, ни пространство больше не имеют место.

Такова симуляция в своем противопоставлении репрезентации. Последняя исходит из принципа эквивалентности знака и реальности (даже если эта эквивалентность утопична, это фундаментальная аксиома). Симуляция, наоборот, исходит из утопии принципа эквивалентности, исходит из радикального отрицания знака как ценности, исходит из знака как реверсии и уничтожения любой референции. В то время как репрезентация пытается поглотить симуляцию, интерпретируя ее как ложную репрезентацию, симуляция завлакивает все построение репрезентации, которое само подобно симулякру.

Таковы предположительно последовательные фазы эволюции образа:

- он есть отражение базовой реальности
- он маскирует и искажает базовую реальность
- он маскирует отсутствие базовой реальности
- он не имеет отношения к какой-либо реальности, чем бы она ни являлась: он является своим собственным чистым симулякром.

В первом случае, образ это хорошая видимость — репрезентация относится к порядку таинства. Во втором, он — плохая видимость — порядка порчи. В третьем — он играет в видимость — и относится к порядку колдовства. В четвертом, он уже относится не к порядку видимости, а к порядку симуляции.

Переход от знаков, которые скрывают что-то, к знакам, которые скрывают, что нет ничего, означает решительный поворот. Первые

отсылают к теологии истины и тайны (что еще является частью идеологии). Вторые воздвигают эру симулякров и симуляции, где нет больше Бога, чтобы отличить своих, нет больше последнего Суда, чтобы отделить ложное от истинного, реальное от искусственного воскрешения, так как все уже мертво и заранее воскрешено.

Поскольку реальное не является больше тем, чем оно было, полный смысл обретает ностальгия. Повышение ценности оригинальных мифов и знаков реальности. Повышение ценности вторичной истины, объективности и аутентичности. Возвышение истинного, пережитого, воскрешение образного там, где объект и субстанция исчезли. Безумное производство реального и референтного, параллельное и превосходящее производство материальное: таковой предстает симуляция, в той фазе, которая касается нас — стратегия реального, нео-реального и гиперреального, которая повсюду удваивается стратегией утращения.

[...] Под предлогом спасения оригинала, туристам запретили посещать пещеры Ласко, но зато была возведена прекрасная альтернатива в пятистах метрах, чтобы все имели возможность их видеть (вы бросаете беглый взгляд на аутентичную пещеру через глазок, а затем посещаете реконструированный ансамбль). Возможно, само воспоминание о настоящих гротах сотрется в сознании будущих поколений, но отныне уже нет больше разницы: двойника достаточно, чтобы обе пещеры стали искусственными.

Так, вся наука и техника с недавних пор мобилизовали все свои силы для того, чтобы спасти мумию Рамзеса II, после того, как они оставили ее гнить несколько десятков лет в подвалах какого-то музея. Запад охвачен паникой от одной только мысли о невозможности спасти то, что когда-то символический порядок мог сохранять на протяжении сорока веков, но вдалеке от взглядов и света. Рамзес ничего для нас не значит, и лишь только мумия обладает неизмеримой ценностью, так как она есть то, что гарантирует смысл накоплению. Вся наша линейная и накопительная культура рухнет в том случае, если мы не способны копить прошлое на ярком свете. Для этого нужно вытащить фараонов из могил, а мумий из безмолвия. Для этого их необходимо эксгумировать и воздать военные почести. Они одновременно являются добычей для науки и для стихосложения. Абсолютная тайна единственно придавала им эту тысячелетнюю мощь — превосходство над гниением, которое означало превосходство над тотальным циклом обменов со смертью. Мы способны лишь поставить нашу

науку на службу восстановлению мумии, то есть, реставрировать видимый порядок, в то время как бальзамирование являлось мифической работой, целью которой было обессмертить скрытое измерение. [...]

Мы ослеплены Рамзесом точно так же, как христиане эпохи Возрождения были ослеплены Американскими Индейцами, этими (человеческими?) существами, которые никогда не знали слова Христа. [...]

Таким образом, достаточно будет эксгумировать Рамзеса для того, чтобы уничтожить, музеифицируя его. Так как мумии не гниют от стихосложения: они умирают, переходя от медленного порядка символического, хозяина гниения и смерти, к порядку истории, науки и музея, нашему порядку, который не властвует больше ни над чем, который способен только предавать все, что ему предшествовало, гниению и смерти, и старается потом воскресить это наукой. Неприемимое насилие над всеми тайнами, насилие цивилизации, лишенной тайны, ненависть всей цивилизации к ее собственным основам.

[...] Так и демузеификация есть не что иное, как дополнительная спираль в искусственности. Свидетельство тому, монастырь Сен-Мишель де Кюкса, который собираются репатриировать, ... чтобы переустановить его на «первоначальном месте». [...] Это тотальный симулякр, который достигает «реальности» через полное обращение.

Монастырь должен был бы остаться в Нью-Йорке в симулированной среде, которая, по крайней мере, никого не обманывала. Репатриировать его является дополнительной уловкой для того, чтобы сделать вид, будто ничего не произошло, и насладиться ретроспективной галлюцинацией.

Так, американцы хвалятся тем, что довели численность Индейцев до той, что была до Завоевания. Стирается все и начинается заново. Они льстят себя надеждой даже о большем, что они превзошли изначальную цифру. Это будет доказательством превосходства цивилизации: она произведет Индейцев больше, чем они сами на то были способны. (По злой иронии, это перепроизводство является еще одним способом их уничтожить: так как индейская культура, как любая племенная культура, зиждется на ограничении группы и отказе от любого произвольного роста, как это можно видеть у Иши. Именно здесь, в их демографическом «росте», кроется еще один шаг к символическому истреблению).

Так, повсюду мы живем в мире странным образом похожем на оригинал — вещи в нем продублированы по их собственному сценарию.

Но это дублирование не означает, как традиционно, неизбежность их смерти — они уже вычеркнуты из собственной смерти, еще больше даже, чем из их жизни; более улыбающиеся, более аутентичные, в свете собственной модели, таковы лица funeral homes. [...]

Диснейленд это совершенная модель всех порядков симулякров вместе взятых. Прежде всего, это игра иллюзий и фантазий: Пираты, Граница, Будущее, и т. д. Этот воображаемый мир нацелен на успешность операции. Но то, что привлекает толпы больше всего, это без сомнения социальный микрокосм, религиозное наслаждение миниатюрой реальной Америки, ее принуждений и радостей. Вы паркуетесь снаружи, стоите в очереди внутри, вас полностью покидают на выходе. Единственная фантазмагория в этом воображаемом мире — это фантазмагория нежности и теплоты, присущих толпе, а также фантазмагория чрезмерного количества забавных игрушек, достаточного, чтобы поддерживать массовый аффект. Контраст с абсолютным одиночеством паркинга — настоящего концлагеря — тотален. Или скорее: внутри огромный выбор веселых игрушек завораживает толпу парой управляемых потоков — снаружи, одиночество, направленное на единственную игрушку: автомобиль. По странному совпадению (но это, несомненно, происходит от очарования, свойственного этому пространству), этот замороженный детский мир был задуман и реализован человеком, который сам сегодня находится под воздействием низких температур: Уолт Дисней, который ожидает своего воскрешения при 180 градусов ниже нуля.

Так повсюду в Диснейленде вырисовывается объективный контур Америки, даже в морфологии индивидов и толпы. Все ценности в нем превозносятся посредством миниатюры и мультфильма. Забальзамированы и умирены. Отсюда возможность ... идеологического анализа Диснейленда: дайджест americanwayoflif, панегирик американских ценностей, идеализированная транспозиция противоречивой реальности. Конечно. Но за всем этим скрывается нечто другое и эта «идеологическая» нить сама служит прикрытием для симуляции третьего порядка: Диснейленд там для того, чтобы скрыть, что это «реальная» страна, вся «реальная» Америка — Диснейленд (немного похоже на то, что и тюрьмы там для того, чтобы скрыть, что все это социальное целиком, в своей банальной вездесущности, тюремно). Диснейленд считается воображаемым для того, чтобы заставить поверить, что все остальное реально, в то время как весь Лос-Анджелес и окружающая

его Америка больше не реальны, а принадлежат порядку гиперреального и симуляции. Речь не идет больше о ложной репрезентации реальности (идеология), речь идет о том, чтобы скрыть, что реальное больше не реально, и, таким образом, о том, чтобы спасти принцип реальности.

Воображаемое Диснейленда ни истинно, ни ложно, это машина устрашения для регенерации фикции реального. Отсюда дебилность этого воображаемого, его инфантильная дегенерация. Этот мир претендует на то, чтобы быть инфантильным, чтобы заставить поверить, что взрослые снаружи, там, в «реальном» мире, и чтобы скрыть, что настоящая инфантильность повсюду, что инфантильность самих взрослых, которые приходят сюда поиграть в ребенка для того, чтобы обмануть насчет своей реальной инфантильности. [...]

Диснейленд ...— это отход, первый крупный токсический выброс гиперреальной цивилизации. Диснейленд — прототип этой новой функции в ментальном плане. Но тому же порядку принадлежат институты по сексуальной, психической, соматической переработке, которыми кишит Калифорния. Люди не смотрят больше друг на друга, но существуют институты для этого. Они не дотрагиваются больше друг до друга, но есть контактоterapia. Они не ходят пешком, но занимаются йогой, и т. д. Повсюду перерабатывают утерянные способности, или утерянное тело, или утерянную социальность, или утерянный вкус к пище. Снова изобретаются бедность, аскеза, исчезнувшая дикая первозданность: натуральная пища, здоровая пища, йога. [...]

Из работы Ж. Деррида «Письмо к японскому другу»

Дорогой профессор Идзуцу!

[...] После нашей встречи я пообещал вам несколько своих соображений — схематичных и предварительных — относительно слова «деконструкция». В общем и целом, речь шла о неких пролегоменах для возможного перевода этого слова на японский. [...] Когда я избрал это слово — или когда оно привлекло к себе мое внимание (мне кажется, это случилось в книге «О грамματοлогии»), — я не думал, что за ним признают столь неоспоримо центральную роль в интересовавшем меня тогда дискурсе. Среди прочего, я пытался перевести и приспособить для своей цели хайдеггеровские слова *Destruktion* и *Abbau*. Оба обозначали в данном контексте некую операцию, применяющуюся

к традиционной структуре или архитектуре основных понятий западной онтологии или метафизики. Но во французском термин «destruction» слишком очевидно предполагал какую-то аннигиляцию, негативную редукцию, стоящую, возможно, ближе к ницшевскому «разрушению», чем к его хайдеггеровскому толкованию или предлагавшемуся мной типу прочтения. Итак, я отодвинул его в сторону. Помню, что я стал искать подтверждений тому, что то слово, «деконструкция» (пришедшее ко мне с виду совершенно спонтанно), — действительно есть во французском. Я его обнаружил в словаре Литтре. Грамматическое, лингвистическое или риторическое значения оказались там связанными с неким «машинным» значением. Эта связь показалась мне весьма удачной, весьма удачно приспособленной для того, что я хотел высказать хотя бы намеком. [...]

[...] В ту пору господствовал «структурализм». «Деконструкция» как будто двигалась в том же направлении, поскольку слово это означало известное внимание к структурам ... Речь шла о том, чтобы разоб-
брать, разложить на части, расслоить структуры (всякого рода структуры: лингвистические, «логоцентрические», «фоноцентрические» ..., социоинституциональные, политические, культурные и, сверх того — и в первую очередь, — философские). Вот почему, — в первую очередь в Соединенных Штатах — тему деконструкции связали с «постструктурализмом» [...] Но разобрать, разложить, расслоить структуры ... — это не была какая-то негативная операция. Скорее, чем разрушить, надлежало так же и понять, как некий «ансамбль» был сконструирован, реконструировать его для этого. [...]

