

ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

КРИТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ
БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА

1972

Философия и наука в современном мире

(Введение)

Редколлегия:

Л. Н. Митрохин, Э. Г. Юдин,
Н. С. Юлина

Предлагаемый читателю труд посвящен одной из злободневных проблем современной духовной жизни — взаимоотношению буржуазной философии и науки. Ныне наука все более превращается в своеобразный эпицентр культуры, она оказывает все более решительное воздействие на различные стороны общественной жизни, на судьбы человека в мире, на его будущее и т. д. В условиях буржуазного общества развитие науки, как известно, носит глубоко противоречивый характер, вызывает неодинаковые социальные последствия, порождает несхожие, порой прямо противоположные оценки — от сциентистского оптимизма до мрачных пессимистических пророчеств. Естественно, что современная философия Запада осмысливает себя, собственный предмет и функции, стремясь определить свое отношение к науке, ее месту и роли в обществе. Поэтому и анализ специфических черт современной буржуазной философии непременно предполагает изучение отношения философии и науки, как оно складывается в последние десятилетия.

Замысел авторского коллектива заключается в том, чтобы на основе исследования различных типов отношения философии и науки более точно выявить предмет и особенности философии, ее место и роль в современной духовной культуре. Естественно, что в размышлениях над этой темой авторы отталкиваются от анализа современной буржуазной философии — преимущественно школ позитивистского и антипозитивистского типа.

Тем самым они так или иначе участвуют в обсуждении тех проблем, которые являются предметом оживленной полемики в западной философской литературе¹. В последующих разделах книги будут рассмотрены различные аспекты данной проблематики. Сейчас же целесообразно попытаться определить ее место в марксистских исследованиях современной западной философии, указать на те причины, которые делают актуальным специальное, целенаправленное изучение исследуемой темы.

Если попытаться в общей форме оценить наши исследования современной буржуазной философии, то можно констатировать, что за минувшие годы достигнуты заметные успехи. Систематически публикуются работы, посвященные значительным и влиятельным философским явлениям Запада; на этом поприще выдвинулся целый ряд авторов со своим индивидуальным подходом и творческим почерком. Сократился интервал во времени между появлением той или иной работы на Западе и ее критическим освещением в отечественной литературе; более точными стали оценки социально-классовой природы различных философских доктрин, их действительного места в общем потоке развития западной мысли. Стало почти правилом, что работы, посвященные «позитивной» разработке конкретных философских проблем, содержат и критический анализ предложенных западными учеными концепций. И это, несомненно, благотворно отражается на их научном уровне. Напомним в этой связи о выводе академика П. Н. Федосеева, руководителя советской делегации на XIV Международном философском конгрессе (1968). Конгресс, писал он, неоспоримо показал неуклонный рост влияния философии марксизма и углубление кризиса современной буржуазной философии. «Итоги конгресса свидетельствуют также о том, что часть буржуазных философов ведет плодотворную работу в области формальной логики, разрабатывая семантику, семиотику, прагматику. Было бы неправильно закрывать глаза на их достижения в этой области, надо внимательно изучать все ценное, что в них имеется»². Одним словом, за последнее время наша полемика с идеализмом стала более содержательной, «деловой», оперативной.

Вместе с тем по-прежнему актуальна задача повышать профессиональный уровень наших исследований, добиваться их большего идеологического эффекта, острее и содержательнее обсуждать животрепещущие проблемы, находящиеся в центре идеологической борьбы, борьбы, которая охватывает все формы духовной культуры — науку, искусство, литературу и т. д. Одним из напряженных и ответственных ее участков оказывается сфера философии, которая выступает как теоретическая форма мировоззрения, как метод формулирования фундаментальных проблем человеческого существования. Напомним мысль Маркса о философии как «духовной квинт-эссенции данной эпохи». В современных условиях общественные потребности, обуславливающие развитие нашей философии, включают в себя требование критического анализа и классовой оценки философских доктрин, которые получили широкое хождение на Западе.

Но для успешной реализации этих потребностей необходимо овладеть особой философской проблематикой, профессиональным языком, нужно практически реализовать принцип марксистской партийности, осуществить процедуру исследования, специфическую для научного подхода. И чем более идеологически актуальной оказывается тема (а следовательно, потребность в ее немедленном освещении), тем более высокая квалификация требуется для ее публичного обсуждения — в ином случае полемика приобретает формальный характер.

Применительно к проблематике данного труда эту мысль можно конкретизировать следующим образом. Западная философия существует и развивается в контексте современной идеологической борьбы, так или иначе выявляя злободневные проблемы современного общества. Она делает это, однако, в особой форме, подытоживая

¹ Разумеется, в философской литературе они могут формулироваться по-разному. Но фактически именно эта проблематика составляет пафос оживленных споров о судьбе «метафизики», она затрагивается в полемике между неопозитивистами и философами экзистенциалистской и религиозной ориентации. Об актуальности этих проблем свидетельствует и тот факт, что тема «метафизика и наука» интенсивно обсуждалась на недавнем Международном конгрессе по вопросам логики, методологии и философии науки (Бухарест, 1971).

² П. Н. Федосеев. Советские ученые на XIV Международном философском конгрессе. — «Философия и современность». М., 1971, стр. 30.

многовековой период развития философии; ее современный дух и специфика выражаются в категориях и понятиях, которые не являются непосредственным отражением социально-политических процессов. Поэтому изучение современной буржуазной философии представляет собой самостоятельный раздел марксистской историко-философской дисциплины, для которого выявление специфики современной философии, особого стиля теоретизирования, соотношения с классическим наследием, наукой, культурой оказывается непременным требованием.

Правда, некоторые авторы порой подчеркивают, что современная философия на Западе не выдвинула никаких «новых», «оригинальных» идей, а лишь «перепевает» давно известные и «отжившие» темы. В такой категоричности сказывается излишняя полемическая увлеченность.

Разумеется, истоки большинства современных западных течений можно отыскать в глубоком прошлом. Даже такое сугубо «современное» направление, каким является экзистенциализм, во многом опирается на идеи Б. Паскаля и, если идти дальше в историю, — на религиозную антропологию Мартина Лютера. Взятые в общей форме (в рамках, например, противостояния материализма и идеализма), они, действительно, могут и не быть «новыми». Однако едва ли можно отрицать, что по форме своего выражения, по способу аргументации, языку, пафосу многие идеалистические положения являются продуктом именно современной духовной ситуации. Но главное, пожалуй, в другом.

Философия развивается по иным законам, нежели наука, и понятие «новизны» имеет в ней иной смысл. Здесь нет прямого, строго поступательного движения, в различные исторические эпохи возможно возвращение к прежним концепциям (напомним мысль Гегеля о спиралевидном развитии философии, мысль, которую высоко ценил В. И. Ленин). Но такое возвращение — не обязательно механическое повторение и непременное эпитонство. В новом историческом контексте идеи и положения, даже повторяющие прежние, могут нести в себе иной смысл и быть философским эквивалентом существенно изменившихся исторических обстоятельств. «Новизна», таким образом, заключается уже в характе-

ре связи философских идей с общим духовным климатом эпохи, в том исторически изменчивом социальном содержании, которое в них зашифровано. И это особо справедливо для современности. Настолько изменились структура буржуазного общества, способ производства и функционирования знания, роль идеологии и т. д., что это не могло не наложить отпечатка на основную проблематику и общий стиль философствования, не могло не вызвать целого ряда существенных и качественных перестроек буржуазной философии.

Современная западная философская литература практически необозрима. Поэтому было бы наивно ставить задачу охарактеризовать философию «как она есть», во всей ее эмпирической полноте и фактических деталях. Речь идет о выработке строго целенаправленных программ и подходов, о применении таких методов, абстракций, схем, которые способны выразить ее существенные и характерные черты и дать детальный критический анализ соответствующих концепций.

Критическая деятельность в области философии, ее качество и оперативность, компетентность и убедительность непосредственно зависят от умения видеть, «чувствовать» новые проблемы, правильно оценивать их научное значение и качество предлагаемых решений. Это, в свою очередь, определяется уровнем «позитивной» разработки философских проблем, а также тем, насколько учитываются достижения современной марксистской мысли, в какой мере исследования носят творческий характер. Критическая деятельность не может существовать как особый участок, изолированный от общего содержательного движения марксистской философской науки, это ее неотъемлемая органическая часть, красноречивый показатель реальных достижений. Известно, что на XXIV съезде КПСС особо подчеркивались важность разработки актуальных и фундаментальных проблем науки, необходимость такой критики современных буржуазных и ревизионистских идей и учений, которая опиралась бы на активное и творческое развитие общественных наук, марксистско-ленинской теории.

Все более серьезное знакомство с состоянием современной буржуазной философии, бесспорное повышение общей философской культуры позволили в 60-е годы (от-

нюдь не ставя под сомнение важность исследования отдельных направлений и их представителей) приступить к более сложной задаче, а именно, попытаться понять современную западную философию как многообразное и одновременно цельное идеологическое явление в ее существенных связях и противоречиях, выявляя взаимоотношение составляющих ее элементов и общие тенденции развития. Мы имеем в виду подход, ориентирующийся на некоторые кардинальные проблемы, «сквозные» для различных философских течений.

Естественно, что такая программа исследований выдвинула перед философами целый ряд неизведанных проблем, потребовала разнообразных способов оперирования фактическим материалом, новых эвристических схем и системы понятий, в которых можно было бы выразить специфические свойства объекта изучения, отнюдь не лежащие на поверхности. Было очевидно, например, что общие суждения не могли основываться на простом «обобщении» высказанных западными философами идей и положений: последние сами должны быть поняты как способ решения некоторых вполне реальных «глубинных» проблем, которые тем самым нужно было сформулировать в научной форме и исследовать независимо от того вида, который они приобретали в том или ином течении.

Речь, одним словом, шла о проблемной критике, способной противопоставить западным философам содержательные «позитивные» альтернативы в конкретных вопросах. Несомненно, именно такой подход соответствовал диалектико-материалистической методологии анализа немарксистских философских концепций. Напомним мысль В. И. Ленина о необходимости выявлять реальные гносеологические корни идеалистических доктрин, его требование «исправлять» последние с диалектико-материалистических позиций.

Такой подход в полной мере учитывает специфику философии как особой формы человеческого сознания. Известно, что философия в том виде, как она реально выступила в истории, характеризуется целым рядом традиционных, кочующих из одной эпохи в другую проблем (так, например, предмет философии, взаимоотношение чувственного и рационального, субъекта и объекта и т. д.).

Одним из фундаментальных, по-своему классическим среди них является вопрос о философии и науке, соотношении их методов, характере их взаимного влияния и социальных функциях, их связи с «человеческими» проблемами и т. д. И хотя эта проблематика так или иначе уже затрагивалась в нашей критической литературе, пока нет специальной работы, в которой основные аспекты взаимоотношения науки и философии исследовались бы в связи с состоянием современной западной мысли. Сектор критики современной философии стран Запада Института философии АН СССР выпустил целый ряд трудов, в которых давались обобщенные критические характеристики современной буржуазной философии и ее важнейших проблем («Современный объективный идеализм», «Проблемы войны и мира», «Современный экзистенциализм», «Проблема человека в современной философии» и др.). Уже наметившаяся логика исследуемых тем, стремление выделить наиболее актуальные и идеологически весомые проблемы логично привели к данной работе, которая в какой-то мере восполняет отмеченный выше пробел.

Не может быть сомнения, что речь идет об одном из центральных пунктов философского знания. По меньшей мере с Нового времени такие проблемы находятся в фокусе философских раздумий. Но, пожалуй, именно в наши дни они воспроизводятся в наиболее острой, порой драматической форме. На это справедливо указывал П. В. Копнин. «Видимо, никогда еще в философии,— писал он,— так широко не обсуждалась проблема науки, как в настоящее время. Нет ни одного направления в философии, которое бы не высказывало с большим интересом и, можно сказать, с пристрастием своего отношения к феномену науки, не строило концепции развития науки и ее влияния на судьбы человечества»³.

Пристрастие это было подготовлено всем ходом развития западной философии и культуры.

Наше время принято называть эпохой научно-технической революции. Имеется в виду, что за последние десятилетия наука и техника совершили резкий скачок

³ П. В. Копнин. Марксистско-ленинская теория познания и современная наука. — «Природа», 1971, № 4, стр. 2.

вперед, открыли перед человечеством беспредельные возможности в познании законов окружающего мира и повышении уровня жизни. Едва ли последнее положение нуждается в особых аргументах. Достаточно сказать, что большинство принципиальных научных концепций, а также технических средств и приборов, ставших элементом повседневной жизни современного человека, являются продуктом именно последних десятилетий. При этом дело не ограничивается лишь естественными и техническими науками. Поразительного прогресса добились науки о человеке — психология, физиология, медицина и др. Все более существенную роль в жизни общества играют общественные и поведенческие науки: социология, прогнозистика, социальная психология и т. п. Наука, одним словом, становится решающим компонентом культуры, она оказывает огромное воздействие на все сферы духовной жизни.

Правомерно различить два пути такого влияния. С одной стороны, «воплощенные», «материализованные» достижения науки существенно меняют образ жизни человека. С другой стороны, ее фундаментальные открытия непосредственно влияют на мышление людей, на их понимание и восприятие мира. «Наука,— говорил Роберт Опенгеймер,— изменила условия жизни человека... Научные идеи изменили способ мышления человека о самом себе и о мире»⁴. Не случайно в западной печати нередки высказывания, оценивающие совершающиеся ныне процессы как переломный момент всей человеческой истории.