В любом случае, несмотря на видимость, деконструкция не есть ни анализ, ни критика, и перевод должен это учитывать. Это не анализ в особенности потому, что демонтаж какой-то структуры не является регрессией к простому элементу, некоему неразложимому истоку. Эти ценности, равно как и анализ, сами суть некие философемы, подлежащие деконструкции. Это также и не критика, в общепринятом или же кантовском смысле. Инстанция *Krinein* или *Krisis*'a (решения, выбора, суждения, распознавания) сама есть, как, впрочем, и весь аппарат трансцендентальной критики, одна из существенных «тем» или «объектов» деконструкции.

То же самое я сказал бы и о методе. Деконструкция не является каким-то методом и не может быть трансформирована в метод. Особенно тогда, когда в этом слове подчеркивается процедурное или тех-

ническое значение. Правда, в некоторых кругах (университетских или же культурных — я в особенности имею в виду Соединенные Штаты) техническая и методологическая «метафора», которая как будто с необходимостью привязана к самому слову «деконструкция», смогла соблазнить или сбить с толку кое-кого. Отсюда — та самая дискуссия, которая развилась в этих самых кругах: может ли деконструкция стать некоей методологией чтения и интерпретации? Может ли она, таким образом, дать себя вновь узурпировать и одомашнить академическим институтам?

Но недостаточно сказать, что деконструкция не сумела бы свестись к какой-то методологической инструментальности, набору транспортируемых правил и процедур. Недостаточно сказать, что каждое «событие» деконструкции остается единичным ... Надлежало бы также уточнить, что деконструкция не есть даже некий акт или операция. ... Не только потому, что она не принадлежит к какому-то субъекту, индивидуальному или коллективному, который владел бы инициативой и применял бы ее к тому или иному объекту, теме, тексту и т. д. Деконструкция имеет место, это некое событие, которое не дожидается размышления, сознания или организации субъекта — ни даже современности. Это деконструируется. ... И вся загадка заключается в этом «-ся» в «деконструироваться» ... Я замечаю, дорогой друг, что, пытаюсь прояснить одно слово с целью помочь его переводу, я тем самым лишь умножаю трудности: невозможная «задача переводчика» (Беньямин) — вот что также означает «деконструкция».

Если деконструкция имеет место повсюду, где имеет место это, где налицо нечто (и это, таким образом, не ограничивается смыслом или текстом — в расхожем и книжном смысле этого последнего слова), остается помыслить, что же происходит сегодня, в нашем мире и нашей «современности», в тот момент, когда деконструкция становится неким мотивом, со своим словом, своими излюбленными темами, своей мобильной стратегией и т. д. Я не могу сформулировать какой-то простой ответ на этот вопрос. Все мои усилия — это усилия, направленные на то, чтобы разобраться с этим необъятным вопросом. Они суть его скромные симптомы, так же, как и попытки интерпретации. Я не смею даже сказать, следуя одной хайдеггеровской схеме, что мы находимся в «эпохе» бытия-в-деконструкции, какого-то бытия-в-деконструкции, которое якобы одновременно проявляется и скрывается в других эпохах. Эта идея «эпохи» и в особенности идея сбора судьбы бытия, единства

его назначения или отправления (Schicken, Geschik) никогда не может дать место для какой-то уверенности.

[...] Шанс для «деконструкции» — это чтобы в японском оказалось или открылось какое-то другое слово (то же самое и другое), чтобы высказать ту же самую вещь (ту же самую и другую), чтобы говорить о деконструкции и увлечь ее в иное место, написать и переписать ее. В слове, которое оказалось бы и более красивым.

Когда я говорю об этом написании другого, которое окажется более красивым, я, очевидно, понимаю перевод как риск и шанс поэмы. Как перевести «поэму», какую-то «поэму»?

Из работы Р. Барта «Смерть автора»

Бальзак в новелле «Сарразин» пишет такую фразу, говоря о переломе женщиной кастрате: «То была истинная женщина, со всеми ее внезапными страхами, необъяснимыми причудами, инстинктивными тревогами, беспричинными дерзостями, задорными выходками и пленительной тонкостью чувств». Кто говорит так? Может быть, герой новеллы, старающийся не замечать под обликом женщины кастрата? Или Бальзак-индивид, рассуждающий о женщине на основании своего личного опыта? Или Бальзак-писатель, исповедующий «литературные» представления о женской натуре? Или же это общечеловеческая мудрость? А может быть, романтическая психология? Узнать это нам никогда не удастся, по той причине, что в письме как раз и уничтожается всякое понятие о голосе, об источнике. Письмо — та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего. [...]

Очевидно, так было всегда: если о чем-либо рассказывается ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть, в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой, — то голос отрывается от своего источника, для автора наступает смерть, и здесь-то начинается письмо. Однако в разное время это явление ощущалось по-разному. Так, в первобытных обществах рассказыванием занимается не простой человек, а специальный медиатор — шаман или сказитель; можно восхищаться разве что его «перформацией» (то есть мастерством в об-

ращении с повествовательным кодом), но никак не «гением». Фигура автора принадлежит новому времени; по-видимому, она формировалась нашим обществом по мере того, как с окончанием средних веков это общество стало открывать для себя (благодаря английскому эмпиризму, французскому рационализму и принципу личной веры, утвержденному Реформацией) достоинство индивида, или, выражаясь более высоким слогом, «человеческой личности». Логично поэтому, что в области литературы «личность» автора получила наибольшее признание в позитивизме, который подытоживал и доводил до конца идеологию капитализма. Автор и поныне царит в учебниках истории литературы, в биографиях писателей, в журнальных интервью и в сознании самих литераторов, пытающихся соединить свою личность и творчество в форме интимного дневника. В средостении того образа литературы, что бытует в нашей культуре, безраздельно царит автор, его личность, история его жизни, его вкусы и страсти; для критики обычно и по сей день все творчество Бодлера — в его житейской несостоятельности, все творчество Ван Гога — в его душевной болезни, все творчество Чайковского — в его пороке; объяснение произведения всякий раз ищут в создавшем его человеке, как будто в конечном счете сквозь более или менее прозрачную аллегоричность вымысла нам всякий раз «исповедуется» голос одного и того же человека — автора. [...]

Хотя власть Автора все еще очень сильна (новая критика зачастую лишь укрепляла ее), несомненно и то, что некоторые писатели уже давно пытались ее поколебать. Во Франции первым был, вероятно, Малларме, в полной мере увидевший и предвидевший необходимость поставить сам язык на место того, кто считался его владельцем. Малларме полагает — и это совпадает с нашим нынешним представлением, — что говорит не автор, а язык как таковой; письмо есть изначально обезличенная деятельность (эту обезличенность ни в коем случае нельзя путать с выхолащивающей объективностью писателя-реалиста), позволяющая добиться того, что уже не «я», а сам язык действует, «перформирует»; суть всей поэтики Малларме в том, чтобы устранить автора, заменив его письмом, — а это значит, как мы увидим, восстановить в правах читателя. Валери, связанный по рукам и ногам психологической теорией «я», немало смягчил идеи Малларме; однако в силу своего классического вкуса он обратился к урокам риторики, и потому беспрестанно подвергал Автора сомнению и осмеянию,

подчеркивал чисто языковой и как бы «непреднамеренный», «нечаянный» характер его деятельности и во всех своих прозаических книгах требовал признать, что суть литературы — в слове, всякие же ссылки на душевную жизнь писателя — не более чем суеверие. Даже Пруст, при всем видимом психологизме его так называемого анализа души, открыто ставил своей задачей предельно усложнить — за счет бесконечного углубления в подробности — отношения между писателем и его персонажами. Избрав рассказчиком не того, кто нечто повидал и пережил, даже не того, кто пишет, а того, кто собирается писать (молодой человек в его романе — а впрочем, сколько ему лет и кто он, собственно, такой? — хочет писать, но не может начать, и роман заканчивается как раз тогда, когда письмо наконец делается возможным), Пруст тем самым создал эпопею современного письма. Он совершил коренной переворот: вместо того чтобы описать в романе свою жизнь, как это часто говорят, он самую свою жизнь сделал литературным произведением по образцу своей книги, и нам очевидно, что не Шарлю списан с Монтеスキю, а, наоборот, Монтеスキю в своих реально-исторических поступках представляет собой лишь фрагмент, сколок, нечто производное от Шарлю. Последним в этом ряду наших предшественников стоит Сюрреализм; он, конечно, не мог признать за языком суверенные права, поскольку язык есть система, меж тем как целью этого движения было. в духе романтизма, непосредственное разрушение всяких кодов (цель иллюзорная, ибо разрушить код невозможно, его можно только «обыграть»); зато сюрреализм постоянно призывал к резкому нарушению смысловых ожиданий (пресловутые «перебивы смысла»), он требовал, чтобы рука записывала как можно скорее то, о чем даже не подозревает голова (автоматическое письмо), он принимал в принципе и реально практиковал групповое письмо — всем этим он внес свой вклад в дело десакрализации образа Автора. Наконец, уже за рамками литературы как таковой (впрочем, ныне подобные разграничения уже изживают себя) ценнейшее орудие для анализа и разрушения фигуры Автора дала современная лингвистика, показавшая, что высказывание как таковое — пустой процесс и превосходно совершается само собой, так что нет нужды наполнять его личностным содержанием говорящих. С точки зрения лингвистики, автор есть всего лишь тот, кто пишет, так же как «я» всего лишь тот, кто говорит «я»; язык знает «субъекта», но не «личность», и этого субъекта, определяемого внутри речевого акта и ничего не содержа-

щего вне его, хватает, чтобы «вместить» в себя весь язык, чтобы исчерпать все его возможности. [...]

Удаление Автора (вслед за Брехтом здесь можно говорить о настоящем «очуждении» — Автор делается меньше ростом, как фигурка в самой глубине литературной «сцены») — это не просто исторический факт или эффект письма: им до основания преобразается весь современный текст, или, что то же самое, ныне текст создается и читается таким образом, что автор на всех его уровнях устраняется. Иной стала, прежде всего, временная перспектива. Для тех, кто верит в Автора, он всегда мыслится в прошлом по отношению к его книге; книга и автор сами собой располагаются на общей оси, ориентированной между до и после; считается, что Автор вынашивает книгу, то есть предшествует ей, мыслит, страдает, живет для нее, он так же предшествует своему произведению, как отец сыну. Что же касается современного скриптора, то он рождается одновременно с текстом, у него нет никакого бытия до и вне письма, он отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом; остается только одно время — время речевого акта, и всякий текст вечно пишется здесь и сейчас. Как следствие (или причина) этого смысл глагола писать должен отныне состоять не в том, чтобы нечто фиксировать, изображать, «рисовать» (как выражались Классики), а в том, что лингвисты вслед за философами Оксфордской школы именуют перформативом — есть такая редкая глагольная форма, употребляемая исключительно в первом лице настоящего времени, в которой акт высказывания не заключает в себе иного содержания (иного высказывания), кроме самого этого акта: например, Сим объявляю в устах царя или Пою в устах древнейшего поэта. Следовательно, современный скриптор, покончив с Автором, не может более полагать, согласно патетическим воззрениям своих предшественников, что рука его не поспевает за мыслью или страстью и что коли так, то он, принимая сей удел, должен сам подчеркивать это отставание и без конца «отделять» форму своего произведения; наоборот, его рука, утратив всякую связь с голосом, совершает чисто начертательный (а не выразительный) жест и очерчивает некое знаковое поле, не имеющее исходной точки, — во всяком случае, оно исходит только из языка как такового, а он неустанно ставит под сомнение всякое представление об исходной точке. [...]