Результатом указанного процесса является расширение социальной функции науки, очевидное повышение ее авторитета. Безличные констатации — «наука учит», «согласно научным данным» и др.— воспринимаются как ссылки на истину в последней инстанции, а сама наука — как эффективное средство решения сложнейших общественных проблем, как залог будущего процветания и разумного устройства жизни. Такого рода представления характерны как для массового сознания, так и для целого ряда теоретических концепций («революция управляющих», концепция «индустриального общества» и т. д.). Разумеется, было бы неправомерно рас-

смагивать последние как современные модификации просветительских идей: они представляют собой идеологии, «рационализирующие» определенные классовые интересы. Однако форма такой апологетики, как и причины ее влияния, во многом объясняются особенностями социальной роли научного знания в наши дни.

Оптимистическая реакция на научно-технический прогресс оказывается далеко не единодушной. И дело не просто в недостаточном уровне развития науки и техники как таковых, а в социальных последствиях, которые они уже вызывают. Человечество ныне столкнулось с такими альтернативами, которые не имеют прецедентов в прошлом. Своеобразной жековой вехой стал первый взрыв атомной бомбы над Японией. «С этого момента началось осознание того, что быстрый научный прогресс вызывает изменения в любой сфере человеческой жизни. Эти изменения влияют на человеческие ценности; решения теперь, в результате научного прогресса, должны приниматься индивидуумами и правительствами в ситуациях, которые не существовали даже четверть века тому назад»⁵. Но проблема, разумеется, не ограничивается угрозой применения ядерного оружия. Достаточно сослаться на успехи молекулярной биологии и психологии, на достижения фармакологии и химии, наконец, на необратимые экологические процессы, чтобы увидеть всю серьезность проблем, которые ныне встали перед человечеством, и всю катастрофичность возможных последствий.

Факт уродливого, часто губительного хода научно-технического прогресса на Западе получает отражение в многочисленных пессимистических концепциях, в которых техника рисуется в облике некоей своеобразной дьявольской силы, ставящей под угрозу человеческие ценности.

Характерным примером могут служить взгляды Льюиса Мэмфорда и Жака Эллюля. Подобно тому как это было в древнем Египте, пишет Льюис Мэмфорд, в нашем обществе имеется много факторов, которые превращают научные достижения в монументальный абсурд. Но есть то, чего не знала эпоха фараонов,— это «ав-

⁴ Цит. по: С. А. Coulson. Science and Christian Belief. Fontana Books, 1961, p. 15.

⁵ «The New Technology and Human Values». Ed. by John Burke. Calif., 1967, p. 111

томатизация знания». Разветвленная система механизированного производства, безличного потребления, отдыха, продолжает он, выхолащивает личность современного человека, превращает его по сути дела в придаток машины. Человеческие ценности, представления о человеческих целях и идеалах исключаются из человеческого существования: «Пожалуй, наиболее зловещим аспектом всеобщей автоматизации... является тот факт, что эта недо-мерная система мышления требует для своего успешного функционирования также и недо-мерного (underdimensioned) человека»⁶. В таком же духе рисует техническую цивилизацию и Жак Эллюль. «В современных обществах,— пишет он,— человек находится в отношении не к другому человеку, а к технике... Важнейшим обстоятельством является то, что человек, говоря на языке практики, больше не располагает средствами подчинить себе технику. Он не способен изменить ее и даже определить направление ее изменений»⁷. Перед ее развитием он оказывается «голым и незащищенным».

Подобные взгляды ныне высказывают многие социологи, социальные философы, религиозные мыслители, журналисты, писатели (укажем хотя бы на популярность «антиутопий»). Они стали весьма симптоматичными и для массового общественного сознания⁸.

Подобного рода враждебное, настороженное отношение к науке и технике неотвратимо вытекает из специфического для капитализма противоречия между «живым» и «овеществленным» трудом, из способа «включения» человека в общественно-исторический процесс. Они определяют неизбежность «разрыва» между отдельными частями буржуазной культуры и, в частности, взаимную отчужденность научного и гуманитарного знания. Эта противоречивость пронизывает все формы общественного сознания, порождает в каждой из них

⁶ Ibid., p. 88.

⁷ Ibid., p. 378, 379.

⁸ Это наглядно проявилось, например, в связи с выходом книги О. Тоффлера «Шок от будущего» («The Future Shock»), в которой детально описаны состояния массового испуга и неуверенности, вызываемые быстрым научно-техническим прогрессом. Книга не просто стала сенсационным бестселлером, но ее заголовок был принят в качестве термина для обозначения определенного состояния массового сознания.

специфические проблемы и коллизии. Но, пожалуй, наиболее чутко на нее реагирует философия.

Философия исторически сформировалась как теоретическая форма мировоззрения, как метод осмысления, синтезирования наличной культуры, выработки некоего «цельного», гармонического взгляда на мир, человеческую жизнь и познание. Разумеется, в своих итоговых формулировках она всегда зависела от того, как складывалось реальное мировоззрение в данный исторический период, от удельного веса в нем различных духовных продуктов, от их соотносительного общественного престижа и т. д. Однако исследование различных типов жизнедеятельности и их отражения в духовной сфере всегда находилось в центре философских исследований. Начиная с Нового времени, наука (естествознание) служила образцом для конструирования философских систем, и ее крупнейшие представители бились над проблемой, «как сделать философию научной». Разумеется, философские интерпретации науки во многом зависели (хотя это осознавалось не всегда) от господствующего представления о ней, представления, которое складывалось в более широком контексте культуры. И тот факт, что сегодня это отношение выражается в различных, прямо противоположных суждениях, неизбежно ведет к появлению аналогичных «центробежных» тенденций и оценок внутри самого философского знания.

Конечно, и ныне многие влиятельные буржуазные философские концепции стремятся строить философию по образцу точных наук,— о них мы еще будем говорить. Однако в настоящее время эта традиция оспаривается энергичнее, чем когда-либо.

Если обратиться ко второй половине XIX в., когда, собственно, и определялись основные контуры буржуазной философии XX в., то можно обнаружить целую серию интеллектуальных бунтов, атак на прежние рационалистические концепции Трансцендента и Абсолюта, воинственных попыток свести счеты с прежней «метафизикой». В русле этой тенденции возникает целый ряд течений, выступающих с требованием пересмотра прежней философской проблематики и методов ее решения. Достаточно упомянуть школу имманентов, представителей «философии жизни», прагматистов, таких философов, как С. Кьеркегор, Ф. Ницше, А. Бергсон, Н. Бер-

дьяв, Г. Фейхингер и другие, чтобы увидеть, что речь идет не о случайных эпизодах, а о своеобразной, стратегической переориентации западной философии. Раньше, правда, также существовали иррационалистические течения (преимущественно религиозного типа), однако они никогда не играли ведущей роли. Создалась, на первый взгляд, парадоксальная ситуация: по мере очевидного движения и успехов современной науки и заметного повышения ее роли в обществе возникают и пышно разрастаются философские течения, которые декларируют свою враждебность к рационалистическим методам, апеллируют к подсознательным, «экзистенциальным» сферам человеческого опыта.

Каковы причины такого положения, чем вообще определяется отношение западной философии к науке?

Разумеется, несерьезно отделяться чисто морализирующими сентенциями, обвинив иррационалистов в злонамеренной проповеди обскурантизма, в покушении на «свет разума» и т. д. Нужен более широкий взгляд, анализирующий социально-классовые корни появления различных — научных и ненаучных — концепций, механизма производства и функционирования знания в современном обществе, специфики науки и ее образа, возникающего в типичных умонастроениях, и т. д.

Одним словом, сама логика исследования темы, избранной авторами, требует обобщенной характеристики современной буржуазной философии как цельного идеологического явления, во всей совокупности его «реализованных» и «нереализованных» идей и тенденций. Этой задаче посвящен первый раздел книги, в котором специфика современной буржуазной философии выясняется в ходе сопоставления с «классическим» этапом ее развития. Нет необходимости пересказывать здесь суждения авторов. Отметим лишь один принципиальный момент.

Попытки сопоставить «классический» и современный периоды развития буржуазной философии предпринимались неоднократно. Но, как правило, речь шла о сравнении зафиксированного, «выраженного» в соответствующих трудах содержания, на основе чего и формулировались общие суждения. Очевидный недостаток такого подхода заключается в том, что мы имеем дело с материалом, в котором «угасают» обусловившие его со-

циально-идеологические процессы. Создается опасность, что в результате мы можем в лучшем случае получить лишь более или менее исчерпывающее описание различий этих периодов, но не их генетическое объяснение и показ социально-классовых корней «сложившихся» философских доктрин. В данном разделе основное внимание обращено именно на выявление социально-исторической обусловленности различных форм философского идеализма. Рассматривая классическую и современную буржуазную философию как состояния философского знания, соответствующие двум фазам в развитии самого капиталистического общества — «свободного» (домонополистического) и современного (государственно-монополистического), авторы основывают свой анализ на прослеживании изменений в социальной структуре духовного производства, роли знания и индивидуальной сознательности, отличающих эти две эпохи. Мы обращаем внимание на это потому, что такой подход, детально разработанный и широко примененный в последнее десятилетие, фиксирует серьезное достижение нашей критической мысли.

Напомним ситуацию, в которой ощутили себя специалисты, столкнувшись с таким своеобразным философским течением, как экзистенциализм.

Давно оправдавшие себя методы критики утрачивали, казалось, свою силу, как только речь заходила о «философии существования». Привычный пересказ ее содержания мало что давал для серьезного анализа. Разумеется, можно было с полным правом констатировать, что узловые категории этого течения — «экзистенция», «коммуникация», «страх», «неподлинное бытие» и т. п. — не выдерживают строго научных критериев. Но едва ли это задевало доктрину, которая декларирует свою принципиальную подозрительность к научным способам решения философских проблем, противопоставляя им особое, вненаучное познание. А вместе с тем едва ли у кого возникало сомнение, что речь шла о философской концепции; это удостоверялось и тем фактом, что истоки подобных идей можно было проследить во многих философских системах прошлого.

Возникла странная ситуация: при всей, казалось бы, очевидной уязвимости экзистенциализма для научной, рационалистической критики постоянно выявлялись са-

мые непосредственные, «интимные» связи этой философии с общим духовным климатом современной эпохи, за экзистенциалистскими идеями угадывались какие-то глубокие и для современности симптоматические сдвиги в новейшей культуре, массовом самочувствии и самоощущении буржуазного общества. Оставалось признать, что влияние экзистенциализма тем и обусловлено, что его содержание формируется иным путем, чем научное содержание, и следовательно, выдвигалась задача выявления того типа жизнедеятельности, над которым «надстраивались» и обретали философскую плоть экзистенциалистские построения.

С таким подходом (его обычно называли «социологическим») связаны наши наиболее серьезные достижения в критическом анализе экзистенциализма и целого ряда идеологических явлений Запада. Однако его применение еще острее выявляло сложные проблемы, связанные с точным пониманием и критикой современной буржуазной философии.

Во-первых, ряд советских философов справедливо предостерегал против абсолютизации метода, рассматривающего философское знание как «концептуализацию» исторически-конкретных переживаний, как систематизацию специфического опыта сознания. Такой метод, говорили они, разрывает историю философии на отдельные периоды, преувеличивает их специфику, далеко не в полной мере учитывая тот факт, что философия имеет свои сквозные, традиционные проблемы, отражающие какие-то более фундаментальные основы человеческого существования. В этом случае существенные особенности кардинальных «метафизических», «онтологических» проблем оказывались, как правило, вне поля зрения исследователя.

Во-вторых, в современной буржуазной философии существуют направления, которые в определенном смысле противоположны экзистенциализму. Речь, например, идет о различных вариантах неопозитивистской (аналитической) философии, которая ориентируется на научный стиль мышления и данные конкретных наук. Невозможно понять и оценить ее содержание, игнорируя современное состояние специальных научных дисциплин. Метод «выведения» имеет здесь лишь подчиненное значение.

Нетрудно увидеть причины возникновения подобных сомнений.

Даже в том случае, когда мы имеем дело с религией, невозможно прямое, «автоматическое» выведение существующих концепций из стихийно складывающегося опыта массового сознания. Они оформляются в традиционных категориях религиозного мышления, истоки которых шире, чем тот или иной конкретный исторический период. С более сложными закономерностями приходится сталкиваться, когда мы обращаемся к философии, которая опирается на более широкий и разнообразный круг форм духовной культуры. Поэтому настоящим встал вопрос о границе между тем или иным состоянием сознания и его философским воплощением, о способе, каким философское знание ассимилирует характерные культурно-идеологические образования эпохи, о самой процедуре формирования именно философского знания.

Одним словом, интересующая нас проблема соотношения философии и науки упирается в понимание, казалось бы, давно выясненной специфики философского знания, в исследование места философии среди других форм человеческого сознания. Именно этой логике следуют авторы данного труда: выяснение соотношения философии и науки постоянно ориентировано на выявление и уточнение предмета философии, места философии в системе культуры. Эта проблематика специально рассматривается во втором разделе книги.

Здесь, правда, следует сделать одну существенную оговорку.

Авторов данного труда эта проблема интересует в специфической историко-философской форме: какова история взаимоотношения философии и науки в буржуазной философии, каков механизм, лежащий в основе смены представлений о предмете философии, каковы пафос буржуазной философии, ее социальная функция, отношение к различным элементам духовной культуры и т. д.

Более конкретно эту проблематику можно сформулировать, используя идеи Маркса о различных способах освоения действительности. Мы имеем в виду различие между «теоретическим» (наука) и «практически-духовными» (мораль, религия, искусство) способами. Научное воспроизведение, отмечал Маркс, есть «продукт

мыслящей головы, которая осваивает для себя мир единственно возможным для нее способом, — способом, отличающимся от художественного, религиозного, практического-духовного освоения этого мира»⁹.