Ныне мы знаем, что текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл

(«сообщение» Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочтаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников. Писатель подобен Бувару и Пекюше, этим вечным переписчикам, великим и смешным одновременно, глубокая комичность которых как раз и знаменует собой истину письма; он может лишь вечно подражать тому, что написано прежде и само писалось не впервые; в его власти только смешивать их друг с другом, не опираясь всецело ни на один из них; если бы он захотел выразить себя, ему все равно следовало бы знать, что внутренняя «сущность», которую он намерен «передать», есть не что иное, как уже готовый словарь, где слова объясняются лишь с помощью других слов, и так до бесконечности. Так случилось, если взять яркий пример, с юным Томасом де Квинси; он, по словам Бодлера, настолько преуспел в изучении греческого, что, желая передать на этом мертвом языке сугубо современные мысли и образы, «создал себе и в любой момент держал наготове собственный словарь, намного больше и сложнее тех, основой которых служит заурядное прилежание в чисто литературных переводах» («Искусственный рай»). Скриптор, пришедший на смену Автору, несет в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо, не знающее остановки; жизнь лишь подражает книге, а книга сама соткана из знаков, сама подражает чему-то уже забытому, и так до бесконечности. [...]

Коль скоро Автор устранен, то совершенно напрасным становятся и всякие притязания на «расшифровку» текста. Присвоить тексту Автора — это значит как бы застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо. Такой взгляд вполне устраивает критику, которая считает тогда своей важнейшей задачей обнаружить в произведении Автора (или же различные его ипостаси, такие как общество, история, душа, свобода): если Автор найден, значит, текст, «объяснен», критик одержал плбеду. Не удивительно поэтому, что царствование Автора исторически было и царствованием Критика, а также и то, что ныне одновременно с Автором оказалась поколебленной и критика (хотя бы даже и новая). Действительно, в многомерном письме все приходится распутывать, но расшифровывать нечего; структуру можно прослеживать, «протягивать» (как подтягивают спущенную петлю на чулке) во всех ее повторях и на всех ее

уровнях, однако невозможно достичь дна; пространство письма дано нам для пробега, а не для прорыва; письмо постоянно порождает смысл, но он тут же и улечивается, происходит систематическое высвобождение смысла. Тем самым литература (отныне правильнее было бы говорить письмо), отказываясь признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-нибудь «тайну», то есть окончательный смысл, открывает свободу контртеологической, революционной по сути своей деятельности, так как не останавливать течение смысла — значит в конечном счете отвергнуть самого бога и все его ипостаси — рациональный порядок, науку, закон.

Вернемся к балзаковской фразе. Ее не говорит никто (то есть никакое «лицо»): если у нее есть источник и голос, то не в письме, а в чтении. Нам поможет это понять одна весьма точная аналогия. В исследованиях последнего времени (Ж.-П. Вернан) демонстрируется основополагающая двусмысленность греческой трагедии: текст ее соткан из двусмысленных слов, которые каждое из действующих лиц понимает односторонне (в этом постоянном недоразумении и заключается «трагическое»); однако есть и некто, слышащий каждое слово во всей его двойственности, слышащий как бы даже глухоту действующих лиц, что говорят перед ним; этот «некто» — читатель (или, в данном случае, слушатель). Так обнаруживается целостная сущность письма: текст сложен из множества разных видов письма, происходящих из различных культур и вступающих друг с другом в отношения диалога, пародии, спора, однако вся эта множественность фокусируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель. Читатель — это то пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении, только предназначение это не личный адрес; читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст. Смехотворны поэтому попытки осуждать новейшее письмо во имя некоего гуманизма, лицемерно выставляющего себя поборником прав человека. Критике классического толка никогда не было дела до читателя; для нее в литературе существует лишь тот, кто пишет. Теперь нас более не обманут такого рода антифразисы, посредством которых почтенное общество с благородным негодованием вступает за того, кого на деле оно отесняет, игнорирует, подавляет и уничтожает. Теперь мы знаем: чтобы

обеспечить письму будущность, нужно опрокинуть миф о нем — рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора.

Из работы Ю. Хабермаса «Модерн — незавершенный проект»

[...] В самом ли деле модерн так *passé*, так устарел, как твердят сторонники постмодерна? Или же на всех углах рекламируемый постмодерн, в свою очередь, только *phony*, туфта? А может быть, постмодерн — просто лозунг, а за ним незаметно сгущаются настроения, родственные тем негативным эмоциям, которые с середины XIX столетия возбуждал против себя культурный модерн? [...]

[...] Дело в том, что неоконсерватизм сваливает неприятные последствия более или менее успешной капиталистической модернизации экономики и общества на культурный модерн. Затушевывая связи между желательными процессами общественной модернизации, с одной стороны, и кризисом мотивации, оплакиваемым со страстью Катона; закрывая глаза на социально-структурные причины изменившихся отношений к труду, стереотипов потребления, уровней престижа и ориентации в использовании свободного времени, неоконсерватизм получает возможность спихивать все, что можно выдать за гедонизм, за недостаток готовности к идентификации и повиновению, за нарциссизм, за отход от конкуренции по социальному положению и достигнутому успеху, непосредственно на ту культуру, которая имеет к этим процессам лишь косвенное отношение. И тогда вместо не проанализированных причин указывают на тех интеллектуалов, которые все еще не отрекаются от проекта модерна. [...]

Надо сказать, что и культурный модерн порождает свои собственные апории. И вот ими-то и колют глаза те интеллектуалы, кто либо провозглашает наступление «после-модерна», либо рекомендует возвратиться к ситуации «до-модерна», либо радикально отвергает модерн как таковой. [...]

Проект Просвещения. Идея модерна тесно связана с развитием европейского искусства; однако то, что я назвал проектом модерна, попадет в поле нашего зрения лишь в том случае, если мы откажемся от до сих пор соблюдаемого ограничения сферой искусства. [...]

Проект модерна, сформулированный в XVIII в. философами Просвещения, состоит ведь в том, чтобы неуклонно развивать объективи-

рующие науки, универалистские основы морали и права и автономное искусство с сохранением их своевольной природы, но одновременно и в том, чтобы высвободить накопившиеся таким образом когнитивные потенциалы из их высших эзотерических форм и использовать их для практики, т. е. для разумной организации жизненных условий. Просветители типа Кондорсе еще носились с чрезмерными упованиями на то, что искусства и науки будут способствовать не только покорению природы, но и пониманию мира и человека, нравственному совершенствованию, справедливости общественных институтов и даже счастью людей. XX в. не пощадил этого оптимизма. [...] Даже среди философов, которые составляют ныне как бы арьергард Просвещения, проект модерна претерпел своеобразное расщепление. [...]

Альтернативы ложному «снятию» культуры. [...] Мне думается, что из той путаницы, которая сопровождает проект модерна, из ошибок экстравагантных программ упразднения культуры — нам скорее следует извлечь уроки, чем признать поражение модерна и его проекта. Пожалуй, на примере рецепции искусства можно, по крайней мере, наметить выход из апорий культурного модерна. [...]

Дифференцированная обратная связь современной культуры с повседневной практикой, зависящей от жизненных традиций, но оскудевшей из-за голого традиционализма, удастся лишь тогда, когда можно будет направить также и социальную модернизацию в другое некапиталистическое русло, когда жизненный мир сможет выработать в себе институты, которые ограничат собственную систематическую динамику экономической и управленческой системы деятельности.

Три вида консерватизма. Как мне кажется, шансы на это невелики. Так возникла атмосфера, охватившая в большей или меньшей степени весь западный мир и поощряющая течения, критически настроенные к модернизму. При этом отрезвление, наступившее после краха программ ложного «снятия» искусства и философии, а также вышедшие на поверхность апории культурного модерна служат предлогом для формирования консервативных позиций. Позвольте мне дать краткие характеристики, позволяющие различать антимодернизм младо-консерваторов, премодернизм старо-консерваторов и постмодернизм неоконсерваторов.

Младо-консерваторы присваивают ключевой опыт эстетического модерна, опыт совлечения покровов с децентрированной субъективности, освобожденной от всех ограничений когнитивного процесса

и утилитарной деятельности, от всяческих императивов труда и полезности, и вместе с ней покидают мир современности. Приняв модернистскую позу, они формируют непримиримый антимодернизм. Спонтанные силы воображения, опыт само-постижения, сферу эмоций они переносят в далекие и архаические времена и по-манихейски противопоставляют инструментальному разуму доступный развед что заклинаниям принцип, будь то воля к власти или суверенитет, бытие или дионисийская сила поэтического начала. Во Франции эта линия ведет от Жоржа Батая через Фуко к Дерриде. И уж, конечно, над ними всеми парит дух воскрешенного в 70-х гг. Ницше.

Старо-консерваторы не позволяют пристать к себе заразе культурного модерна. Они недоверчиво следят за распадом субстанционального разума, за расхождением науки, морали и искусства, за современным миро-пониманием и его развед что процедурной рациональностью, рекомендуя (в чем Макс Вебер увидел в свое время возврат к материальной рациональности) возвращение к домодернистским позициям. Какой-то успех снискало в первую очередь неоаристотелианство, в рамках которого можно ожидать сегодня — благодаря экологической проблематике — обновления космологической этики. В этом русле, у начала которого стоит Лео Штраус, находятся, например, интересные работы Ханса Йонаса и Роберта Шпеманна.

Нео-консерваторы относятся к достижениям модерна скорее с одобрением. Они приветствуют развитие современной науки, пока она выходит за пределы своей собственной области лишь для того, чтобы способствовать техническому прогрессу, росту капиталистической экономики и совершенствованию рациональной организации управления. В остальном же они рекомендуют политику обезвреживания взрывоопасных содержаний культурного модерна. Согласно одному из их тезисов, наука, если ее правильно понимать, уже не играет никакой роли для ориентации в жизненном мире. Согласно другому, — политику следует по возможности освобождать от требований морально-практического оправдания. А третий утверждает чисто имманентный характер искусства, оспаривает наличие в нем утопического содержания, ссылаясь на присущий ему характер иллюзии, чтобы ограничить эстетический опыт сферой субъективного. В качестве свидетелей можно призвать раннего Витгенштейна, Карла Шмитта в его среднем периоде и позднего Готфрида Бенна. При окончательном замыкании науки, морали и искусства в автономных,

отъединенных от жизненного мира сферах, управляемых специалистами, от культурного модерна остается лишь остаток после вычета из него проекта модерна. Освободившееся место предполагается предоставить традициям, на которые не распространяются требования их обоснования; правда, не вполне ясно, каким образом они смогут выжить в современном мире без поддержки со стороны министерств культуры.