Уже в Новое время сложилось четкое представление об особенностях научного знания, на которое и ориентировалась классическая рационалистическая философия. Одной из этих особенностей является требование рассматривать объект познания в его объективных, независимых от исследователя свойствах. Полученный результат должен быть очищен от субъективных характеристик, от индивидуальных и коллективных «идолов», содержать безличные, доступные универсальному использованию положения, проверяемые и подтверждаемые практикой. Такой идеал научного знания без особых изменений сохранился до настоящего времени.

Но имеются и другие характеристики общественно-исторического процесса. Известно, что история складывалась из сознательной, целеполагающей деятельности индивидов, так или иначе переживающих, «чувствующих» окружающую обстановку, формулирующих свой идеал, следующих определенным мотивам, и т. д. В результате осуществляется психологическая, ценностная, эмоциональная ориентация человека, которая служит средством подключения «внутреннего» мира людей к общественно санкционированному идеологическим образованиям. Вместе с тем — это способ ориентации целых социальных групп, выработка общественно целесообразных и общественно признанных идеалов (например, ответ на вопрос о «смысле человеческого существования», «цели истории» и т. д.). Такую функцию в обществе осуществляют мораль, искусство, религия, обыденное сознание.

Их содержание формируется иным путем, чем в научно-теоретическом знании. Это не фиксация «внешних» по отношению к человеку процессов, а так или иначе рационализируемые переживания, чувства, эмоции, идеалы, концептуализируемое непосредственное отношение людей к социальной реальности. Последняя запечатлевается в том виде, как она выступает для человека в его практических действиях и переживаниях. Посколь-

ку эти духовные образования воплощают условия жизни людей, различные на каждой ступени общественного развития, то и процесс их исторического становления приобретает своеобразный вид. Здесь нет прямой, векторной линии развития, отдельные этапы специфичны и не поддаются прямому сопоставлению. Какова же в этом плане специфика философии? Ответ далеко не однозначен.

С одной стороны, философия непрерывно обогащается за счет вновь выявленных закономерностей, уточняет и углубляет свои характеристики. Однако это приращение знаний отнюдь не объясняет до конца процесс развития философии и социальные мотивы появления новых концепций. Единая философская линия постоянно как бы расслаивается, новые доктрины не обязательно возникают в стержневом, накопительном русле; крупный философ обычно начинает не просто с отрицания прежних решений, но и с попыток переформулировать сами проблемы, подлежащие решению. История философии складывается из непрерывных интеллектуальных бунтов, «размежеваний», «вызовов» сложившимся традициям. Вместе с тем, повторяем, существует некоторая «сквозная», цельная специфически философская проблематика, которая позволяет без особых сомнений причислить того или иного мыслителя к философскому цеху.

Аналогичные проблемы встают, если мы возьмем буржуазную философию в синхроническом срезе. Она существует как совокупность различных течений, школ, и это состояние является естественной формой ее исторического развития и функционирования. При этом нельзя сказать, чтобы взаимная полемика приводила к сглаживанию существующих разногласий. Такого рода явления возможны лишь в том случае, если в содержание философии включены не только характеристики объективных закономерностей, но и какие-то стороны субъективности, изменчивого социального бытия и его отражения в духовной культуре и обыденном сознании.

Суть дела заключается в том, что предметом философии являются не отдельные стороны человеческой деятельности и их специфическое отражение в духовной культуре, а человеческое существование в целом, во всем многообразии его проявлений. Философия выступает как теория мировоззрения, как исследование спе-

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 46, ч. 1, стр. 38.

цифически теоретическими средствами отдельных типов жизнедеятельности и отражающих их духовных образований, их роли в формировании этого мировоззрения. Она, таким образом, исходит не только из науки, а является обобщенным теоретическим выражением и иных форм духовной культуры — морального, эстетического, жизненно-практического (обыденного, поскольку оно также включает общемировоззренческий элемент) сознания; она выявляет оптимальные, «конечные», «предельные» предпосылки познания и сознательной деятельности людей.

Сказанное выше позволяет выделить два возможных аспекта в исследовании специфики современного философского знания. С одной стороны, это проблема взаимоотношения философии и науки, с другой — философии и различных способов практически-духовного освоения мира, «ценностного» сознания. И хотя эти два аспекта тесно связаны между собой, они достаточно самостоятельны и могут исследоваться отдельно.

Данный труд посвящен первой проблеме¹⁰, а поэтому основное внимание в нем уделяется тому, как осуществляется «синтез» современной философии и науки, как философское знание «осваивает» научный метод, каков образ науки, который господствует в нем, и т. д.

Мы уже говорили о расширении функции науки в современном обществе, о вызываемых ее прогрессом социальных последствиях, порождающих разноречивое отношение к научному знанию. К этому следует добавить еще некоторые характеристики. Маркс указывал на специфически буржуазное представление о науке как преимущественно технико-инструментальной, практически-утилитарной силе. Капитализм, писал он, «создает систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности; даже наука, точно так же как и все физические и духовные свойства человека, выступает лишь в качестве носителя этой системы всеобщей полезности, и нет ничего такого, что вне этого круга общественного производства и обмена

¹⁰ В настоящее время сектор критики современной буржуазной философии стран Запада Института философии АН СССР готовит коллективный труд, разбирающий проблему взаимоотношения современного философского и гуманитарного знания.

выступало бы как нечто *само по себе более высокое*, как правомерное само по себе»¹¹.

В настоящее время утилитарная, прагматистская направленность науки в условиях капиталистического общества становится все более явной. Существенно меняются ее внутренняя организация, способ связи с обществом, характер разделения труда. Возникает то, что называется «большой наукой»: громадные объединения научных работников, деятельности которых аналогична деятельности крупных корпораций. Результаты научных исследований, а тем более социальные последствия их применения оказываются вне контроля ученых; всякого рода гуманитарные, моральные критерии, понятие «смысла» деятельности, одухотворенность просветительским пафосом все более исключаются из процесса производства научного знания¹².

С другой стороны, никогда еще наука так не нуждалась в разработке общих проблем методологии и логики, в философском анализе методов и результатов научного познания, как в настоящее время. Возникают особые междисциплинарные области науки, решающие широкий круг логических и методологических проблем: математическая логика, семиотика, общая теория систем, теория информации, структурализм и т. д. Все это остро ставит вопросы о соотношении философской и внутринаучной методологии познания, о месте философии, с одной стороны, в условиях специализации и дифференциации научных знаний, а с другой — в условиях возникновения своеобразных метанаучных дисциплин. В самом деле, не берут ли последние целиком на себя ту функцию критического анализа науки, которую традиционно осуществляла философия, и не устраняется ли тем самым ее право на существование?

Повторяем, авторы данной книги анализируют те решения, которые данные проблемы получают в современной западной философии. Поэтому они, естественно, обра-

¹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 46, ч. 1, стр. 386—387.

¹² «Изобретение атомной бомбы лишь показало общественности то, что давно уже было известно многим промышленникам, а именно, что ученые ныне превратились в изобретателей... Переход был полным; об ученом уже не думали как о человеке в башне из слоновой кости, постепенно раскрывающем секреты природы для собственного духовного удовлетворения» (В. Сопант. *Modern Science and Modern Man*. N. Y., 1960, p. 10).

щаются к различным эмпирическим, позитивистским направлениям, где эти проблемы выдвинуты на первый план.

Как известно, основная идея неопозитивистов состоит в том, что философия должна сосредоточить свои усилия на обслуживании науки. В этом направлении неопозитивисты — а многие из них были крупными специалистами в конкретных науках — проделали огромную работу по уточнению, описанию, систематизации методологии и логики научного исследования, дали много ценных результатов в прикладных дисциплинах. Но если рассматривать неопозитивизм во всем объеме выдвинутых им претензий (прежде всего претензий на радикальную реконструкцию в философии), то следует признать, что они завершились неудачей.

Дело в том, что сторонники неопозитивизма не просто развили некоторые интерпретации человеческого познания и расширили сферу применения методологии точных наук, — свои концепции они выдвинули как отрицание прежней философской проблематики, претендуя на создание «подлинно научной философии», способной не только ставить, но и решать конкретные, важные для прогресса научного знания вопросы.

Эволюция неопозитивизма показала как иллюзорность попыток его создателей избежать «метафизики» и ценностных подходов, так и чрезвычайную недостаточность, узость их концепций, взятых в качестве заместителей прежней философии.

Во-первых, оказалось, что программа очищения философии от «псевдопроблем» непременно предполагает определенные «метафизические» предпосылки и истолкования (обещание исследования о природе знания, сути теории, мотивах исследования и т. д.), без которых предлагаемые интерпретации теряют свою однозначность. Общие регулятивы человеческого познания невозможно разработать, элиминируя специфически философские проблемы: соотношение научных утверждений с объективной реальностью, рассмотрение их как момента в отношениях между субъектом и объектом и т. д. Просчеты неопозитивистской программы объясняются феноменалистической ориентацией, отказом рассматривать научное знание как сторону многообразной теоретической и практической деятельности человека, игнорированием роли социаль-

ных факторов, определяющих структуру человеческого действия и познания. В этом отношении судьба неопозитивизма оказалась весьма поучительной для понимания истинной роли философского анализа в развитии наук.

Во-вторых, философия, сведенная к логическому анализу языка, никак не могла взять на себя те функции, которые традиционно осуществляло философское знание. Вообще говоря, мы можем рассматривать неопозитивизм как определенную идеологическую программу, как концепцию, которая (хотя и в негативном плане) предлагает определенную интерпретацию человеческих проблем, различных форм человеческой жизнедеятельности и форм их духовного отражения. Неопозитивистскую философию можно рассматривать как попытку поставить преграду ненаучному, мифологическому сознанию, различного рода псевдорационалистическим доктринам, опасность которых в полной мере выявилась в наше время. Но критика такого рода сознания со стороны науки мыслилась лишь как негативная процедура и не предполагала создания «позитивного» философского мировоззрения. Дело ограничивалось доказательством того, что идеология не должна вмешиваться в деятельность науки. В своей же собственной сфере идеология может оставаться сколь угодно иррациональной, алогичной, мифологической. Что же касается философии, то она, по мысли неопозитивистов, и не претендует на мировоззренческую функцию в областях, выходящих за рамки научного анализа. В результате очищение философии от ценностей неизбежно обернулось идеологической инфантильностью перед антинаучными доктринами. Постепенно выяснилось, что знание, соответствующее неопозитивистским критериям, игнорирует традиционные философские и нравственно-гуманистические проблемы, которые ставятся особо остро в условиях научно-технической революции.

Речь идет о противоречивом восприятии развития современной науки и техники, о котором мы уже говорили. Наряду с мироощущением «технического», «организационного» человека, уверенного в том, что все мировые загадки подвластны техническому разуму, и презрительно относящегося ко всякого рода «романтичес-

ким», «беллетристическим» рассуждениям, возникают концепции социального пессимизма, неверие в то, что на основе науки возможно решить злободневные проблемы общества. При этом мышление буржуазного индивида, не улавливающее социальной обусловленности того или иного применения науки, видит выход в «дополнении» научного прогресса элементами религиозного, нравственного сознания. Будучи убежденным, что невозможно отладить ход научно-технического прогресса на основе узкоспециальных дисциплин и «точного» научного знания, он видит выход в создании системы внеучных — этических, гуманитарных, религиозных — регуляторов научного прогресса. Тем самым возникает потребность в теоретическом анализе подобных идеологических образований — а это традиционная функция именно философии. Получается так, что независимо от меры убедительности, с которой неопозитивисты удостоверяют псевдонаучный характер «метафизических» и этических проблем, последние постоянно выдвигаются социальной практикой и требуют соответственного выражения и обсуждения.

В соответствии с исторически сложившимся разделением предмета и функций между различными типами общественного сознания, буржуазная философия решает свои специфические проблемы, которые постоянно воспроизводятся общественной практикой. В неспособности дать удовлетворительное, непротиворечивое решение этих проблем и проявляется кризис современной буржуазной философии. На его фоне еще яснее выступает значение диалектико-материалистической концепции, которая органически связана с достижениями современной науки и дает теоретическое объяснение механизму возникновения и функционирования в обществе различных типов человеческого знания. И хотя на протяжении всей книги авторы стремились показать ее значение для решения актуальных проблем, редколлегия сочла целесообразным заключить данный труд разделом, где специально рассматривается вопрос о предмете и принципиальных чертах марксистской философии и ее соотношении с частными науками.

Таковы общий замысел и логика данного труда.

В нем участвуют авторы, часто выступающие в печати по данным проблемам и много сделавшие для их

серьезного научного обсуждения. Вместе с тем — и читатель без труда заметит это — между ними существуют определенные различия в интерпретации конкретных вопросов, в тех или иных акцентах, в способе выражения. Редколлегия не стремилась добиваться устранения этих различий. В конце концов, речь идет о проблеме, по которой пока не достигнуто единодушного решения, и выявление возможных точек зрения само по себе имеет научную ценность. Важно только, чтобы наиболее существенные аспекты данной темы были выделены и получили последовательно диалектико-материалистическую интерпретацию.

Книга подготовлена к печати в секторе критики современной буржуазной философии стран Запада Института философии АН СССР. Научно-вспомогательная работа проведена А. Б. Зыковой и И. С. Вдовиной.