Эта типология, как и все прочие, грешит упрощением; однако для анализа полемики в духовно-политической сфере она сегодня не вовсе бесполезна. Я опасаясь, что идеи антимодернизма, одобренные толковой «премодернизма», найдут питательную почву среди движения зеленых и альтернативных групп. И, напротив, в метаморфозах сознания политических партий вырисовывается поворот господствующей тенденции, что свидетельствует об успехе альянса сторонников постмодерна с приверженцами премодерна. Ни одна из партий, как мне кажется, не может обладать монополией ни на порицание интеллектуалов, ни на нео-консерватизм.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Что свидетельствует о завершении современности и наступлении постмодерна, согласно Дж. Ваттимо?
2. С какими причинами Дж. Ваттимо связывает изменения восприятия реальности в мире постмодерна?
3. Какие новые возможности дает человеку ситуация постмодерна?
4. Как определил ситуацию постмодерна Лиотар?
5. Как изменился статус научного знания в ситуации постмодерна?
6. Какие возможные соотношения образа с реальностью обнаружил Ж. Бодрийяр?
7. В чем он увидел отличие репрезентации от симуляции?
8. Что такое гиперреальность в понимании Ж. Бодрийяра?
9. Как вы поняли суть деконструкции?
10. Можно ли понимать реальность как текст?
11. Что имел в виду Р. Барт, когда писал о смерти автора?
12. Что такое модерн? Действительно ли он завершился?

ФИЛОСОФИЯ ЭКОНОМИКИ

История послевоенной западной экономики характеризуется небывалым ростом исследований, значительная часть которых была связана с поисками методологии экономической науки. Острые дискуссии велись вокруг принципов исследования и построения экономических теорий. Ключом к пониманию этих споров в философии экономики является то, что, начиная с 30-х гг. XX века сдвиги в методологии экономического анализа происходили в неразрывной связи с изменениями в направлении исследований в современной философии науки.

Первое течение представляет собой так называемое майн стрим или ортодоксальное направление (неоклассика, ортодоксальное кейнсианство, монетаризм). Представители данного течения (Т. Хатчинсон, Ф. Махлуп, П. Самуэльсон и др.) испытали влияние философско-методологических установок логического позитивизма К. Поппера. Основной принцип построения теории в рамках данного направления сводится к следующему: теория строится дедуктивным способом на базе самоочевидных или эмпирически подтвержденных исходных положений (гипотеза или общие законы), причем особое значение придается возможности четкого разграничения истинных и ложных научных положений.

Позитивистская традиция в философии экономики получила свое предельное выражение в работах Т. Хатчисона — «ультраэмпиризма». Его главный тезис заключается в следующем: экономические исследования должны быть ограничены эмпирически проверяемыми положениями. Причем эмпирическую проверку должны пройти все (от исходных до окончательных) положения теории. Задачу экономической науки Хатчинсон видел в эмпирическом анализе наблюдаемых фактов. Такой анализ, по его мнению, является единственным источником, позволяющим формировать правильные, реалистичные предпосылки для любой экономической теории.

Особое место методологии экономических теорий занимает вопрос об оценке их истинности. Инструменталистскую концепцию М. Фридмена (теория как инструмент прогнозирования) принято считать методологической основой неоклассической экономической теории. Фридмен сформулировал принцип оценки истинности экономической теории — окончательный вердикт по поводу экономической теории должен выноситься в зависимости от ее способности предсказывать явления, для объяснения которых она создана.

Большое влияние на формирование методологических споров философии экономики оказала постпозитивистская дискуссия о проблеме фальсификации.

Однако в экономической науке противоречия между теорией и фактами никогда не носят абсолютного характера. Экономистам для того, чтобы отбросить какую-либо теорию, нужно гораздо больше фактов, чем, например, физикам. В экономике теория отвергается не просто под влиянием фактов, а только при наличии лучшей теории.

Критика логического эмпиризма П. Фейерабендом, Т. Куном, И. Лакатасом, предлагавшими концепцию некумулятивистского роста знания, нашла много приверженцев в экономической науке.

Представители методологического плюрализма (Б. Колдуэлл, Л. Болленд, Д. Макклоски) выступали против единой методологии экономической науки за свободу выбора метода исследования. В рамках новой методологии отрицается какой-либо универсальный критерий оценки теории. Не существует универсального, логически совершенного метода оценки теории. Рост знания не может быть описан как прямая линия, эволюция науки предстает как динамический процесс, допускающий как постоянство, так и изменчивость, как единодушие, так и резкую критику.

Сторонники плюрализма видят задачу методологии экономического знания в рациональной реконструкции работ, как по методологии экономики, так и различных исследовательских программ в рамках экономической науки. Так, например, Б. Колдуэлл считал, что любое исследование с позиций методологического плюрализма должно начинаться с «рациональной реконструкции работ. Предмет методологии мыслится в выявлении, изучении и сравнении принципов, на которых базируются различные школы, с определением сильных и слабых сторон соответствующих теорий. Следующим шагом является критический анализ реконструированной модели, причем критика теории внутри исследовательской программы, к которой она принадлежит, выполненная в терминах данной программы, считается наиболее плодотворной и предпочтительной. Принято считать, что сильное воздействие «новая методология» оказала на неортодоксальное кейнсианство, в рамках которого наиболее последовательное выражение получила идея субъективности знания.

И хотя методологический плюрализм может нести в себе зерна догматизма и привести к методологическому анархизму, на сегодняшний день это одно из последних достижений в экономической методологии.

Распространение идей методологического плюрализма во многом определяет картину западной философии экономики, ибо такой подход в методологии (хотя и является спорным), в значительной степени отражает стиль современного научного мышления.

Выдающиеся мыслители, заложившие фундамент экономической науки (Т. Гоббс, К. Гельвеций, А. Смит, Д. Рикардо) исходили из представления, что хозяйственная деятельность людей есть разумная деятельность, направленная на удовлетворение человеческих потребностей. В соответствии с этим представлением, человек как субъект хозяйственной деятельности (экономический человек) должен:

- стремиться к выгоде;*
- искать рациональные, наиболее целесообразные способы достижения выгоды.*

Выгода (польза, личный интерес, эгоизм) и рациональность — это два главных принципа, на которых основывалась экономика. Вслед за отцами-основателями экономической науки принципы полезности и рациональности явно или неявно принимались в качестве ее очевидных и необходимых постулатов многими учеными XIX—XX вв.

Человек как будто затоплен в вещах и вещных отношениях. Экономическая теория на первый план выдвигает вещное богатство и услуги, их производство и увеличение. Определяющим мотивационным фактором действие человека признаны экономическая выгода, деньги, капитал. Некоторые авторы даже пытались вывести из них, как из исходных аксиом, всю систему законов экономики.

Однако уже с начала XX века названные принципы были поколеблены. Постепенно становилось все более очевидным, что экономическая теория, абстрагирующаяся от влияния, которое оказывает на поведение людей культурные нормы, традиции, обычаи, плохо согласуются с наблюдаемой действительностью.

Необходимо учитывать, что «экономический человек» — лишь идеальная модель реального человека. Представление, что люди всегда преследуют материальную выгоду и тщательно анализируют все известные пути достижения этой цели, есть абстракция.

Реальный человек далеко не всегда в экономических делах действует так, как должен был бы действовать «экономический человек». У него есть свое субъективное видение мира, которое не свободно от стремлений и заблуждений, обусловленных культурно-историческими и индивидуально-личностными моментами. Концепция «экономического человека», ко-

торый всегда мыслит рационально и стремится максимизировать свои выгоды, слишком упрощает поведение реальных субъектов хозяйственной деятельности. Стремление получить максимальную экономическую выгоду — это лишь одно, хотя и доминирующее в экономической жизни, человеческое побуждение среди многих других. С точки зрения психологических и культурных установок личности стремление получить максимальную экономическую выгоду далеко не всегда оказывается разумным.

В действительности люди всегда соотносят экономическую выгоду с усилиями, которые надо предпринять для ее получения.

Экономическое мышление людей зависит от многих психологических факторов и не сводится к одним только рационально-утилитарным соображениям. Например, стремление снизить психологические затраты проявляется в том, что люди при принятии экономических решений следуют привычке, интуиции, эмоциональной склонности.

Общей экономической теорией можно считать ту науку, которая дает обществу знания не только о производстве, распределении, обмене благ, способах их роста, а и о том, в каких условиях для человека вообще происходит экономическая жизнь, как служит экономика благополучию всех, насколько справедливы экономические отношения, насколько они соответствуют критериям человечности, идеалам человечества, сущности человека. Как правило, экономика является как бы самоцелью. Но на самом деле в реализацию экономических расчетов и планов вмешивается «личностный фактор». Банковские расчеты, размер прибыли не зависят от того, что происходит на душе банкира и клиента. Но может оказаться, что их личные особенности или тайные замыслы приведут к иным результатам. Распри внутри коллектива могут нарушить планы менеджера. В действительности и банкир, и менеджер учитывают психологические особенности экономических субъектов.

Таким образом, экономическая практика фактически требует не только расчетов, но и учета личностных особенностей тех, в отношении которых эти расчеты делаются. Такого широкий подход к реально существующим экономическим проблемам в современной экономической теории появился в последней трети XX в.

Постепенно становилось все более очевидным, что экономическая теория, абстрагирующаяся от влияния, которое оказывает на поведение людей культурные нормы, традиции, обычаи, плохо согласуются с наблюдаемой действительностью. Выявление специфических психологических механизмов, которыми руководствуются люди в экономических делах,

позволяет более реалистично подходить к решению разнообразных теоретических и практических проблем экономики. Все явления в социуме должны рассматриваться и оцениваться с точки зрения их соответствия сущности и достоинства человека. Экономическая теория должна быть начата не с анализа товара и рынка, а с рассмотрения человеческих качеств, потребностей, интересов, способностей, целей в экономической деятельности.

Начиная с 30-х гг. XX в. научная рациональность приобретает особый статус в системе ценностей техногенной цивилизации, так как именно научное познание мира является условием для его преобразования в расширяющихся масштабах. Оно создает уверенность в том, что человек способен, раскрыв законы природы и социальной жизни, регулировать природные и социальные процессы в соответствии со своими целями. В настоящее время экономическая теория ассимилирует и осваивает синергетические модели постнеклассической науки. А на подходе новое направление современной экономики — поведенческая концепция, главный вопрос которой: как можно влиять на иррациональное поведение потребителя?

Поведенческая экономика представляет собой одно из наиболее значимых направлений современной экономической мысли, практически не освоенное современными образовательными программами в экономических вузах. Существует разрыв между экономическими теориями и реальным поведением человека. Долго доминировавшие теории оптимальной полезности, получение максимальной выгоды в любой человеческой деятельности устарели. Также как и теория оптимальной удовлетворенности, и теория уклонения от потерь. В классических и неоклассических экономических теориях игнорировались психологические аспекты экономического поведения. Рациональность в классических экономических теориях — это, в первую очередь, транзитивность. Сила классических экономических подходов в универсальности языка, понимании механизмов, лежащих в основе экономических процессов. Но люди, очевидно, не всегда ведут себя разумно и осознают максимальную полезность. Люди часто принимают решения под влиянием не имеющей никакого значения информации, страдают от излишней самоуверенности, ошибочно усматривают закономерности там, где нет никаких закономерностей, действуют по инерции и т. п.

Рождение нового аналитического направления поведенческой экономики считается одним из наиболее примечательных событий в развитии экономической науки последних десятилетий. Ее важнейшая посылка

состояла в отказе от общепринятой в классической и неоклассической экономической теории модели рационального выбора. Поведенческая экономика изучает влияние социальных, когнитивных и эмоциональных факторов на принятие экономических решений отдельными лицами и учреждениями и последствия этого влияния на рынки.