Л. Н. Митрохин

М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев,
В. С. Швырев

Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии

Современная буржуазная философия представляет собой сложное, запутанное, противоречивое духовное образование. Составляющие ее течения глубоко разнородны; в одних случаях они выглядят принципиально несопоставимыми, в других — откровенно враждебными друг другу. И вместе с тем эта философия внутренне едина — едина не только как идеологическое явление в собственном смысле слова, не только на уровне политико-социологических рассуждений. Это единство проявляет себя также и в стиле анализа, и в способе постановки проблем, в общей культуре мышления.

В марксистской литературе уже неоднократно обращалось внимание на скрытое, как бы бессознательно установившееся «сродство» таких полемически заостренных друг против друга направлений, как, скажем, экзистенциализм и неопозитивизм, феноменология и психоанализ. Чтобы выявить тайну этого «сродства», найти общий знаменатель для многообразных явлений, охватываемых понятием «современная буржуазная философия», недостаточно сопоставления отдельных ее течений, взятых, так сказать, в «горизонтальном», временном срезе. Необходимо еще подойти к делу генетически, причем выбрать в качестве объекта анализа не просто сознательно осуществившиеся перестройки философского знания и историю этого знания как такового, а изменения условий и механизмов его производства, *лишь проявляющихся в истории философии*, но непосредственно принадлежащих истории самого общества.

Попытаемся сформулировать эти требования.

1. Для обнаружения скрытого внутреннего единства разнородных течений, составляющих современную буржуазную философию, важно соотнести ее с каким-то иным исторически очерченным целым, причем таким, с которым она на деле генетически связана.

На существование такого целого и внутреннюю зависимость от него указывает сама современная западная мысль, хотя и весьма парадоксальным образом. Почти каждый крупный представитель буржуазной философии XX столетия специально фиксирует свое критико-полемическое отношение к буржуазной философской культуре классического периода. Демонстративный отказ от философской классики при сохранении скрытой внутренней зависимости от нее (явление, достаточно хорошо известное из анализа модернистских движений в любой сфере культуры) — таково, на наш взгляд, исходное отношение, позволяющее понять, в чем состоит историческая, «смысло-временная» целостность современной буржуазной философии.

В настоящей статье будет поэтому предпринята попытка выделить и охарактеризовать две эпохи, две «духовные формации» в развитии западной мысли: классическую и современную буржуазную философию.

Сразу же следует оговориться, что эти понятия употребляются нами в значении типологических характеристик, а не родовидовых определений.

Под «классической буржуазной философией» мы понимаем известную общую ориентацию и «идейную стилистику» мышления, характерную для XVII—XIX столетий¹, но реализовавшуюся лишь как суммарная тенденция, лишь через «неосуществление» в каждом отдельном конкретном случае, в каждом «примере». Разумеется, этот период характеризовался острой борьбой материалистических и идеалистических концепций, которая систематически исследовалась в марксистской историко-философской науке. В русле нашей темы важно подчеркнуть и другой аспект: в каком-то смысле и материализм и идеализм классической эпохи обладают чертами некой духовной формации, резко отличающимися их от современной буржуазной философии. Совокупность идей

¹ До Гегеля, Фейербаха и Конта включительно.

и представлений, установок и мысленных навыков, обработанных послевозрожденческой философской культурой, действительно, представляла собой целостность, смысловое единство. Они реализовались («находили выражение») в сенсуализме Локка — так же, как и в рационализме Лейбница, в системе Гегеля — так же, как и в столь не похожей на гегелевскую — системе Конта. Однако ни один философ — ни Локк, ни Лейбниц, ни Гегель, ни Конт — не может быть признан единственным, «полномочным представителем», воплощением и персонализацией этой философской культуры. Каждый из философов-классиков страдал хотя бы частичной «неклассичностью» взглядов, не говоря уже о том, что и в XVII, и в XVIII, и особенно в первой половине XIX в. существовали мыслители, явно выпадавшие из рамок классической духовной формации: достаточно вспомнить таких современников Гегеля, как Шопенгауэр и Кьеркегор или (правда, на другом полюсе) Фурье.

Те же оговорки необходимо сделать и в отношении современной буржуазной философии, являющейся по своему замыслу попыткой преодоления классических структур философского мышления. Тенденция «оспаривания классики» в равной степени характерна и для неопозитивизма, объявляющего традиционную философию набором псевдопроблем, и для «новых метафизик», «новых онтологий» феноменологического и экзистенциалистского толка, представители которых обвиняют классику в узкогносеологической ориентации. Характерна эта тенденция и для философии «анализа», и философии «жизни», и для представителей нового натурализма, и для течений, рассматривающих философию в качестве единственно последовательной «науки о духе». Вместе с тем ни одно из этих направлений не доводит критических расчетов с классической философией до конца.

Общее отношение между классической и современной буржуазной философией оказывается достаточно сложным и причудливым. Взятое в самом абстрактном виде, оно может быть охарактеризовано как «взаимораскрытие» или «взаимопрояснение».

Главной претензией классической философии была претензия на систематическую целостность, завершенность, монистичность, покоящаяся на глубоком чувстве

естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармоний и порядков (доступных рациональному постижению). Современная буржуазная философия является объективным обнаружением той весьма дорогой, а теперь невозможной «цены», которую приходилось платить за реализацию этой претензии. Ныне существующие философские направления при ближайшем рассмотрении оказываются не чем иным, как последовательным и откровенным разворачиванием внутренних неувязок, содержательных противоречий классического мышления, которых оно могло избежать лишь путем значительных огрублений и упрощений, путем весьма жестких абсолютизаций и умолчаний. Они, если можно так выразиться, срывают с буржуазной философской классики маску «классичности», как бы «выговаривая» своим содержанием те недоговоренности и упрятанные рационализации, которые были условием и внутренней опорой достижения этой классичности и цельности в прошлом.

Главными претензиями современной буржуазной философии являются преодоление мыслительной культуры, сложившейся в Европе в течение трех последних столетий, и создание «новой философии», соответствующей современной эпохе. Однако, взгляд на нее с точки зрения классического философского наследия обнаруживает, что современная буржуазная философия находится в плену у этой культуры, что под видом новаций она сплошь и рядом преподносит сложные инверсии классических способов мышления. Объективно проанализированная классика срывает с современной буржуазной философии маску новаторства, выявляет кажущийся, иллюзорный характер самой ее «современности».

Современная буржуазная философия, по сути дела, представляет собой результат «переноса» классических навыков мышления в совершенно новую эпоху, с ее еще не известными XVII—XIX вв. социальными и научными проблемами. Острое и драматичное ощущение этих проблем (умение зафиксировать их именно в качестве ощущаемых, переживаемых) находится в очевидном противоречии с традиционным теоретико-понятийным аппаратом, который используется современной буржуазной философией, с применяемыми ею средствами рациональной концептуализации мировоззренческих переживаний,

общезначимого выражения интуитивно осуществленных смысловых различий и т. д.

Перед нами философия, уже не классическая по своей восприимчивости, рефлексивности, технике интерпретации, настороженности в отношении спекулятивного характера одних теоретических построений и «некритического позитивизма» других, и вместе с тем глубоко традиционная по доступным для нее формам системно-категориального мышления (и соответственно — по способу понимания самой познавательной активности мыслящего субъекта).

Отношение между «классической» и «современной» буржуазной философией принципиально отличается от отношения, существующего, например, между «классической» и «неклассической» физикой. И в том, и в другом случае налицо проблемные сдвиги, обусловленные изменениями в сфере практики, в реальных отношениях человека с внешним миром. Но в философии, как она развивалась на Западе, не произошло соответствующего сдвига в способе рационального понимания новых проблем, не появилось новой системы мыслительных навыков, аналогичной той, которая была разработана, скажем, при создании теории относительности или квантовой механики. Там, где современная буржуазная философия еще вообще не отреклась от рационалистической традиции, ее рационализм остался старым, «классическим», лишь разбавленным водой чисто вербальных реверсий.

Почему это случилось? Чем объяснить подобную двойственность, амбивалентность в развитии буржуазного философского мышления? Где кроется причина принципиальной непоследовательности всех новейших попыток преодолеть классику, критически расщелкаться с ней?

2. Конечной причиной рассматриваемых нами перестроек буржуазного философского мышления являются изменения в структуре социальной организации. Важно, однако, в полной мере учесть сложный характер этой детерминации и с самого начала отказаться от попытки рассматривать общие изменения в культуре философского мышления как простой «идеологический рефлекс» хозяйственной, классово-социальной, политико-организационной и т. д. истории капитализма. Чтобы

избежать вульгарно-социологического сведения первого ко второму, нужно найти какое-то опосредствующее звено между процессом социально-экономических изменений, фиксируемых как *изменения общественного бытия*, и философским развитием, закономерно анализируемым в терминах *изменения знания и сознания*. Это звено действительно существует, и попытки выделить его в качестве особого объекта социологического анализа неоднократно предпринимались в марксистской литературе. Речь идет о социальной структуре духовного производства, а в более широком смысле — о роли знания и индивидуальной сознательности вообще в объективных общественных отношениях известной исторической эпохи.

Структура духовного производства обнаруживает себя (и соответственно может быть зафиксирована и подвергнута анализу) двояким образом: с одной стороны, в качестве особых социальных образований и отношений (типичные для данного общества формы разделения, обновления умственного и физического труда, экономическое положение и социальный статус интеллигенции, институты, в которых организуется духовная деятельность, формы трансляции знания и культуры в обществе и т. д.); с другой стороны, в качестве особой *организации субъективности* самого агента духовного производства. Речь идет о переживании индивидом, осуществляющим духовную деятельность, своего объективного социального положения, своей «роли мыслящего» — переживании, которое отливается не просто в те или иные «настроения», «душевные состояния», а в предельно формальные и абстрактные представления об отношениях между сознанием и самосознанием, мышлением и субъектом мысли, поступком и реализующимся в нем намерением и т. д. Представление это кристаллизуется с помощью философских категорий, разработанность которых является уже результатом развития философии как *особой формы знания* (развития, которое может осуществляться и осуществляется совершенно безотносительно к любым задачам индивидуального самовыражения).

Вместе с тем абстрактное представление, в которое отливается самоощущение индивида, осуществляющего духовную деятельность при данных исторических объективных условиях и обстоятельствах, не просто «форм-

лено» в языке философских категорий. Оно само активно воздействует на этот язык, вызывает в нем сложные модификации и преобразования, известным образом ориентирует возможности философии как познавательной деятельности. Люди, занятые разработкой философии в профессионально-научном ее значении, вынуждены считаться с данным представлением как общекультурным достоянием. В итоге оказывается, что категориально оформленное самоощущение мыслящего индивида, живущего в известную историческую эпоху, довлеет над конкретными, живыми людьми, занятыми исследованием и другими формами творческой, духовной деятельности, в качестве заранее отработанного «схематизма сознания», архетипа, априорного правила переживания мыслителем своей собственной субъективности.

Этот «схематизм сознания» подвержен, конечно, историческим изменениям, однако последние осуществляются как бы за спиной непосредственных агентов духовной деятельности, помимо их воли, естественноисторическим образом — в зависимости от тех преобразований, которые претерпевают общество, а вследствие этого и социальная структура духовного производства.

Именно естественноисторическую эволюцию общего «схематизма сознания», определенным образом зафиксированную в материале историко-философского развития, мы и попытаемся поставить в центр внимания при рассмотрении сложных генетических зависимостей между классической и современной буржуазной философией. Особенности этой эволюции и являются, на наш взгляд, главной причиной двойственности, амбивалентности современного философского мышления, отличающегося, с одной стороны, высокой степенью восприимчивости к новым, нетрадиционным проблемам, а с другой — очевидным недоразвитием рационального аппарата, с помощью которого данные проблемы действительно могли бы быть освоены и переведены «на язык мышления». Ниже мы постараемся показать, что недоразвитие это обуславливается как раз задержками и искажениями в естественно протекающих изменениях общего «схематизма сознания», архаичными представлениями агента современного духовного производства о своем общественном положении и интеллектуальной

миссии, противоречиями, в которые он впадает при попытках самоидентификации.

Мы хотели бы одновременно зафиксировать и «социально-объективные» и «субъективные» характеристики этого развития, рассмотреть его выражения в истории общества и в истории философской мысли как разные измерения единого в своей основе процесса. Это заставляет нас временами строить усложненные модели и образы, прибегать к терминам и категориям, не вполне устоявшимся в нашей литературе.

Именно анализ изменения основных формализмов философской деятельности как естественноисторического (в сознании, но независимо от сознания протекающего) процесса, выделение структуры духовного производства в качестве посредующего звена между историей мышления и историей общества позволяют, на наш взгляд, достаточно определенно поставить различие между классической и современной буржуазной философией в соответствие с различием, существующим между обществом эпохи классического капитализма «свободной конкуренции» и обществом эпохи современного государственно-монополистического капитализма. Этим последним различием мы и будем руководствоваться в анализе, выделяя на первый план соответствующие изменения реального функционирования духовного производства в современном обществе, изменение способа выполнения в нем интеллектуального труда и положения интеллигенции. Такой подход делает марксистскую критику современной идеалистической философии разделом материалистической теории закономерностей духовных образований, позволяет пролить дополнительный свет на специфику философского знания, его отличие от конкретно-научного знания и на их взаимоотношение.

Классическая философия

Буржуазная философия классического периода представляла собой удивительно цельное образование: во всех своих проявлениях она как бы пронизана одним умонастроением и пафосом. «Мыслительное пространство», общее поле проблем, внутри которого развертывались основные мировоззренческие столкновения, борь-

ба материализма с идеализмом, сложные взаимоотношения науки и философии, было в высшей степени связным, гомогенным, типологически устойчивым. Оно оказалось объединено вокруг одного: классика XVII—XIX вв. глубоко и целостно выразила, проанатомировала и всесторонне провела позицию индивида, *самосознательно* ориентирующегося в мире, или, еще точнее, утвердила автономную индивидуальную человеческую сознательность (рациональность, целесообразность) в качестве неперемного атрибутивного прообраза, модели организации как индивидуального процесса жизни, так и общественного устройства и миропорядка. В этом основная внутренняя идейная форма всей классической философии. В этом же источник ее непреходящего значения и влияния.

Важно отметить, однако, что в самих основаниях классической буржуазной философии заключался некоторый парадокс, скрывалось противоречие, которое позднее, в конце XIX — начале XX в., в эпоху острых общественных катаклизмов, выплеснулось наружу в кризисных формах. Этот кризис некогда цельного философского сознания (распад единого проблемного поля и характерологически устойчивого формализма мышления, деструкция самого языка, на котором говорили философы и с помощью которого они в течение долгого времени без труда добивались взаимопонимания) обнаружил, что многое в содержании классических философских построений и в самой их связности и цельности было продуктом вторичной идеологической рационализации переживаний и самоощущений, которые порождались и оправдывались вполне конкретной, исторически преходящей ситуацией, но вовсе не были такими невинно «естественными» и «здоровыми», каким представляется итоговое теоретическое «мыслительное пространство» классики.

Сами социально-исторические отношения, прямые или косвенные ссылки на самоочевидность которых поддерживали величественное здание классической философии, тоже, как выяснилось, не обладали качествами естественности, онтологической неопределимости (более того, многие из этих отношений с тех пор просто исчезли). Последствия данного факта для европейской духовной культуры, оказавшейся в XX в. в совершенно

новой ситуации, но так и не порвавшей с буржуазными предрассудками и традициями, неисчислимы.

Все это требует, чтобы выше очерченная основная внутренняя идейная форма классической философии была выделена в качестве самостоятельного объекта рассмотрения и подробно проанализирована.

Классическое Просвещение и рационализм воспроизводили объективный мир прежде всего в терминах деятельности (еще точнее — в формах некоторого деятельного бытия, которое проявляет, «ведет себя» аналогично тому, что самосознательно создается человеком на рациональных основаниях, наглядно и непрерывно связывающих цель и средство, результат и действие, реализацию и замысел)². Для них не существовало чисто натуральных данностей, неизвестно откуда взявшихся и принимаемых просто по освященной традиции или коллективно-прагматистскими представлениями, — во всех подобного рода случаях (даны ли они через примитивные мифологии, космологические конструкции, религии откровения и провидения или же магические и алхимические рецепты) речь могла идти лишь о натуральной видимости явлений и отношений, с которых мысль должна была срывать эту маску. Любую данность они пытались разгадать, растворяя ее в живой деятельности и воссоздавая затем в терминах внутренних связей возникновения и механизма проявления, сопоставимых с терминами восприятия человеком своей собственной рациональной активности, элиминируя всякие иные, подобным путем не прослеживаемые связи и зависимости. И такое проведение через деятельность было для них критерием любого постижения предметов³.

² Деятельность при этом фиксируется и понимается через сознание, т. е. ровно в той мере и в том виде, в каком она выступает в созерцательных данностях сознания, являющихся планом и мотивом самой деятельности, ее продуктов; это отождествление деятельности и сознания есть одно из «базовых мысленных уравниваний» всего классического философствования — в том числе и домарковского материализма. Узость такого приравнения проявилась — разрушительным для теории образом — лишь в последующем, постклассическом развитии философии конца XIX и XX в.

³ Заметим, кстати, что дело здесь не только в определенном идеале познания, но и в выполнении познанием, как оно практиковалось, определенных социально-критических и просветительных задач. На это четко указывал К. Маркс, анализируя социальную и экономическую мысль данной эпохи.

Например, в классической политэкономии анализ «национального богатства» осуществлялся в терминах труда, в классической философии знание анализировалось прежде всего в терминах познания как отношения между субъектом и объектом, т. е. и в том и в другом случае предмет исследования осмысливался в терминах какого-то сознательного и субъектом контролируемого деятельного отношения к объекту (или продукту). Всеобщие же формы самой действительности фиксировались как проступающие в этой деятельности. Мир представлялся в качестве хотя и несоизмеримой по масштабу с самим человеком, но вместе с тем соразмерной его мысленным действиям рациональной конструкции, в качестве объективного целого, самоупорядоченного, самовоспроизводящегося и законосообразного.

Основное представление классики — представление, с которого, как показал уже опыт античности, вообще начинаются философия и наука, — это идея внеличного естественного порядка, бесконечной причинной цепи, пронизывающей все бытие, трансцендентной по отношению к человеку, но рационально постижимой. Это образ мира «как есть», независимого от человека и человечества, живущего своей естественной жизнью. Но связь всего того, что об этом мире можно рационально сказать, с человеческой деятельностью и организацией (напомним, что она фиксируется через уравнение с сознанием) сохраняется и здесь. Более того, эта деятельность выступает в качестве модели, воспроизводясь на уровне которой события и связи в мире могут получать рациональную и объективную формулировку, поскольку их наблюдение и восприятие в любом месте и в любое время может быть сопоставлено с образованиями сознания, операциональное правило которых известно и может быть задано и которые, следовательно, могут контролироваться воспроизводиться субъектами. Космическая организация, мировой порядок не мыслились в качестве чего-то антитетичного по отношению к всеобщим формам человеческой деятельности. Напротив, предпологалась своего рода изначальная тайная соотнесенность космического порядка с этими всеобщими формами.

Уже начиная с Возрождения для пояснения пости-

жимого строения предметов природы пользуются чаще всего образом «артефакта» — искусственного произведения рук и ума человека. Его продуктивное действие берется в качестве модели для понимания действия природы, а ее порождения уподобляются продукту «искусства». Гассенди, например, прямо утверждал, что природные вещи исследуются нами так же, как вещи, творцами которых мы являемся. Более того, широкое пространство получила идея, согласно которой мир продуктов человеческих рук и ума по сути дела есть единственный познаваемый мир, что до конца постижимым для нас может быть лишь то, что мы сами делаем и последовательно развертываем в непрерывном поле этого делания.

Здесь не место разбирать все импликации данного принципа. Важна лишь роль его для утверждения рационального (или рационально постижимого) характера тех естественных, не зависящих от человеческой деятельности, законов жизни, которые приписываются предметам объективной действительности. Дело в том, что идея порядка, простого и рационального устройства мира формулируется при одновременном предположении непрерывности и однородности контролируемого субъектом (и поддающегося общезначимому сообщению, а следовательно — объективного) опыта относительно этого мира. Иначе говоря, философски и мировоззренчески значимая формулировка и принятие первой предполагают выделение способности (и возможности) реализовать эту последнюю деятельность. Посторонним опыту или произвольным («сверхъестественным») силам, поскольку они как раз нарушают объяснение, основанное на однородности и непрерывности операционально задаваемых состояний сознания, в которых действие этих сил может быть воспринято, могло быть тогда отказано в существовании. Тем самым из онтологии последовательно исключалось все то, что нарушает непрерывность контролируемо воспроизводимой конструкции бытия, охватываемой одним (и из одной точки) взглядом. Утверждалась объективная, естественнопричинная картина мира.

Представление о такой изначальной рациональной упорядоченности мира обусловило, конечно, весьма своеобразную интерпретацию реального физического следо-

вания. Предполагалось, что действие вытекает из причины с такой же необходимостью, с какой из сущности треугольника вытекает равенство суммы его углов двум прямым. Соответственно, опытное исследование стремились направить и организовать таким образом, чтобы интеллигибельные связи его объектов («связи самих вещей») сходились где-то на наглядной модели подобия их той сознательной репрезентации, в какой человек фиксирует причинно-следственную связь своих собственных созданий и актов. Изображение связи вещей должно, следовательно, включать в себя как можно больше элементов демонстративного, дискурсивно-аналитического развертывания очевидностей, т. е. такого метода понимания, который уместен в анализе разумом своих собственных идеальных конструкций. Отсюда своеобразное «помешательство на геометрии», свойственное в той или иной мере всему мышлению Нового времени. Но речь шла именно об опытном исследовании, ставшем полем приложения рациональных аргументов и преобразований, интуиции, индукции и дедукции. В научных и философских трактатах XVII—XVIII вв. причинно-следственное объяснение явлений действительно совпадает с аналитически полным прояснением содержания понятий и представлений, фиксирующих эти явления. Классики буквально одержимы идеей простого, рационального устройства мира, вытекающего (или подобного вытекающему) из некоторых очевидностей ума, вовлеченного в деятельность созидания предметов и порядков.

Конечно, в философии этот образ разрабатывался прежде всего со стороны гносеологических и онтологических проблем (а не физических описаний). Более того, уже Декартом, а частично до него — Бэконом, был, наконец, выделен и теоретически сформулирован принцип, на котором философски покоился всякий поиск наукой объективно упорядоченного устройства мира и последовательной связи явлений, их «гармоничной структуры», если выразиться словами Эйнштейна. Из предшествующего изложения вытекает, что имплицитно, в реальной практике самого объективного познания построение идеи естественного порядка в мире, с которым это познание имеет дело, зависит от совершенно определенного способа обращения с человеческой субъективно-

стью, от определенного способа ее «задания» и, следовательно, от определенного представления об активности субъекта. Декарт лишь превратил эту фактическую зависимость в сознательный принцип. И на основе этого принципа уяснение рационально постижимого характера объективных структур (скажем, проведение фундаментального для рационализма допущения «соответствия между порядком вещей и порядком идей» при всей сложности и деликатности проблем, какие ставились фактом субъективности человеческого отражения и сознания), так же как и категориальное их обобщение, развернулось в целую технику особого, самостоятельного философского (а не конкретно-научного) исследования. Изобретается фактически определенная *форма философского мышления*, которой суждено было стать типичной для всего Нового времени. Весьма нетривиально обобщая еще Бэконом описанную практику такого обращения с опытом, при котором в нем выделяются образования сознания, могущие получить операциональное правило конструкции и контролируемо воспроизводиться субъектами, она давала, наконец, искомый теоретический способ философского использования этого опыта, т. е. опыта относительно универсума объектов и объективных связей, выявление простой упорядоченности которого считалось предметом и задачей научного познания, исходящего из этого опыта. Речь идет о следующей, Декартом выдвинутой мысли (и, соответственно, процедуре философского анализа): мы адекватно познаем внешний мир лишь при условии, что одновременно в себе самих, в своем сознании схватываем ту познавательную операцию, с помощью которой он постигался; знание содержания (сущности) исследуемого объекта опирается на внутреннее (рефлексивное) воспроизведение и фиксацию схемы представления предметности этого объекта в сознании⁴. Рефлексивное обращение к схе-

⁴ Продолжая эту линию, Спиноза разъяснял, что сущность круга дана (и одновременно постигается) актом его вычерчивания. У Канта уже более завершенная формула: содержание, сущность предмета есть правило его образования, конструкции. Предельным образом такой связи постижения субъектом мира с постижением им в себе мысли об этом мире (где воспроизведение предмета совпадает с сущностным складыванием воспроизводимого) является божественный *intellectus archetypus*. Этот образ витает почти над всей классической эпистемологией и теорией познания, над попытками обоснования методов и форм объективного познания.

ме (а она полагается уже существующей и действующей в сознании, независимо от какой-либо субъективности индивида) означает, что это предметное представление перестраивается, «очищается» и уточняется, будучи рассмотрено как бы из некоторого абсолютного внутреннего центра, пункта «безусловной очевидности», откуда предмет и акт мысли, объект и субъект видятся как нечто тождественное. Позднее эта абсолютная инстанция получила наименование «самосознания».

Изобретенная форма философского мышления о мире и его духовном воплощении, обобщенно выразившая внутренний мир личности Нового времени, вовлеченной в экспериментальное опытное исследование, в рациональное строительство общественной жизни и межличностных отношений и т. д., и отлилась (особенно после титанической работы Канта) в конструкцию и процедуру «самосознания», исторически очертившую целую духовную формацию в буржуазной культуре вплоть до конца XIX в., навязывающую в ее рамках свои «мыслительные необходимости» или мысленные связки, свои глубоко лежащие и весьма разветвленные метафизические, онтологические и гносеологические импликации.

В классической философии эта конструкция рефлексивного «чистого» или «универсального» сознания, где рефлексия выступала как философски репродуцированный способ и путь постижения структур объективного, вне сознания лежащего бытия, довольно быстро оформилась и распространилась — со всеми ее, повторяем, мысленными связками, которые задавали вполне определенное «мыслительное пространство» отображения действительности, заслуживающее наименования «декартовско-кантовского».

В нем предполагается, например, что, выделяя рационально очевидные образования в составе внутреннего опыта, мыслящий индивид одновременно усматривает и основные, фундаментальные характеристики мира «как есть». Наиболее отчетливое выражение эта версия познания получила, конечно, в классическом рационализме (т. е. в учениях Декарта, Спинозы, Лейбница, Мальбранша), однако в специфическом виде она присутствовала и в эмпирико-сенсуалистических направлениях классической философии, представители которой предпо-

лагали, что постижение мира в его независимости от сознания обеспечивается выделением из общего состава переживаний «истинных» или «чистых» ощущений, фиксируемых и удостоверяемых с помощью рациональных процедур. И в том и в другом случае анализ тяготеет к образу «чистого» и «универсального» сознания, имея при этом в виду задачу десубъективации внутреннего опыта, обнажения его общезначимого, воспроизводимого, разумно контролируемого содержания, которое именно вследствие этого считалось объективным. В этом коренное отличие классического понимания рефлексии от того ее истолкования, которое было введено в обиход буржуазной философии конца XIX — начала XX в., сделавшей главный акцент как раз на ресубъективирующей функции рефлексивных актов, на фиксации с их помощью неразложимой наличной целостности внутреннего переживания.