Специалисты поведенческой экономики за последние годы не раз становились нобелевскими лауреатами (Д. Канеман, В. Смит, Р. Талер, Т. Шеллинг и др.). Они считают, что теория рационального выбора и эффективного рынка нуждаются в серьезной корректировке. Ричард Талер (Нобелевская премия 2017 г.) показал, как человеческая психология влияет на принятие решений. Он разработал теорию «ментального учета», объясняющую как люди принимают финансовые решения, распределяя свои доходы, создавая в своем уме несколько отдельных счетов и ориентируясь на более частные последствия, а не на совокупный эффект. Его исследования такого понятия как справедливость, показавшие как беспокойство потребителей может заставить компании воздержаться от повышения цен в периоды высоко спроса, но не во время роста расходов, оказали значительное влияние на экономическую науку. Талер показал, как люди поддаются сиюминутным соблазнам, что объясняет неспособность многих заниматься финансовым планированием, как такие незначительные факторы как погода, выигрыш или проигрыш любимой команды и т. п. влияют на поведение и принятие решения, даже если человек это не осознает.

Стремление получить максимальную экономическую выгоду — это лишь одно, хотя и доминирующее в экономической жизни, человеческое побуждение среди многих других. С точки зрения психологических и культурных установок личности стремление получить максимальную экономическую выгоду далеко не всегда оказывается разумным.

Таким образом, современная экономическая наука не является какой-то единой теорией; в ней — совокупность различных школ и концепций. Так, с одной стороны, акцент делается на исследовании деятельности индивидуальных экономических субъектов, а с другой стороны, приоритет — за макроэкономическим подходом. Можно увидеть, что много внимания уделяется анализу монополий и олигополий, прогнозированию экономических ситуаций. Имеются призывы к компромиссу, некоему синтезу трудовой теории стоимости (Маркс) и теории предельной полезности (маржинализм), объективного и субъективного оснований ценообразования. Продолжаются дискуссии о свободной рыночной экономике

и государственном регулировании экономики. Если от Кейнса идет тенденция утверждать положительный эффект государственного воздействия на экономику, то от Л. Мизеса идет линия на негативную оценку этого воздействия. В настоящее время говорят о своеобразном «экономическом империализме», заключающемся в стремлении анализировать многообразные явления общественной жизни с позиции экономической теории. В этом плане предлагается, например, развивать экономику права, экономику семьи, экономический анализ преступности и т. д. Г. Беккер призывает к «экономическому подходу к социальным вопросам».

Многообразие экономических концепций, по-видимому, отражает различие экономических интересов различных социальных групп. Эти интересы не тождественны, а их реализация приводит к противоречивой ситуации. Но чтобы общество нормально развивалось, необходимо разрешение противоречий. А тогда будет объективная предпосылка для формирования единой экономической теории.

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Барр Р. Политическая экономия. В 2-х т. М.: Междунар. отношения, 1995. — 768 с.

Гэлбрейт Дж. К. Экономические теории и цели общества / Пер. с англ. М. Прогресс, 1979. — 406 с.

Кейнс Дж., Ларин Ю. Антология экономической классики. М.: Эконов, Ключ, 1993. — 486 с.

Маршалл А. Принципы экономической науки. М.: Прогресс, 1993. — 594 с.

Самуэльсон П. Экономика. М.: МГП «Алгон», 1992. — 740 с.

Талер Р. Новая поведенческая экономика. Почему люди нарушают правила традиционной экономики и как на этом заработать. М.: Эксмо, 2017. — 349 с.

Хайек Ф.А. Дорога к рабству. М.: «Экономика», 1992. — 176 с.

Хейне П. Экономический образ мышления. М.: Дело, 1991. — 765 с.

Из работы: А. Маршалла «Принципы экономической науки»

Политическая экономия, или экономическая наука... занимается исследованием нормальной жизнедеятельности человеческого общества; она изучает ту сферу индивидуальных и общественных действий,

которая теснейшим образом связана с созданием и использованием материальных основ благосостояния.

Следовательно, она, с одной стороны, представляет собой исследование богатства, а с другой—образует часть исследования человека.

Человеческий фактор формировался в процессе его повседневного труда и под воздействием создаваемых им в этом процессе материальных ресурсов, причем в гораздо большей степени, чем под влиянием любых других факторов, исключая религиозные идеалы; двумя великими силами, формировавшими мировую историю, были религия и экономика. Иногда на время возобладали пылкий дух военных или людей искусства, но нигде влияние религиозного и экономического факторов не оттеснялось на второй план даже на короткий срок, и почти всегда эти две силы имели большее значение, чем все другие, вместе взятые. Религиозные мотивы сильнее экономических, но их непосредственное воздействие редко распространяется на столь обширную жизненную сферу. Занятие, с помощью которого человек зарабатывает себе на жизнь, заполняет его мысли в течение подавляющего большинства часов, когда его ум эффективно работает; именно в эти часы его характер формируются под влиянием того, как он использует свои способности в труде, какие мысли и чувства этот труд в нем порождает и какие складываются у него отношения с товарищами по работе, работодателями или его служащими.[...]

Между тем экономист изучает душевные порывы не сами по себе, а через их проявления, и если он обнаруживает, что эти мотивы порождают равные стимулы к действию, то он принимает их... за равные для целей своего исследования. На деле экономист, разумеется, прослеживает более терпеливо и вдумчиво, с большими предосторожностями все поступки людей в их обычной повседневной жизни. Он отнюдь не пытается сопоставлять реальную ценность благородных и низменных склонностей нашей натуры, он не соизмеряет страсть к добродетели и вожделение к вкусной пище. Он оценивает побудительные мотивы поступков точно так же, как это делают все люди в своей обычной жизни. Он придерживается общепринятого хода рассуждений, отступая от него лишь затем чтобы соблюдать больше осторожности с целью четко установить границы своих познаний. Он формулирует свои заключения на основе наблюдений за людьми вообще при определенных условиях, не пытаясь измерять умственные

и духовные качества отдельных лиц. Однако он отнюдь не игнорирует умственные и духовные аспекты жизни. Напротив, даже для самых узких задач экономических исследований важно знать, содействуют ли преобладающие в обществе желания созданию сильной и справедливой личности. Но и для более общих целей своих исследований, когда они находят практическое приложение, экономист, как и все прочие, должен интересоваться конечными целями человека и принимать расчет разницу реальной ценности различных вознаграждений, порождающих одинаковой силы стимулы к действию и составляющих, следовательно, одинаковые экономические величины. Исследование указанных величин образует лишь отправной пункт экономической науки, но именно с этого она и начинается. [...]

Экономические законы — это обобщения тенденций, характеризующие действия человека при определенных условиях. Гипотетическими они являются лишь в том же значении, что и законы естественных наук, ибо и эти законы содержат или подразумевают наличие определенных условий. Но в экономической науке гораздо труднее, чем в естественной, ясно сформулировать эти условия и гораздо больше опасности не справиться с этой трудностью. Законы человеческих действий отнюдь не столь просты, точны или четко выявляются, как закон тяготения, но многие из них сравнимы с законами тех естественных наук, предмет исследования которых очень сложен.[...]

Из работы Р. Барра «Политическая экономия»

Человек живет в мире, которому свойственна редкость материальных благ. Ресурсы, которыми он располагает, либо недостаточны в данный момент, либо плохо распределены в пространстве. Даже если бы человек располагал избыточными ресурсами, если бы он жил на кисельном берегу молочной реки, то и тогда бы он был ограничен в их пользовании временем, этим самым дефицитным из всех богатств.[...]

Экономическая наука — это наука об управлении редкими ресурсами. Она изучает формы, которые принимает человеческое поведение при использовании этих ресурсов; она изучает и объясняет, каким образом индивидум или общество направляют ограниченные ресурсы на удовлетворение своих многочисленных и неограниченных потребностей. [...]

Из работы П. Самуэльсона «Экономика»

Любое общество ... должно тем ли иным путем решить три коренные взаимосвязанные экономические проблемы:

1. Что должно производиться, то есть какие из взаимно исключающих друг друга товаров и услуг должны быть произведены и в каком количестве?

2. Как будут производиться товары, то есть кем, с помощью каких ресурсов, и какой технологией они должны быть произведены?

3. Для кого предназначаются производимые товары, то есть кто должен располагать этими товарами и услугами и извлекать из них пользу? Или, иными словами, как должен распределяться валовой национальный продукт между различными индивидами и семьями? [...]

Из работы Дж. М. Кейнса «Общая теория занятости, процента и денег»

Политическая экономия, или экономическая наука ... занимается исследованием нормальной жизнедеятельности человеческого общества; она изучает ту сферу индивидуальных и общественных действий, которая теснейшим образом связана с созданием и использованием материальных основ благосостояния. Следовательно, она, с одной стороны, представляет собой исследование богатства, а с другой — образует часть исследования человека. Человеческий фактор формировался в процессе его повседневного труда и под воздействием создаваемых им в этом процессе материальных ресурсов, причем в гораздо большей степени, чем под влиянием любых других факторов, исключая религиозные идеалы; двумя великими силами, формировавшими мировую историю, были религия и экономика. Иногда на время обладал пылкий дух военных или людей искусства, но нигде влияние религиозного и экономического факторов не оттеснялось на второй план даже на короткий срок, и почти всегда эти две силы имели большее значение, чем все другие, вместе взятые. Религиозные мотивы сильнее экономических, но их непосредственное воздействие редко распространяется на столь обширную жизненную сферу. Занятие, с помощью которого человек зарабатывает себе на жизнь, заполняет его мысли в течение подавляющего большинства часов, когда его ум эффективно работает; именно в эти часы его характер формируется

под влиянием того, как он использует свои способности в труде, какие мысли и чувства этот труд в нем порождает и какие складываются у него отношения с товарищами по работе, работодателями или его служащими.

Источник преимуществ экономической науки перед другими отраслями общественных наук, следовательно, кроется, по-видимому, в том факте, что ее специфическая область предоставляет гораздо большие возможности для применения точных методов исследования, чем любая другая общественная наука. Она занимается главным образом теми желаниями, устремлениями и иными склонностями человеческой природы, внешние проявления которых принимают форму стимулов к действию, причем сила или количественные параметры этих стимулов могут быть оценены и измерены с известным приближением к точности, а поэтому в некоторой степени поддаются исследованию с помощью научного аппарата. Важно отметить, что экономист не берется измерять любую субъективную склонность саму по себе, да еще непосредственно; но производит лишь косвенное ее измерение через ее проявления. Никто не в состоянии точно сопоставить друг с другом и соизмерить даже свои собственные душевные порывы в разные периоды времени. И уж, конечно, никто не в состоянии измерить душевные порывы другого человека иначе, как лишь жизненную сферу, которая особенно интересует экономическую науку, — это та, где поведение человека обдуманно, где он чаще всего высчитывает выгоды и невыгоды какого-либо конкретного действия, прежде чем к нему приступить.[...]

Выведем предварительное заключение: экономисты изучают действия индивидуумов, но изучают их в свете не столько индивидуальной, сколько общественной жизни, а поэтому они лишь в малой степени занимаются такими свойствами личности, как темперамент и характер. [...]

Закон общественной науки, или общественный закон — это обобщение общественных тенденций, т. е. обобщение, гласящее, что от членов какой-либо социальной группы при определенных условиях можно ожидать определенного образа действий. Экономические законы, или обобщения экономических тенденций, — это общественные законы, относящиеся к тем областям поведения человека, в которых силу действующих в них побудительных мотивов можно измерить денежной ценой. Экономические законы — это обобщения тенденций,

характеризующие действия человека при определенных условиях. Гипотетическими они являются лишь в том же значении, что и законы естественных наук, ибо и эти законы содержат или подразумевают наличие определенных условий. Но в экономической науке гораздо труднее, чем в естественной, ясно сформулировать эти условия и гораздо больше опасности не справиться с этой трудностью. Законы человеческих действий отнюдь не столь просты, точны или четко выявляются, как закон тяготения, но многие из них сравнимы с законами тех естественных наук, предмет исследования которых очень сложен. [...]

Абсурдное, хотя чуть ли не всеобщее мнение, будто актив индивидуального сбережения — это такое же благо для эффективного спроса, как и акт индивидуального потребления, выросло на почве заблуждения, в сравнении с этим мнением более правдоподобного, будто растущее желание обладать богатством — это, в общем, то же самое, что и растущее желание инвестировать, и что оно поэтому создает путем повышения спроса на объекты прибыльного помещения капитала стимулы к их расширению. Выходит, таким образом, будто индивидуальное сбережение в такой же степени содействует текущим инвестициям, в какой оно уменьшает нынешнее потребление. Это заблуждение из разряда тех, с которыми труднее всего расстаться. Оно порождается убеждением, будто владельцу богатства нужно капитальное имущество как таковое, тогда как его в действительности интересует ожидаемый доход от этого имущества. [...]

Что касается меня, то я полагаю, что есть известные социальные и психологические оправдания значительного неравенства доходов и богатства, однако не для столь большого разрыва, какой имеет место в настоящее время. Есть такие нужные виды человеческой деятельности, для успешного осуществления которых требуются меркантильная заинтересованность и общие условия частной собственности на капитал. [...]

Хотя в идеальном обществе люди, может быть, и будут так обучены или воспитаны, чтобы не чувствовать интереса к выигрышу, все же мудрое и благоразумное государственное руководство должно дать возможность вести игру в соответствии с установленными правилами и ограничениями до тех пор, пока средний человек или хотя бы значительная часть общества остаются сильно подверженными страсти сделать деньги. [...]

Экономисты называют общепринятую интерпретацию несоциалистической экономической системы неоклассической моделью. Представители других отраслей науки называют ее экономической теорией. Ее принципиальные истоки восходят к книге Адама Смита “Богатство наций”, вышедшей в 1776 г. В первой половине прошлого столетия идеи А. Смита подверглись дальнейшему развитию Давидом Рикардо, Томасом Мальтусом, Джеймсом и в особенности Джоном Стюартом Миллем и получили название классической системы. В последней четверти XIX в австрийские, английские и американские экономисты дополнили теорию так называемым маржинальным анализом, и это в конце концов привело к замене термина “классическая экономическая теория” термином “неоклассическая экономическая теория”. В 30-е годы XX в. были внесены еще две важные поправки. До этого предполагалось, что рынки обслуживаются множеством фирм, каждая из которых производит незначительную долю совокупного продукта. Все подчинялись рыночной цене, которую не контролировал никто. Монополии тоже существовали, но они считались крайним исключением. Однако оказалось, что на многих рынках могут господствовать несколько фирм, коллективно осуществляющих власть, которая прежде ассоциировалась с монополией. Это была олигополия. А после выхода в свет и широкого признания “Общей теории” Кейнса система больше не считается саморегулирующейся. Только активное вмешательство государства может поддерживать экономику на уровне полной или почти полной занятости и обеспечивать ее неуклонный рост. Кроме того, за последние сорок лет неоклассическая система была в значительной мере усовершенствована. Фактически она стала столь разнообразной и специализированной, что ни один экономист не может претендовать на большее, чем знание лишь отдельной ее части. В значительной степени неоклассическая система теперь существует ради усовершенствований, которые она претерпевает, — они стали целью сами по себе. Но усовершенствования не оказывают влияния на основную суть этой теории и даже не касаются ее. Она считается, пусть даже субъективно, имеющей окончательную форму. Разница между планирующей и рыночной системами лежит не в стремлении избавиться от ограничений рынка и обрести контроль над экономической средой. Она заключается в инструментах, с помощью которых достигаются эти цели, и в том, насколько успешными оказываются такие попытки. Участники рыночной системы, которые хотят

обеспечить стабилизацию своих цен или добиться контроля над предложением, должны действовать коллективно или получить помощь со стороны правительства. Такие действия слишком явны и часто неэффективны, безуспешны и бесплодны. Добровольные коллективные усилия могут быть подорваны несколькими дезертирами. Законодатели далеко не всегда отзывчивы даже к просьбам фермеров. Если действия и предпринимаются, то это делается в крайне осторожной форме, поскольку известно, что господствующая экономическая теория их не одобряет. Напротив, в планирующей системе фирма автоматически добивается контроля над ценами без лишнего шума, просто в силу своих размеров. [...]

***Из работы Дж. К. Гэлбрейта
«Экономические теории и цели общества»***

По укоренившемуся мнению, назначение экономической системы, на первый взгляд, кажется вполне очевидным. Оно состоит в том, чтобы производить материальные блага и оказывать услуги, которые нужны людям... Наилучшая экономическая система — это та, которая максимально обеспечивает людей тем, в чем они больше всего нуждаются. Хотя этот взгляд широко распространен в учебниках, он является, пожалуй, слишком упрощенным. За последние сто лет множество экономических задач стало выполняться организациями — промышленными корпорациями, электроэнергетическими предприятиями коммунального пользования, авиакомпаниями, системами розничных магазинов, телевизионными сетями, государственными бюрократическими учреждениями. Некоторые из этих организаций очень велики; и едва ли кто-нибудь усомнится в том, что они обладают властью, т. е. могут управлять действиями отдельных лиц и государства. Всякий согласится, что они управляют этими действиями в своих собственных интересах, т. е. в интересах тех, кто благодаря членству или праву собственности участвует в данном предприятии. Возможно, что в силу какого-то невероятного стечения обстоятельств или сознательных усилий эти интересы в основном совпадают с интересами общественности. Если же такое стечение обстоятельств или целенаправленные усилия отсутствуют, то нет ничего удивительного в том, что преследуются интересы организаций, а не общественности. [...]

Экономическая теория сформировалась как научная дисциплина в то время, когда деловые предприятия были невелики по размерам и просты по своей структуре, а сельское хозяйство поглощало большую часть производительной энергии людей. Фирмы реагировали на изменение издержек производства и на изменение рыночных цен. Они подчинялись тому, что диктовал рынок. Теория отражала этот факт. Со временем теория была несколько изменена с тем, чтобы учитывать существование монополии, или, точнее, олигополии, но осталась в плену у своих начальных представлений. Конкурентоспособная фирма продолжала считаться центральным звеном. И член олигополии тоже реагирует на рыночные колебания и вынужден поступать так, поскольку он односторонне стремится к максимуму прибыли. Таким образом, рынок и в силу этого потребитель остаются полноправными хозяевами. Выбор потребителя продолжает управлять абсолютно всем. В результате экономическая теория незаметно превратилась в ширму, прикрывающую власть корпорации. [...]

Экономисты называют общепринятую интерпретацию несоциалистической экономической системы неоклассической моделью. Представители других отраслей науки называют ее экономической теорией. Ее принципиальные истоки восходят к книге Адама Смита “Богатство наций”, вышедшей в 1776 г. В первой половине прошлого столетия идеи А. Смита подверглись дальнейшему развитию Давидом Рикардо, Томасом Мальтусом, Джеймсом и в особенности Джоном Стюартом Миллем и получили название классической системы. В последней четверти XIX в. австрийские, английские и американские экономисты дополнили теорию так называемым маржинальным анализом, и это, в конце концов, привело к замене термина “классическая экономическая теория” термином “неоклассическая экономическая теория”. В 30-е годы XX в. были внесены еще две важные поправки. До этого предполагалось, что рынки обслуживаются множеством фирм, каждая из которых производит незначительную долю совокупного продукта. Все подчинялись рыночной цене, которую не контролировал никто. Монополии тоже существовали, но они считались крайним исключением. Однако оказалось, что на многих рынках могут господствовать несколько фирм, коллективно осуществляющих власть, которая прежде ассоциировалась с монополией. Это была олигополия. А после выхода в свет и широкого признания “Общей теории” Кейнса система больше не считается саморегулирующейся.

Только активное вмешательство государства может поддерживать экономику на уровне полной или почти полной занятости и обеспечивать ее неуклонный рост. Кроме того, за последние сорок лет неоклассическая система была в значительной мере усовершенствована. Фактически она стала столь разнообразной и специализированной, что ни один экономист не может претендовать на большее, чем знание лишь отдельной ее части. В значительной степени неоклассическая система теперь существует ради усовершенствований, которые она претерпевает, — они стали целью сами по себе. Но усовершенствования не оказывают влияния на основную суть этой теории и даже не касаются ее. Она считается, пусть даже субъективно, имеющей окончательную форму. [...]

Суть неоклассической системы сводится к тому, что люди, используя свой доход, полученный главным образом от их производительной деятельности, выражают свои желания путем распределения этого дохода между различными благами и услугами, к которым они имеют доступ на рынках. С точки зрения только что упомянутого маржинального анализа они стремятся таким образом распределить свой доход, чтобы удовлетворение, получаемое от последней единицы затрат на какую-нибудь цель, было равно удовлетворению от затрат на любую другую цель. В этой точке удовлетворение и даже счастье достигают максимума. Желания отдельного человека не подвергаются критике, их происхождение глубоко не изучается. Хотя, без сомнения, они формируются под влиянием данной культуры, эти желания, тем не менее, являются выражением его личности и воли, где они берут начало. Этим дело и ограничивается. [...]

Упомянутое выше выражение воли отдельного человека передается рынком производителю наряду с аналогичным выражением воли других людей. Там, где имеется сильное желание, сильной будет и готовность тратить деньги. И цены рынка установятся на соответствующем уровне. Там, где желание умеренно, умеренными будут цены. С точки зрения неоклассической модели, мотивация производителя происходит исключительно за счет перспективы получения прибыли. [...]

Допустим, что тот самый человек, стоявший перед выбором между несколькими удовольствиями лично для себя, вскоре вспомнил о несчастном инвалиде, мимо которого он пройдет по пути домой, и затратил какое-то время на раздумывание над тем, предпочесть ли доставить физическое удовольствие себе самому или совершить доброе

дело и насладиться доставлением радости ближнему своему. По мере того как его желания склоняются то к первому выбору, то ко второму, само качество его душевных порывов меняется; и исследовать природу этого изменения надлежит философу.[...]

Между тем экономист изучает душевные порывы не сами по себе, через их проявления, и если он обнаруживает, что эти мотивы порождают равные стимулы к действию, то он принимает их... за равные для целей своего исследования. На деле экономист, разумеется, прослеживает более терпеливо и вдумчиво, с большими предосторожностями все поступки людей в их обычной повседневной жизни. Он отнюдь не пытается сопоставлять реальную ценность благородных и низменных склонностей нашей натуры, он не соизмеряет страсть к добродетели и вожделение к вкусной пище. Он оценивает побудительные мотивы поступков точно так же, как это делают все люди в своей обычной жизни. Он придерживается общепринятого хода рассуждений, отступая от него лишь затем, чтобы соблюдать больше осторожности с целью четко установить границы своих. [...]

Роль планирования в современном индустриальном обществе по-прежнему недооценивается. Помимо того, глубокий инстинкт консерваторов подсказывает им, что экономическое планирование неизбежно означает установление контроля над поведением индивидуума.

Отрицание того, что у нас есть какое-либо планирование, помогло скрыть факт этого контроля даже от тех, кто поставлен под контроль. С точки зрения экономиста... планирование заключается в том, чтобы заменить цены и рынок как механизм, определяющий то, какая продукция будет производиться, авторитетным решением, устанавливающим, что будет произведено и потреблено и по каким ценам.