Умозрительной посылкой, лежавшей в основаниях классического представления о рефлексии, была идея гармонии между организацией бытия и субъективной организацией человека — мысль о том, что самой этой организацией он укоренен в бесконечном миропорядке, имеет в нем гарантированное место (повторяющийся акт самосознания или же выявления «чистых» ощущений в данностях сознания есть знание или сознание именно этого факта, а еще точнее — определенный способ бытия человека, отличный от эмпирически случайного и «темного» существования). Главная задача рефлексии, как ее понимала философская классика, — это возвращение в абстракции к пункту естественной данности некоторого «очевидно-истинного положения дел», совпадения мысли и предмета и воссоздание на этой основе стихийного, спонтанного процесса деятельности, но уже как самосознательного, целенаправленного, разветвляющегося в пространстве неэмпирического, переплавленного рефлексией сознания (и соответственно — бытия). Здесь не только предполагается, что глубоко осознанный интеллектуальный акт равносильен схватыванию уопостигаемой связи вещей (скажем, природной), но и допускается принципиальная сводимость любой формы человеческой жизнедеятельности к преднамеренным, контролируемым, поддающимся воспроизведению актам «чистого сознания» (тем самым сознанию по сути дела приписыв-

вается телеологическая структура). Отсюда же, кстати, столь типичная для классики проблема перевода любого процесса, в котором участвует человек с его сознанием, в разумную форму.

В подобной конструкции самосознания отчетливо обнаруживается действие следующих, важных для нашей темы идей и допущений.

1. Классическая философия совершенно явно предполагает абстракцию способности сознания, т. е. рассматривает эту способность в предельном, мыслимо возможном, чуть ли не божественном виде. Создает ли человек познавательные объекты или производит знаки, устанавливает ли общественные отношения с другими индивидами или совершает нравственные деяния — он, согласно классической философии, везде и в любой момент способен самосознательно воспроизвести источник, основу, побудительные мотивы и механизм своего действия.

2. Раз действует такая способность, то предполагается, следовательно, полная прозрачность субъект-объектного отношения для мыслящего индивида⁵. С одной стороны, в сознании нет ничего такого, что не поддавалось бы переплавке самосознанием; все содержания, состояния и слои сознания воспроизводимы полностью и без остатка на уровне самосознания: они могут быть охвачены и пройдены одним непрерывным движением Я и удерживаться затем уже как контролируемо функционирующее образование, как конструкция. С другой стороны, считается, что осознать что-либо данное в сознании, т. е. понять это данное в качестве принадлежащего его «естественной организации», значит достигнуть «высшего знания». Бытие открывается в сознании, и в своей независимости от последнего оно является именно таким, каким осознается. Сознание, репродуцированное рефлексией, и есть «как есть» бытия. Это, пожалуй, основное «мысленное уравнение» классической философии, которое ориентировало в ней все операции над сознанием и вообще над человеческой деятельностью, осуществляющейся с участием сознания.

⁵ Сам субъект здесь фигурирует лишь в качестве абстрактно-божественного модуля универсальной познавательной перцепции, который не имеет собственной плотности, «тела»: это просто чистая способность сознания, взятая в предельном виде.

Оно означало, что все глубины мировых связей прозрачны, доступны для самосознающего субъекта, что нет никаких принципиальных препятствий для универсальной познавательной перцепции⁶, что все объективно существующее (будь то скрытые от непосредственного наблюдения свойства природных объектов или содержание устанавливаемых между индивидами отношений, предметы потребностей, механизмы «связи идей» в психике) есть выполнение заведомо понятного, заведомо рассчитанного на рациональное постижение универсального порядка. Отсюда и эссенциализм классического сознания, особенно устойчиво проявивший себя в понятии заданной «сущности человека», отсюда же целый веер представлений, постоянно отсылавших анализ к некоему «первородному» («первоначалу», «первопричине», «первослову» и т. п.).

В наиболее последовательных вариантах классической философии реальность — независимое от человека целое, и одновременно она — инобытие, alter ego рационального; ее умопостигаемые связи соответствуют мыслительным актам, уже воспроизведенным и реконструированным абсолютным самосознанием, рефлексией. Соответственно установление или реальное существование того, что уже дано, известно в качестве «сущности», зависит здесь от развитости или неразвитости самосознания, от упражнения способности сознания, в принципе беспредельной. Предполагалось, что эта естественная прозрачность отношения познающего субъекта к «сущностям» в принципе всегда уже налицо и может быть лишь «затемнена» невежеством или обманом.

3. В лоне этого представления о сознании развивались и характерные для Нового времени теории рациональных форм мысли, форм объективного знания — теории, разработкой которых классическая философия внесла наибольший вклад в становление и развитие современного мышления. Это относится одинаково и к трансценденталистским (например, Кант, Гегель), и к эмпирико-сенсуалистским (Юм, французские материалисты) ее вариантам. В обоих случаях предполагается пе-

⁶ Это относится и к случаю, когда объектом является внутренний мир субъекта: индивид прозрачен для себя в сознании.

ревод различных содержаний сознания на уровень рационально расчлененных и систематически развиваемых форм мысли. Дело в том, что таким подходом полагалась определенная точка отсчета, помещенная одновременно и вовне, «над», в абсолютной перспективе, и в открывающемся самосознанию бытии. Субъект абстрактно идентифицирует себя с некоторой абсолютной точкой зрения и с этой позиции как бы извне обзрывает и свои состояния и внешнее ему бытие. Именно в этой перспективе правомерно (и происходит) воспроизведение и расчленение данных сознания на уровне понятия и систематической объектной развертки знания. В этом же смысловом поле вырабатывается и определение знания как формы общения, как трансляция определенной мысли, воссоздаваемой другим субъектом в тождественных и универсальных условиях. В итоге мы имеем дело с выработанной философией позитивной теоретической моделью познавательного процесса, на исследовании и осмыслении которой отрабатывались сами реальные формы объективного познания (а не только *res factum* осмыслились в философии).

В целом всю классическую философию можно охарактеризовать как философию самосознания или рефлексии. Введенные ею конструкции породили определенный стиль философских рассуждений, который не ограничился одними лишь рамками теории познания, но распространился на анализ всех тех сфер, где человек в принципе способен предпринимать то или иное действие — социальное, экономическое, культурное, нравственное и т. д. — на рациональных основаниях⁷. Это

⁷ В рамках этой рефлексивной конструкции сознания в классическую эпоху был разработан специфический аппарат и техника философского мышления, особые способы аргументации и доказательства, отличные от конкретно-научных и характеризующие именно философский подход к опыту. Дело не только в том, что онтологические представления, посылки и допущения получались через представления о сознании, о самосознательно контролируемой деятельности и что в этом смысле в классической философии мы всегда имеем дело с онтологией сознания. Дело в том, что сами способы философской аргументации и доказательства оформлялись вокруг выбора в сознании некоторой абсолютной данности, первоначально и аподиктически свидетельствующей о всякой истине. Это почва, которую до сих пор не покинула вся европейская буржуазная философия. Сама разработка техники философии именно как философии самосознания оказалась источником сакрального мифа философии как «первофилософии», как единственной аподиктической, самое себя основывающей дисциплины.

важно учитывать, ибо посылки и представления рефлексивной философии обычно с трудом прослеживаются в эмпирико-сенсуалистических ответвлениях классических теорий познания (напомним, сколько трудностей доставила интерпретаторам эмпиризма локковская идея «рефлексии») и приписываются одному только трансцендентализму. Но стоит только присмотреться к связанному с традицией эмпиризма социальному мышлению эпохи, взяв для анализа ее социальных философов, экономистов, антропологов, моралистов, психологов, представителей теорий «естественного права», «общественного договора» и т. д., как мы увидим, что Руссо и Кант, Тюрго и Гегель, Кондильяк и Фихте являются мыслителями одной формации. У эмпириков и сенсуалистов даже более отчетливо, без метафизического и теологического тумана, проявляется основная посылка рационализма: действительные отношения суть реализация рациональных отношений сознания или «рационально понятого интереса». Общественное устройство рассматривается как продукт общественного договора; знаки языка, денежные эквиваленты продуктов труда и т. д. — как принимаемые по соглашению, произвольные изобретения человеческого ума.

Таково же классическое представление об экономической системе как системе потребностей и производства предметов их удовлетворения. Аналогичным образованием является и устойчивый концепт целесообразно и целенаправленно развертывающейся душевной жизни, который надолго определил общий тип психологических учений, педагогики, моралистики, а во многом и все классическое литературное мышление. Даже в классическом ассоцианизме (как и в «идеологии» или «учении об идеях» Кондильяка — Дестют де Траси) господствует совершенно сходная по своей идейной стилистике манера рассматривать ассоциации как выполнение понятия.

Действие посылок и утверждений, лежащих в основе классической конструкции самосознания, или рефлексии, мы обнаруживаем и в том типе антропологических исследований, который сохранялся вплоть до самого начала XX в. и в рамках которого миф, ритуал, системы магических воззрений истолковывались как проекции актов понимания индивидом самого себя. Столь же закономерно в суждениях об обществе и истории, в мис-

сионерских идеях социального проектирования на место стихийно сформировавшегося субъекта исторического действия незаметно подставлялся просвещенный или же постепенно просвещаемый индивид. Своеобразие Гегеля состояло в данном случае лишь в том, что он ставил во главу угла не акт индивидуального понимания и просвещения, а цивилизаторскую деятельность мирового исторического процесса.

На наш взгляд, характеристика классической философии как философии самосознания дает ключ к пониманию некоторых более общих оснований классической культуры, ибо совершенно единообразные послышки обнаруживаются не только в области профессиональной философии и науки, не только в теоретической социальной мысли, но и в идеологии в целом, политическом и юридическом сознании, в морали, искусстве, литературном творчестве, формах организации и функционирования культурно-исторических механизмов хранения и передачи духовных достижений. Явление это имело, разумеется, совершенно определенные социальные основания, общие для эпохи в целом. Такое обобщение картины мира, имплицитно полагаемой абстракциями и конструкциями самосознания, мы уже не можем себе представить без дополнений и связей, вносимых общим схематизмом самоощущения духовного производителя данной эпохи, организацией субъективности самого агента духовного производства, оформляющей — феноменологически и интенционально — совершенно определенную социальную его структуру и совершенно определенные объективные отношения, завязывающиеся в данном обществе вокруг той роли, какую знание и сознание вообще в нем играют.

Буржуазное общество, основанное на свободном рынке и конкуренции, характеризуется весьма специфическим соотношением между действием экономических законов и механизмами сознания людей, особым положением и ролью знания и сознания вообще в его объективных структурах. Его нормальное функционирование и воспроизводство соответствующих социальных отношений достигаются «свободной игрой» экономических механизмов и интересов, закрепленных отношениями

собственности, обеспечиваются самоупорядочивающейся стихией рыночной конкуренции.

В условиях домонополистического капитализма организация сознания людей и направленное воздействие на него не имеют сколько-нибудь существенного значения, не используются в массовом масштабе для организации самого общества. Агенты социально-экономической жизни связаны между собой и с общественным целым через свой индивидуальный «разумный», «рационально-понятый» частный интерес и способность суждения как таковую. В этом обществе отсутствуют и развитые общественные применения знания, отсутствует какая-либо система социальной его организации вокруг тех или иных практических целей, — производство знания остается в этом смысле на периферии реального экономического развития, практикуется обществом скорее всего в качестве «роскоши», а это обеспечивает определенную независимость самому агенту познания. Поэтому свободная, беспрепятственная духовная деятельность, суверенность мышления кажется чем-то естественно данным, с необходимостью вытекающим из истинной природы человека.

В рассматриваемый исторический период это представление имеет и более широкое социальное основание. Оно задается не только особыми условиями и формами существования специализированного духовного производства, но и тем обстоятельством, что в эпоху становления и стабилизации капиталистических отношений социальное поведение и историческое действие вообще принимают вид свободной манифестации «чистого», беспредпосылочного сознания. Личная автономия, суверенность, самим индивидом осуществляемый рациональный контроль становятся всеобщей формой поступков (такова, по выражению Энгельса, универсальная «политико-юридическая видимость эпохи»).

Общественные структуры, с одной стороны, запрашивают «разумного индивида» (содержат в себе своего рода презумпцию способности самостоятельного суждения), а с другой — еще не предполагают никакой направленной организации сознания, оставляют индивидов на уровне стихийного познания их положения, лишь в конечном итоге, суммарно кристаллизующегося вокруг решающих экономических и классовых интересов. Пред-

полагается, иными словами, что каждый человек способен «своим умом» дойти до понимания того, как ему следует поступать, и нет необходимости специально формировать, кодировать, стереотипизировать мысли этого человека.

Таким образом, в определенном смысле само общество произвело абстракцию способности сознания, которой философия рефлексии придала мыслимо возможное, предельное значение. Она подкреплялась и естественной (социальной и культурной) выделенностью в нем интеллектуала, четкой отделенностью ученого от обычного сознания, вообще от «остального мира речи»⁸.