Рыночный механизм заменяется тем, что принято называть вертикальной интеграцией. Планирующая организация завладевает источником поставок, в которых она нуждается, или рынком сбыта; таким образом, сделки, в которых предметом торга служат цены и объемы продукции, уступают место передаче продукции внутри планирующей организации. [...]

Экономисты называют общепринятую интерпретацию неосоциалистической экономической системы неоклассической моделью. Представители других отраслей науки называют ее экономической теорией. Ее принципиальные истоки восходят к книге Адама Смита “Богатство наций”, вышедшей в 1776 г. В первой половине прошлого

столетия идеи А. Смита подверглись дальнейшему развитию Давидом Рикардо, Томасом Мальтусом, Джеймсом и в особенности Джоном Стюартом Миллем и получили название классической системы. В последней четверти XIX в. австрийские, английские и американские экономисты дополнили теорию так называемым маржинальным анализом, и это, в конце концов, привело к замене термина “классическая экономическая теория” термином “неоклассическая экономическая теория”. В 30-е годы XX в. были внесены еще две важные поправки. До этого предполагалось, что рынки обслуживаются множеством фирм, каждая из которых производит незначительную долю совокупного продукта. Все подчинялись рыночной цене, которую не контролировал никто. Монополии тоже существовали, но они считались крайним исключением. Однако оказалось, что на многих рынках могут господствовать несколько фирм, коллективно осуществляющих власть, которая прежде ассоциировалась с монополией. Это была олигополия. А после выхода в свет и широкого признания “Общей теории” Кейнса система больше не считается саморегулирующейся. Только активное вмешательство государства может поддерживать экономику на уровне полной или почти полной занятости и обеспечивать ее неуклонный рост. Кроме того, за последние сорок лет неоклассическая система” была в значительной мере усовершенствована. Фактически она стала столь разнообразной и специализированной, что ни один экономист не может претендовать на большее, чем знание лишь отдельной ее части. В значительной степени неоклассическая система теперь существует ради усовершенствований, которые она претерпевает, — они стали целью сами по себе. Но усовершенствования не оказывают влияния на основную суть этой теории и даже не касаются ее. Она считается, пусть даже субъективно, имеющей окончательную форму.[...]

Суть неоклассической системы сводится к тому, что люди, используя свой доход, полученный главным образом от их производительной деятельности, выражают свои желания путем распределения этого дохода между различными благами и услугами, к которым они имеют доступ на рынках. С точки зрения только что упомянутого маржинального анализа они стремятся таким образом распределить свой доход, чтобы удовлетворение, получаемое от последней единицы затрат на какую-нибудь цель, было равно удовлетворению от затрат на любую другую цель. В этой точке удовлетворение и даже счастье

достигают максимума. Желания отдельного человека не подвергаются критике, их происхождение глубоко не изучается. Хотя, без сомнения, они формируются под влиянием данной культуры, эти желания, тем не менее, являются выражением его личности и воли, где они берут начало. Этим дело и ограничивается. [...]

Упомянутое выше выражение воли отдельного человека передается рынком производителю наряду с аналогичным выражением воли других людей. Там, где имеется сильное желание, сильной будет и готовность тратить деньги. И цены рынка установятся на соответствующем уровне. Там, где желание умеренно, умеренными будут цены. С точки зрения неоклассической модели, мотивация производителя происходит исключительно за счет перспективы получения прибыли [...]

Допустим, что тот самый человек, стоявший перед выбором между несколькими удовольствиями лично для себя, вскоре вспомнил о несчастном инвалиде, мимо которого он пройдет по пути домой, и затратил какое-то время на раздумывание над тем, предпочесть ли доставить физическое удовольствие себе самому или совершить доброе дело и насладиться доставлением радости ближнему своему. По мере того как его желания склоняются то к первому выбору, то ко второму, само качество его душевных порывов меняется; и исследовать природу этого изменения надлежит философу.[...]

Между тем экономист изучает душевные порывы не сами по себе, через их проявления, и если он обнаруживает, что эти мотивы порождают равные стимулы к действию, то он принимает их... за равные для целей своего исследования. На деле экономист, разумеется, проследживает более терпеливо и вдумчиво, с большими предосторожностями все поступки людей в их обычной повседневной жизни. Он отнюдь не пытается сопоставлять реальную ценность благородных и низменных склонностей нашей натуры, он не соизмеряет страсть к добродетели и вожделение к вкусной пище. Он оценивает побудительные мотивы поступков точно так же, как это делают все люди в своей обычной жизни. Он придерживается общепринятого хода рассуждений, отступая от него лишь затем, чтобы соблюдать больше осторожности с целью четко установить границы своих.[...]

Кейнсианская теория, обосновавшая необходимость вмешательства государства в экономику, в 50—60-е годы и в первой половине 70-х годов помогла правительствам западных стран обеспечить довольно высокие темпы хозяйственного развития, наибольшую занятость ра-

ботников и подъем общего благосостояния. Но в 1973—1975 гг. мощный мировой экономический кризис убедительно продемонстрировал: замену рыночного саморегулирования макроэкономики государственным управлением она не способна избавить общество от кризисных потрясений, безработицы и инфляции. Поэтому не случайно, что против кейнсианства подняли своего рода восстание неоконсерваторы, стремившиеся отстоять принцип невмешательства государства в экономику.

Неоконсерваторы выявили слабые стороны учения Дж. Кейнса и противопоставили им свои теоретические и практические разработки по следующим направлениям: 1. Антикейнсианцы выступили против использования инфляции для увеличения производства и занятости, предложив свои рецепты сокращения количества денег в обращении. 2. неоконсерваторы высказались против чрезмерного увеличения налогов, что подрывало материальную заинтересованность работников и предпринимателей. Было предложено уравновесить покупательский спрос развитием предложения: снизить налоги до рациональных пределов, возродить свободу частного предпринимательства и рыночную конкуренцию. 3. Критики кейнсианства решительно выступили против того, чтобы государственные чиновники занимались мелочной опекой текущей хозяйственной деятельности бизнесменов. По их мнению, предприниматели сами в состоянии прогнозировать (предвидеть) экономические процессы и принимать оптимальные (наилучшие) решения. Правительство же должно сосредоточиться на долгосрочной экономической политике. [...]

***Из работы Ф.А. фон Хайека
«Дорога к рабству»***

В начале 20-х годов XX в. в англо-американской литературе вместо традиционного названия экономической теории — политическая экономия — стал использоваться термин “экономикс” (в смысле: основы экономических наук). В новой научной дисциплине был осуществлен синтез неоклассических и кейнсианских теорий, которые были объединены общим представлением о предмете экономической науки. В 30-е годы профессор Лондонского университета Л.Роббинс, будучи сторонником маржинализма, дал определение предмета “экономикс”. По его мнению, центральной проблемой экономической науки является

распределение редко встречающихся ресурсов (которых не хватает для удовлетворения потребностей) между альтернативными целями. Л. Роббинс рассматривал “экономикс” вне всякого конкретного социального содержания. Эта теория, на его взгляд, является одним из разделов некой всеобщей науки о рациональной деятельности. Последняя исследует человеческие поступки как отношение между целями и ограниченными средствами, которые могут иметь альтернативное использование. В 40–50-х годах подобное понимание предмета экономике становится общепринятым. [...]

В связи с этим во главу угла в “экономикс” поставлены универсальные проблемы экономической организации, составляющие основу любого общества. Выделяются три ключевых проблемы: 1. Что необходимо производить, т. е. в каком количестве и какие из взаимно исключающих друг друга товаров и услуг? 2. Как они будут произведены, т. е. посредством каких ресурсов и с применением какой технологии? 3. Для кого они предназначаются, т. е. кто будет их владельцем и извлечет пользу из произведенных товаров и услуг? [...]

Первоначально “экономикс” решительно отличался от политической экономии, которая, как известно, сложилась как наука, которая в центр внимания поставила изучение социально-экономических отношений между классами и группами общества. В противовес политической экономии “Экономикс” исключил из своего содержания изучение социальных отношений и их исторического развития. Но жизнь заставила внести серьезные поправки в первоначальные представления о предмете “экономике?”. С середины 60-х годов западные экономисты все больше критикуют неоклассицизм за отрицание важности социальных и политических проблем. В “экономике” сейчас фактически расширяются рамки социологизации предмета науки: теоретически освещается политика доходов, проводимая государством и предпринимателями определяются пути борьбы с безработицей и бедностью значительной части населения; рассматриваются злободневные проблемы расовой дискриминации и ограничения прав женщин при найме на работу и увольнении. Модными стали темы о качестве жизни и экологической безопасности. «Экономикс» все больше обращается политико-экономическим проблемам, в частности к сравнительному анализу современных экономических систем, трудовым отношениям, к проблемам развивающейся экономики, антикризисного регулирования, экономического роста. [...]

Смотреть на вещи с точки зрения экономиста — это значит систематизировать хорошо известные всем явления с помощью таких понятий, как спрос, альтернативная стоимость, предельный эффект и сравнительная выгода. Экономист знает реальный мир не лучше, а в большинстве случаев хуже менеджеров, инженеров, механиков, словом, людей дела. Но экономисты знают, как разные вещи связаны между собой. Экономическая наука позволяет нам лучше понимать то, что мы видим, более последовательно и логично размышлять о широком круге сложных общественных взаимосвязей. На практике получается, что это знание в большой мере носит негативный и безличный характер ... экономический взгляд на вещи мало помогает нам понять взаимоотношения людей в семье или в другой малой группе, все члены которой хорошо знают друг друга и сотрудничают на личной основе. Экономисты же объясняют, как сотрудничают люди, вовсе не знающие друг друга, но, тем не менее, работающие согласно и чрезвычайно эффективно. Большинство экономистов признают, что применяемые ими понятия и методы иногда искажают изучаемую ими действительность. Они готовы подвергнуть свой анализ и свои выводы суду рациональной критики. Но принять какую-либо точку зрения необходимо в любом исследовании, — как в естественных, так и в общественных науках. Если экономический образ мышления иногда ведет к искажениям, неверным акцентам и даже к явным ошибкам, рациональная критика должна внести необходимые поправки. Такие поправки часто опровергали или модифицировали выводы экономистов прошлого. Вероятно, так будет продолжаться и в будущем. [...]

Он формулирует свои заключения на основе наблюдений за людьми вообще при определенных условиях, не пытаясь измерять умственные и духовные качества отдельных лиц. Однако он отнюдь не игнорирует умственные и духовные аспекты жизни. Напротив, даже для самых узких задач экономических исследований важно знать, содействуют ли преобладающие в обществе желания созданию сильной и справедливой личности. Но и для более общих целей своих исследований, когда они находят практическое приложение, экономист, как и все прочие, должен интересоваться конечными целями человека и принимать в расчет разницу реальной ценности различных

вознаграждений, порождающих одинаковой силы стимулы к действию и составляющих, следовательно, одинаковые экономические величины. Исследование указанных величин образует лишь отправной пункт экономической науки, но именно с этого она и начинается. [...]

Когда мы говорим об измерении желания посредством действия, к которому оно служит побудительным мотивом, то из этого вовсе не следует, что мы считаем любое действие заранее обдуманном результатом предварительного расчета. Ибо в данном случае, как и во всех других, экономическая наука рассматривает человека таким, каким он предстает в повседневной жизни, а в обыденной жизни люди заблаговременно не высчитывают результаты каждого своего действия, будь то продиктованного высшими побуждениями или низменными мотивами. Между тем жизненная сфера, которая особенно интересует экономическую науку, — это та, где поведение человека обдуманно, где он чаще всего высчитывает выгоды и невыгоды какого-либо конкретного действия, прежде чем к нему приступить. [...]

Ранние английские экономисты, быть может, слишком много внимания сосредоточили на мотивах индивидуальной деятельности. Но в действительности экономисты, как и представители всех других общественных наук, имеют дело с индивидуумами главным образом как с членами общественного организма. Как храм составляет нечто большее, чем камни, из которых он сложен, как человек — это нечто большее, чем ряд мыслей и ощущений, так и жизнь общества — это нечто большее, чем сумма жизней его индивидуальных членов.[...]

Экономисты изучают действия индивидуумов, но изучают их в свете не столько индивидуальной, сколько общественной жизни, а поэтому они лишь в малой степени занимаются такими свойствами личности, как темперамент и характер. Они тщательно изучают поведение целого класса людей, иногда целой нации, иногда лишь жителей определенного района, а чаще тех, кто занят в какой-либо конкретной профессии в данное время и в данном месте. С помощью статистики или иными средствами они выявляют, сколько в среднем денег готовы члены изучаемой ими группы уплатить в качестве цены за определенную вещь, которую хотят приобрести, или сколько нужно им предложить, чтобы побудить предпринять какое-либо усилие или согласиться на неприятное для них воздержание. Осуществляемое таким путем измерение побудительных мотивов, конечно, не является идеально точным, ибо, если бы оно оказалось таковым, экономическая

наука сравнилась бы с достигшими наибольших успехов естественными науками, а не с наименее развитыми, как это в действительности имеет место. [...]

Во всех этих вопросах экономисты имеют дело с человеком как таковым, не с неким абстрактным или “экономическим” человеком, а с человеком из плоти и крови. Они имеют дело с человеком, в своей хозяйственной жизни руководствующимся в большой мере эгоистическими мотивами и в такой же мере учитывающим эгоистические мотивы других, с человеком, которому присущи как тщеславие и беспечность, так и чувство наслаждения самим процессом хорошего выполнения своей работы или готовность принести себя в жертву ради семьи, соседей или своей страны, с человеком, которому не чужда тяга к добродетельному образу жизни ради собственных достоинств последнего. Они имеют дело с человеком как таковым; но, обращаясь преимущественно к тем сторонам его жизни, где действие побудительных мотивов столь постоянно, что оно может быть предсказано, и где оценку их силы можно проверить по их последствиям, экономисты строят свою работу на научной основе.[...]

Экономические законы следует сопоставлять с законами морских приливов и отливов, а не с простым и точным законом тяготения. Поскольку действия людей столь разнообразны и неопределенны, самые лучшие обобщения тенденций, какие может сделать наука о поведении человека, неизбежно должны быть неточными и несовершенными. [...]

Следовательно, закон общественной науки, или общественный закон — это обобщение общественных тенденций, т. е. обобщение, гласящее, что от членов какой-либо социальной группы при определенных условиях можно ожидать определенного образа действий. Экономические законы, или обобщения экономических тенденций, — это общественные законы, относящиеся к тем областям поведения человека, в которых силу действующих в них побудительных мотивов можно измерить денежной ценой. Иногда говорят, что законы экономической науки являются “гипотетическими”. Конечно, подобно всякой другой науке, политическая экономия берется изучать следствия, которые окажутся результатом действия определенных причин, но результат этот не абсолютен, а возникает лишь при прочих равных условиях и лишь в том случае, если указанные причины могут беспрепятственно привести к своим следствиям. Почти все научные

доктрины, когда они точно и строго изложены, содержат в какой-либо форме оговорку о прочих равных условиях: предполагается, что действие рассматриваемых причин выступает изолированно и что оно приведет к определенным следствиям, но лишь в том случае, если заранее принята гипотеза, согласно которой никакая другая причина, кроме четко обозначенных данной доктриной, не будет принята во внимание. Следует, однако, признать, что источником больших трудностей в экономической науке служит необходимость учитывать время, требующееся, чтобы причины могли привести к своим следствиям. Между тем явления, на которые они воздействуют, и даже сами причины могут подвергнуться изменениям, а исследуемые тенденции не будут обладать достаточной “длительностью”, чтобы полностью проявить себя. [...]

***Из работы Р. Талера «Новая поведенческая экономика.
Почему люди нарушают правила традиционной экономики
и как на этом заработать»***

В отличие от выдуманного мира Рационалов, Люди часто ведут себя неправильно, а это означает, что экономические модели дают ошибочные прогнозы, последствия которых могут оказаться гораздо более серьезными, чем плохое настроение группы студентов. На самом деле, никто из экономистов не предвидел кризиса 2007–2008 годов, и, что еще хуже, многие считали, что и кризис, и его последствия были чем-то, что просто не могло случиться.

По иронии, существование формальных моделей, основанных на таком неверном представлении о человеческом поведении, — это то, чем экономика заслужила репутацию самой сильной из социальных наук. Сила ее заключается в двух аспектах. Первый аспект — совершенно бесспорный: из всех исследователей социальной реальности экономисты оказываются самыми влиятельными, когда речь идет о социальной политике. По сути, они монополизировали сферу политического консалтинга.

Другой аспект состоит в том, что экономика считается также самой сильной социальной наукой в интеллектуальном смысле. Интеллектуальное преимущество основано на факте, что в экономике есть единая, основополагающая теория, из которой проистекает все остальное. Если произнести «экономическая теория», всем будет

ясно, что имеется в виду. Ни одна другая социальная наука не обладает такой теоретической базой. Чаще теории в других дисциплинах узко специфичны: они объясняют, что происходит в определенном наборе обстоятельств. Экономисты сравнивают свою науку с физикой: экономика, как и физика, опирается на несколько ключевых постулатов.

Основной постулат экономической теории гласит, что человек делает выбор, исходя из возможного оптимального результата. Из всех услуг и товаров, которые может купить семья, она выберет лучшие из тех, что может себе позволить. Более того, считается, что Рационалы совершают выбор беспристрастно. Другими словами, мы выбираем, опираясь на то, что экономисты называют рациональными ожиданиями. Если те, кто начинает новый бизнес, убеждены, в среднем, что их шансы на успех составляют 75 %, то это можно считать показателем, отражающим действительное число тех, кто оказывается успешным. Рационалы не переоценивают свои возможности. [...]

[...] Человек совершает выбор вовсе не беспристрастно. В словаре экономистов, может, и нет слова «самонадеянность», но все же это неотъемлемая черта человеческой натуры, а кроме нее есть еще масса других предубеждений, которые заставляют людей принимать необъективные решения, все они задокументированы психологами. [...]

Вы знаете, и я знаю, что мы не живем в мире Рационалов. Мы живем в мире Людей. И поскольку большинство экономистов — тоже люди, они так же знают, что мы не живем в мире Рационалов. Тем не менее такая модель экономического поведения, созданная для населения, состоящего сплошь из Рационалов, процветает уже много лет и помогла занять экономике ту влиятельную позицию, на которой она сейчас находится. На протяжении многих лет замечания критиков парировались слабыми отговорками и неправдоподобными альтернативными объяснениями тех эмпирических наблюдений, которые ставили под сомнение экономические постулаты. Но постепенно эти замечания порождали исследования, которые значительно подняли ставки в этом споре. Оставить без внимания историю про экзаменационные оценки довольно легко. Гораздо сложнее игнорировать исследования, которые описывают неверно сделанный выбор в более значимых сферах жизни, таких как управление сбережениями для выхода на пенсию, выбор ипотечного займа, инвестирование в рынок ценных бумаг. [...]

Пора перестать придумывать отговорки. Нам нужен обновленный подход к проведению экономических исследований, который признает существование и значимость Людей. Хорошая новость заключается в том, что нам не придется выбрасывать все, что мы знаем о функционировании экономики и рынков. Теории, построенные на предположении о том, что каждый человек является рационалом, не стоит отвергать. Они пригодятся в качестве стартовой точки построения более реалистичных моделей. Также в некоторых отдельных случаях, когда решаемая человеком задача довольно проста, или когда экономические факторы обладают соответствующими специализированными навыками, модели поведения рационалов могут дать приемлемое представление о том, что происходит в реальном мире. [...]

Не нужно переставать изобретать абстрактные модели, описывающие поведение выдуманных Рационалов. Но необходимо перестать полагать, что такие модели точно описывают поведение людей и больше не принимать политических решений, опираясь на результаты такого ненадежного анализа. [...]

Сейчас поведенческая экономика — это развивающаяся отрасль экономики, и в большинстве ведущих университетов мира уже есть исследователи, работающие именно в этой области. Не так давно представители этого направления и другие ученые, занимающиеся изучением поведения человека, стали частью сообщества политических консультантов. [...]

Бизнес тоже старается не отставать, понимая, что более глубокое понимание поведения человека имеет такое же важное значение для успеха, как и знание финансовой отчетности и управление деятельностью компании. В конце концов, компаниями управляют Люди, а их подчиненные и клиенты также являются Людьми. [...]

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Как методология экономического анализа связана с изменениями в направлении исследований в современной философии науки?
2. В соответствии с какими принципами оценивается истинность экономических теорий?
3. Какое влияние на формирование методологических споров в экономике оказала постпозитивистская дискуссия о проблеме фальсификации?

4. Каковы принципы поведения субъекта хозяйственной деятельности с точки зрения мыслителей, заложивших фундамент экономической науки?

5. Какие изменения в принципах формирования экономической теории произошли в XX в.?

6. От каких факторов с точки зрения современной экономической теории зависит экономическое мышление человека?

7. Каким образом постнеклассическая модель науки влияет на современное развитие экономических теорий?

8. Каково значение поведенческой экономики на современном этапе развития экономической теории?

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Автономова Н.С. Деррида и грамματοлогия // Деррида Ж. О грамματοлогии. — М.: AdMarginem, 2000. — С. 7–107.
2. Азбука Жилия Делеза: Учебник для начинающих; подгот. Клер Парне / пер. и вступ. ст. А.В. Дьякова. — М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2004. — 83 с.
3. Апель К.-О. Трансформация философии. — М.: Логос, 2001. — 344 с.
4. Герменевтика и деконструкция / под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. — 256 с.
5. Зотов А.Ф. Современная западная философия: учебник. — М.: Высшая школа, 2005. — 781 с.
6. История современной зарубежной философии: компаративистский подход / под ред. М.Я. Корнеева. — СПб.: Лань, 1997. — 478 с.
7. Канке В.А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX столетия. — М.: Логос, 2000. — 320 с.
8. Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. — М.: МГУ, 1991. — 192 с.
9. Марков Б.В. После оргии. Предисловие // Бодрийяр Ж. Америка. — СПб.: Владимир Даль, 2000. — С. 5–67.
10. Основы современной философии: учебник для вузов. — СПб.: Лань, 1999. — 352 с.
11. Подорога В.А. Выражение и смысл: Ландшафтные миры философии. — М.: Ad Marginem, 1995. — 427 с.
12. Современная западная философия: Словарь / сост.: В.С. Малахов, В.П. Филатов и др. — М.: Политиздат, 1991. — 414 с.
13. Фалев Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. — М.: Алетейя, 2008. — 224 с.

Учебное издание

ФИЛОСОФИЯ
РАЗДЕЛ V: ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Учебное пособие

Под редакцией М.И. Панфиловой, С.И. Тягунова

Подписано в печать 28.12.2020. Формат 60×84 1/16.

Усл. печ. л. 15,0. Тираж 150 экз. Заказ 1024.

Издательство СПбГЭУ. 191023, Санкт-Петербург, Садовая ул., д. 21.

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