Но в связи с этой выделенностью мы сталкиваемся уже с особой социальной формой существования самого агента познания в данную эпоху буржуазного развития, с наличной в ней социальной структурой духовного производства. Дело в том, что в эпоху господства классической буржуазной культуры духовное производство покоится на весьма узкой социальной базе. Оно организуется в формах свободных профессий и включает весьма ограниченный круг лиц, обладающих досугом и достатком для осуществления интеллектуальных функций и превращающих последние в свою монополию (такова, скажем, и господствующая форма науки того времени, практикуемой прежде всего «избранными» одиночками). В рамках такой монополии, исключавшей из своего круга широчайшие массы людей, и осуществлялись идейное выражение происходящих в обществе реальных процессов, придание им идеальной формы, разработка сознательного идейного языка фактических программ жизни и действия, нравственных состояний и идеалов людей, потребностей и интересов борющихся в обще-

⁸ Лишь гораздо позже, в XX в., у ученого мог возникнуть вопрос: не есть ли я тоже массовидный субъект? — и появиться особая, отличная от простого познания, задача утверждать свою немассовидность. Деятели же классической культуры никак не могли считать целью своего интеллектуального труда и жизни достижение и сохранение самостоятельной и самобытной индивидуальности — она сама собой разумелась. Уже тем, что они занимались познанием и исследованием, утверждалась их индивидуальность и свобода по отношению к государству, общественным структурам, массовым верованиям и традициям. Им вполне достаточно было выполнять позитивные задачи познания, которому они предавались со всей страстью первооткрывателей.

стве классов и т. д. С другой стороны, связь такой интеллигенции с господствующим классом была достаточно вольной (или «неорганизованной»), что, в свою очередь, и дальше выталкивало ее на специфическую роль некоего парящего над обществом и миром универсального сознания — медиума, на роль «всеобщей совести общества».

Но как раз в основаниях этой ситуации духовного производителя, очерченной как реальной ролью знания и сознания в данном обществе, так и наличной формой социального существования интеллигенции, и лежит то парадоксальное обстоятельство, о котором мы говорили в самом начале и под влиянием своеобразной концептуализации которого (вместе с действием указанных социальных условий оформлявшей у духовного производителя соответствующую схему выполнения интеллектуального труда) достраивалось здание классической философии.

Этим обстоятельством является фактический социальный разрыв мышления и практически-исторической деятельности, вполне реально ощущаемый с самого начала становления и формирования буржуазного общества, но вошедший в его философское самосознание в перевернутом, превращенно-косвенном виде.

Действительно, согласно рационалистической философии, человек способен рационально строить свое поведение и общественные отношения, самосознательно воспроизведя их основу и «истинный» механизм. Но капиталистическое развитие ежедневно и ежечасно показывало, что реальный исторический процесс не подчиняется рациональным схемам, обладающим внутренней достоверностью для сознания, что он вырывается из-под их контроля, заставляет испытывать отчуждение рационально развиваемых форм сознания индивидов от действительного нравственно-социального порядка, который устанавливается в результате их действий или *de facto* переживается ими.

В свете основных посылок философии самосознания вполне законен поэтому следующий недоуменный вопрос: почему мир не ладится, никак не воплощается в формы разумной организации; почему самосознательное суждение, обладающее онтологической непреложностью, не имеет, тем не менее, власти над реальностью? Эта

проблема, это острое переживание разрыва духа и действительности наложили отпечаток на всю классическую культуру, особенно на ее зрелые формы.

Можно сказать, что классическая философия смогла в середине XIX в. сохранить свою цельность, свои основные типологические характеристики лишь потому, что не пошла на риск прямого решения данной проблемы, «отыграла» ее, сумела развить совокупность идей, позволявших до поры до времени исключить ее сознательную, логически последовательную формулировку. И все-таки острое ощущение разрыва духа и действительности есть собственное, хотя и «подавленное», переживание философии самосознания, которое в значительной мере лишь проявляется, разглашается современными философскими концепциями, порожденными эпохой кризиса. Без анализа классической философии последовательно критическое исследование этих концепций попросту невозможно.

Исходное историческое, а тем самым и онтологическое, переживание, которое обусловило своеобразие зрелых форм классической философии, глубоко двойственно, противоречиво: это и патетическое чувство естественной упорядоченности бытия, рационально постижимого устройства мира и простого порядка в нем, существенно независимого от человека и его сознательно-го вмешательства (старая идея рационализма, подтвержденная опытом восходящего буржуазного развития), и вместе с тем ощущение враждебности, «антиразумности» косных вещественных сил, стихийных социальных процессов. Если это противоречивое переживание не получило четкой концептуальной фиксации, то лишь потому, что в зрелых формах классической философии были развиты две восполнительные, компенсаторные идеи: идея бытия, «разумного» в своих запредельных, сверхчувственных основаниях (или «провиденциально разумного» бытия), и идея индивида, способного возвыситься до абсолютного мышления, воспроизвести и удерживать в своей духовной организации все сложное устройство мира, быть для него уравновешивающим противовесом, гармонизирующим все целое. И обе эти идеи, будучи элементами собственного содержания философии, возникли в ней, тем не менее, не из ее имманентного теоретического развития, а были индуцированы схе-

матизмом сознания, самоощущением духовного производителя этой эпохи.

Наиболее полно и последовательно эти идеи представлены в концепции Гегеля, которая имела достаточно четкий ситуационно-исторический смысл и разрабатывалась в качестве прямого ответа на главные политические события эпохи. Именно у Гегеля разработка основных философских понятий впервые приобрела характер осознанной идеологической деятельности, была подчинена задачам оправдания наличных общественных отношений и обслуживающих эти отношения форм сознания, выражения их претензий на абсолютность, окончательность и всеобщность. Характернейшим продуктом этого идеологизированного философствования и явилось представление о «провиденциальном господстве мыслей в истории», искусно приспособленное к тому, чтобы «снять» мучительное ощущение отчуждения духа и реальности.

Идеализм гегелевского типа предлагает в итоге совершенно особое понимание того, что означает «сознательно относиться к миру». В отличие от половинчатого и рассудочного рационализма Просвещения, Гегель прекрасно видел, что реальные, фактически устанавливающиеся формы жизни и бытия, хотя они осуществляются с участием сознания, несоразмерны со способностью понимания отдельного индивида, и более того — трагичны, бессмысленны, не могут быть приняты разумом, отношением человека к себе как к рациональному существу. Добиться этой соразмерности было для Гегеля сознательной теоретической проблемой. Философия самосознания требует такой соразмерности, решения такой задачи.

Именно решая ее, Гегель и пришел к 1) спиритуализации порядка, законосообразности в мире (вводя тем самым антиномию между сознательно-объективированной стороной всякой предметности и ее материальной, не зависимой от сознания стороной, навсегда оставшуюся в буржуазной мысли), 2) допущению абсолютного (и беспредпосылочного) сознания, требуя тем самым от индивида способности мыслить абсолютно, становиться на точку зрения вечности, быть чем-то вроде «абсолютной монады». В современном Гегелю обществе такая позиция казалась чем-то вполне реальным;

как внутренняя установка она подкреплялась положением интеллигенции, наличной социальной формой выполнения ею интеллектуальных функций⁹.

В этом смысле гегелевская философия требует от человека сознательности совершенно особого рода: мы страдаем потому, что мыслим неразумно, не отсекаем, с одной стороны, рассудочных индивидуальных «фантазий», а с другой — эмпирических, поверхностных и потому «неистинных» форм восприятия действительности. Утверждаемое в гегелевской системе отношение к миру — это рассмотрение его под углом зрения абсолютных, но лишь во времени выявляемых разумных оснований (самым характерным проявлением такого подхода стал историцизм, оказавший глубокое воздействие на всю буржуазную идеологию XIX в.)¹⁰. С позиций такой сознательности классическая философия одновременно осуществляла и глубокую критику различных отношений буржуазного общества, его общественной жизни и культуры. Но именно здесь крылась и причина ее не критического позитивизма (по словам Маркса), тяготения к различным формам рационального оправдания действительности.

Отношение к миру как разумному в конечных своих основаниях, упорядочивающемуся под знаком благоклонности к человеку, было основной внутренней установкой классической философии, ее глубинной «интенцией» реальности. Этому центральному онтологическому ожиданию соответствовало представление о субъекте познания как существе, призванном (и способном) абсолютно мыслить, т. е. осуществлять познавательные акты с сознанием их «чистоты» и беспредпосылочности¹¹⁻¹², с

⁹ Можно сказать, что в философии Гегеля как никогда последовательно идеологизируется позиция сознательного человека в мире («мыслитель», «философ» есть просто предельный образ сознательного человека).

¹⁰ Возможность спиритуализации представлений о «законе», «необходимости» и т. п. была всесторонне реализована идеализмом, но аналогичные тенденции дают о себе знать также в различных формах абстрактного материализма и позитивизма этого времени (например, у Канта), хотя эксплицитно и сознательно никогда не формулируются.

¹¹⁻¹² Здесь мы сталкиваемся с первичной самомистификацией мыслителя-классика, которая была выявлена и описана Марксом в «Святом семействе» и «Немецкой идеологии» под названием «идеологии» или «идеологического метода».

убеждением, что образы и знания, возникающие в голове интеллектуала, как бы по самой своей природе предствительны и абсолютны.

Разложение традиционных форм духовного производства и соответствующей им структуры самосознания

Прослеживая изменения, происшедшие в буржуазной философии Запада на протяжении последнего столетия, обычно обращают внимание на открытия и новые постановки проблем, к которым пришли конкретные науки, на достижения общественной практики, на явления политико-идеологического порядка.

Спору нет, все это реальная питательная среда философского мышления, его объективно складывающееся проблемное поле, перестройки которого оказывают решающее влияние на эволюцию философии как науки, как особой формы положительного знания.

Но философия не только знание (будь то о мире, будь то о самом знании). Она еще и непосредственное воплощение общей структуры сознания и самосознания известной исторической эпохи, выражение возможного для нее типа личности, персональности, представленных через сам способ мышления.

Изменения всеобщих по своему выражению и значению структур самосознания — существенный аспект истории философии. Но все дело в том, что именно эти изменения, в известном смысле образующие ядро всех эволюций философских идей, не могут быть целиком поняты и объяснены из перестроек познавательной ситуации философии. Они задаются прежде всего изменениями общественной формы духовной деятельности, о которых мы можем судить по таким социологически наблюдаемым явлениям, как организация интеллектуального труда, способы распространения и использования его продукции, положение интеллигенции в обществе, роль в нем науки и научного знания и т. д.

Исторический период, в течение которого западная философия трансформировалась из классических форм в современные, был отмечен не только кардинальными научными открытиями, не только возникновением совершенно новых отношений в сфере экономической и со-

циально-политической практики, но еще и невиданно крутой ломкой условий организации и осуществления интеллектуального труда (в первую очередь — научно-го). Именно на это обстоятельство, весьма редко учитываемое в историко-философских исследованиях, нам и хотелось обратить внимание.

В условиях современной государственно-монополистической организации направленное воздействие на индивидуальное сознание, его заведомое программирование, кодирование и унификация стали органическим элементом механизма регулирования общественной жизни. Это новое явление возникло под влиянием двух взаимосвязанных, но социально разнородных процессов: прогрессирующего обобществления форм человеческой деятельности, с одной стороны, и развития новых инструментов принудительной регламентации массового поведения — с другой (мы имеем в виду бюрократизацию общественной жизни, репрессивный социальный контроль и использование в системе этого контроля средств массовой информации, пропаганды и рекламы).

Сегодня налицо особая «индустрия сознания», обслуживаемая целой армией работников интеллектуального труда. Их реальное положение существенно отличается от традиционного положения людей «свободной профессии», их стремление к просвещению и объективному идейному ориентированию массы жестко лимитируется общей логикой действия массовых коммуникаций, определяемой коммерческими и идеологически-пропагандистскими целями, задачами развлечения аудитории, «фабрикация грез», направленной систематизации стихийно складывающегося сознания, и т. д.

На место медленного, спонтанного вызревания мифов, характерного для традиционных обществ, современный капитализм поставил своего рода рациональную фабрикацию мифологий. Процесс обобщения, образно-концептуального оформления фетишистских представлений, стихийно зарождающихся в голове рядового агента общественной жизни, прежде занимал столетия. Сегодня он искусственно ускорен, форсирован, причем сама систематизация мифа происходит с помощью приемов, имитирующих методы научной демонстрации, доказательства, абстрактного рационального рассуждения.

Все это вместе взятое создает совершенно новую си-

туацию для представителя интеллектуального труда, внутренне следующего классической гуманитарной традиции — философии самосознания, как она конституировалась в XVII—XIX вв.

Классическим философским учениям была в той или иной степени свойственна просветительская, миссионерская установка. Их автор чувствовал себя монопольным обладателем истинных очевидностей, которые он должен был донести до неразвитой, ограниченной массы, погруженной в мирские тревоги и заботы. Масса мыслилась как носительница предрассудков, но (последнее важно подчеркнуть) предрассудков *неизначальных, несубстанциальных*, обусловленных исключительно ее *зависимым* положением, отсутствием досуга, который мог бы быть использован для интеллектуальных занятий, для методически последовательного прояснения обыденных представлений. Предполагалось, иными словами, что массовый потребитель духовной продукции отделен от ее производителя лишь *условностями* своего социального положения, своей занятостью и нуждой, но что в принципе между их сознаниями существует своего рода «предустановленная гармония», которая обеспечивается тайной причастностью всех людей к одним и тем же очевидностям, поддающимся демонстративно-рациональному выражению.

Свой досуг, свою социальную привилегию на умственный труд мыслитель-классик переживал как привилегию метафизическую, как безусловное право мыслить за всех других, представлять существовать в сфере разума от лица тех, кто лишен возможности обрести и культивировать собственный разум. Выключенность из системы материального производства, из тревог и забот, связанных с поддержанием физического существования, осознавалась им как свобода от страстей, интересов, своекорыстия и их искажающего воздействия на процесс постижения истины: мыслитель-классик ощущал себя изъятым из сферы социально-принудительных иллюзий, обусловленных особым, ограниченным положением различных общественных групп. Он представлял себе абсолютным наблюдателем, находящимся вне любых социально-относительных «систем отсчета», а потому способным непосредственно усматривать объективно-истинное положение дел. Отсюда естественным образом воз-

никала, в частности, иллюзия, будто простое возведение внутренних достоверностей его сознания способно уничтожить предрассудки, в которых живет масса, рассеять их светом ослепительной очевидности. Эта иллюзия была источником колоссальной внутренней силы классической философии и гуманистики и, вместе с тем, главной причиной их ограниченности. С одной стороны, она обеспечивала огромную энергию идейного подвижничества, с другой — приводила к патерналистскому и даже менторскому образу мысли, к нечуткости, закрытости в отношении любого «непросвещенного» опыта.

Для классической философии характерны монологическая форма умственной деятельности, стремление к окончательной, дидактической замкнутости всякого идейного построения. Можно сказать, что классическое философское мышление — это по преимуществу мышление за *другого*. Оно явным или неявным образом предполагает интеллектуальную несамостоятельность своего массового контрагента, оставляет за ним в лучшем случае функцию воспроизведения уже проделанных творческих актов. Эта сострадательная активность массовой аудитории подразумевается всей классической культурой: стремление доставить читателю, зрителю, слушателю «жареных рябчиков абсолютного воззрения» (Маркс) дает о себе знать и в тяготении послевозрожденческой живописи к построению полной оптической иллюзии, и в повествовательной объективации авторского видения в буржуазном романе, и в так называемом эффекте «четвертой стены», ставшем в XVIII—XIX вв. обязательной нормой сценического действия.

Аналогичные тенденции наблюдаются в педагогике, моралистике и политической практике. (Последняя особенно интересна для анализа, так как именно в ней нашла самое полное выражение концепция *идейного представительства за массу*.)

В рамках современной западной культуры в целом в течение последнего полувека, несомненно, произошла известная переоценка классической модели отношений между производителем и потребителем духовной продукции. Налицо растущее понимание того, что сознание «образованного сословия» вовсе не является деидеологизированным по своей природе, что оно лишь отно-

сительно свободно от воздействия социально-групповых интересов, что интеллигенция занимает определенное положение в обществе и, подобно любой другой включенной в него группе, обладает иллюзиями, обусловленными этим положением.

Соответственно в различных сферах культуры произошло изменение самого типа апелляции к широкой массовой аудитории, получили признание ее интеллектуальная самостоятельность и жизненная опытность, перестроилась общая стилистика мышления. Последнее особенно отчетливо видно в практике современной западной литературы, многие произведения которой уже не кристаллизуются по смыслу вокруг заведомо абсолютного, всепонимающего, чуть ли не божественного авторского сознания. Предполагаемый потребитель произведения принимается в значении соавтора, сотворца, многое строится в расчете на его встречную интуицию, сама смысловая композиция продукта духовного труда подчиняется требованиям «открытого диалога». Параллельно этому растет стремление к пониманию реальной обусловленности всякого, пусть даже самоочевидного представления, т. е. к иным, неклассическим способам «уяснения себе своего собственного сознания» (Маркс), снимающим ту абсолютизацию, которая вносилась абстракцией предельной способности самосознания, исключавшей саму возможность каких-либо неконтролируемых процессов и неявных зависимостей в функционировании мышления (и поэтому разрушаемой любым признанием социальной зависимости знания, в частности, учетом особенностей общественного бытия интеллектуала).

Однако все эти тенденции вплоть до последнего времени не получают сколько-нибудь последовательной (философской) концептуализации.

Главной причиной этого является, на наш взгляд, своеобразный шок, который западная гуманитарная культура испытала при столкновении с «индустрией сознания», как она практикуется современным капитализмом.

Просветительские установки классической философии могли сохранить свою устойчивость и цельность лишь до тех пор, пока не существовало сколько-нибудь широкой реальной практики просветительст-

ва. Уже во второй половине XIX в., когда буржуазные политические партии на деле приступили к работе по овладению массовым сознанием, обнаружились наивность и утопизм просветительской модели общения мыслителя и непросвещенной аудитории. Во-первых, стало очевидным, что сознание масс вовсе не является «насквозь предрассудочным», что оно включает в себя отложения глубоко реалистического и трезвого социального опыта, никак не воспроизводившегося на уровне «просвещенного сознания» и в принципе не замещаемого его идеальными очевидностями. Во-вторых, оказалось, что сами предрассудки массы в силу их внутренней сращенности с этим глубоким практическим реализмом обладают устойчивостью и прочностью, которых не предполагали классическая философия и гуманистика, что использовать их куда легче, нежели разложить, рассеять светом абсолютного самосознания. Установление данного обстоятельства создало возможность для быстрого развития социального манипулирования, этого основного типа общения с массой, характерного для эпохи монополистического и государственно-монополистического капитализма.

Раньше чем гуманистически ориентированная философия успела пересмотреть свои традиционные модели, сделать все выводы из неудачных попыток «прямого просвещения масс» и патерналистской идейной опеки над ними, буржуазное общество произвело на свет мощные реальные инструменты демагогии, селекционные предрассудков, поверхностного, но эффективного перекомбинирования элементов обыденного сознания, фиксации одних его представлений и «неподкрепления» других. Процесс критического расчета с миссионерскими и просветительскими иллюзиями осуществлялся западной философией уже в условиях существования этой гигантской машины по «обработке умов», стократно усилившей социальное влияние предрассудков и фетишистских представлений.

Начиная с 20—30-х годов нынешнего столетия (а особенно после второй мировой войны) мыслитель, внутренне следующий классическим установкам, имеет своим контрагентом уже не просто непросвещенную, предоставленную самой себе массу, но массу, подвергшуюся целенаправленной психо-идеологической обра-

ботке. Он встречается с аудиторией, предрассудки которой сконцентрированы, а рассудок дезорганизован, ослаблен, дестимулирован. Более того, его контакт с этой аудиторией всегда уже опосредован, и опосредован именно тем социальным инструментом, с помощью которого осуществляется сам процесс катализации и накопления массовых предрассудков. По реальным условиям трансляции знания и любых других духовных продуктов читатель, слушатель, зритель противостоит ему как аудитория, завербованная массовыми коммуникациями, а сам он вынужден обращаться к ней в формах и терминах этих же коммуникаций.

При этих условиях традиционная просветительская установка выступает уже не просто как утопическая или исторически ограниченная, нуждающаяся в трезвой критической коррекции и снятии некоторых абсолютизаций (т. е. фактически в расширении самого представления о рациональности), но как трагически-невыполнимая — не опровергнутая, а грубо поправная реальностью. Не удивительно, что в современной буржуазной философии не происходит действительно последовательного преодоления просветительских и миссионерских иллюзий классического периода. Сомнению подвергаются не они, а отвергающая их жестокая реальность: идея духовного мессианизма, метафизических привилегий интеллигенции, коренящаяся в классических версиях самосознания, пропагандируется с трагической отчаянностью, причем основной скрытый порок просветительских доктрин (представление о надсоциальном, необусловленном, элитарно-исключительном характере интеллектуального труда) становится все более явным.

В других случаях просветительские установки просто отбрасываются (отвергаются без всякого критического расчета с ними). Выражением этого являются многочисленные попытки низвести гуманитарное знание и все как-либо связанные с ним идеальные представления до значения особой «интеллигентской идеологии», страдающей неискоренимой оторванностью от жизни.

Конструкция абсолютного самосознания не изжитая, не преодолена в современной буржуазной философии, не заменена какой-либо новой, более развитой концепцией. Скорее всего, эта философия воспроизводит многообразные альтернативы, характерные для сознания «вчера-

него просветителя», «миссионера-неудачника», травмированного новой реальностью «массовой культуры» и испытывающего серьезные трудности при попытках внутреннего обоснования своего права на мышление, своего духовного призвания, претензия которого на некоторый род участия в действительности, в общем ходе вещей понимается тем же спиритуалистически-идеологическим образом.

Прежде миссионерские устремления интеллигента хотя бы по видимости оправдывались исключительностью его общественного положения, принадлежностью к «образованному меньшинству». Сегодня, когда интеллектуальная деятельность приобрела массовый характер и отлилась в формы и порядки индустриальной организации, когда подавляющее большинство ее представителей оказалось на положении наемных работников, продающих свои знания, способности (а иногда и принципы), это оправдание утратило свою достоверность для сознания. Ощущение призванности, монопольной собственности к истине, которое современный интеллигент наследует из классической культуры, уже не подтверждается отношениями его общественного бытия. Привилегия на образование и умственный труд, каким он на деле выступает в условиях современной организации науки, техники, массовой информации, не совпадает больше с пониманием и знанием действительности, с подлинной интеллигентностью, и, наоборот, эти последние не требуют монопольной привилегированной причастности индивида к образованию, к культуре.

Реальная форма общественного бытия интеллектуала, из которой когда-то выросла классическая модель самосознания, распалась, однако соответствующий ей тип самооценки, претензии на духовный аристократизм продолжают существовать. Более того, они приобретают преувеличенно болезненные, маниакальные формы, блокируют развитие новых, реалистически трезвых представлений о роли интеллигенции в обществе, о действительных возможностях социального, философско-исторического, гуманитарного ориентирования массовых аудиторий.

И вот парадокс: современная буржуазная философия оказывается продуктивной, дает действительно интересные аналитические результаты лишь в той мере,

в какой она вообще отказывается от разработки проблематики идейного воздействия на массу, от позиции духовного лидерства. Действительно заслуживающими внимания являются сегодня прежде всего концепции, отстаивающие именно непривилегированность развитого сознания, обычность, ординарность его судьбы в современном мире, выявляющие общезначимость испытаний, которым господствующая социальная организация подвергает субъекта интеллектуальной деятельности наряду со всеми остальными людьми.

Темы очевидности и самоочевидности, безусловных достоверностей, открываемых в опыте рефлексии, приобретают новый, «неклассический» смысл. Речь идет не о рефлексивном извлечении из глубин привилегированного, абсолютного, социально не искаженного сознания универсальных истин, истин-программ, которые затем ориентируют непросвещенную массу. Речь идет, напротив, о прояснении сознания, «заброшенного» в наличный социальный мир, претерпевающего его массивное воздействие. Внутренние достоверности («кистины») выступают просто как базисные образования этого сознания, обеспечивающие его прочность, интегрированность, его способность противостоять внешней манипуляции, социально организованному принуждению к иллюзии.

Эта новая версия самосознания была предложена тремя относительно независимыми, но в дальнейшем слившимися направлениями современной западной философии: феноменологией, психоанализом и экзистенциализмом. В настоящей статье мы попытаемся рассмотреть данные направления лишь в той мере, в какой они могут быть представлены как принципиально единое течение, широкое влияние которого объясняется специфическими условиями социальной организации современного капитализма (и, следовательно, мы будем уяснять себе не столько теоретическое его содержание, сколько то, почему оно так распространилось и оказалось конгенитальным каким-то более широким, чем сама философия, настроением).

Сказанное выше об этой организации можно рассматривать следующим образом. Характерная ее особенность состоит в том, что можно было бы назвать *вытеснением интеллектуальности*. Оно наиболее полно переживается, конечно, работником интеллектуального

труда (для него это проблема сохранения своего бытия как человека мыслящего). Однако одновременно социальная организация современного капитализма заставляет и рядового, «массового» индивида испытать то же самое переживание, поскольку в условиях массового духовного производства и обобществленных форм информации он поставлен перед задачей (и формально имеет для этого средства) самостоятельно производить идеи, концепции, программы действия, критически овладеть опытом собственной жизни и т. д., чтобы противостоять действию «индустрии сознания». В глазах историков он как бы является «потенциальным интеллектуалом» и в то же время не может стать им. В определенном смысле можно через эту проблему «вытеснения интеллектуальности» выразить некоторую всеобщую ситуацию индивидуального сознания, использовать рефлексию интеллигента для прояснения универсального и массового самоощущения. В таких концепциях, как экзистенциализм, внутренний опыт субъекта духовной деятельности вновь берется в его экстраординарной значимости, но при этом имеется в виду уже не привилегия знать то, чего не знают все другие, а привилегия с наибольшей полнотой испытывать, претерпевать то, что испытывают, претерпевают также и все другие.

Чтобы выявить и проанализировать это отношение, нам придется рассмотреть социальную организацию современного капитализма в значении особой системы регламентации и контроля массового поведения. При этом мы вновь вернемся к основному методологическому приему, т. е. к генетическому сопоставлению двух основных фаз, эпох в развитии буржуазного общества.

В качестве иллюстрации путей возникновения некоторых философских идей в современной западной культуре мы возьмем два новых варианта концепции самосознания — этико-психологический ее вариант и предметно-языковой, представленные соответственно экзистенциализмом и психоанализом (вернее, сложными смешениями того и другого) и философией языкового анализа. Мы рассмотрим их как оформление и выражение тех противоречивых и спонтанных реакций, переживаний и личностного опыта, которые в массовом материале противодействуют «вытеснению интеллектуально-

сти, духовности», как результату, сопутствующему в условиях современного капитализма направленному (и рационально-технически обосновываемому) вмешательству общества в сознательное построение индивидом своего внутреннего мира (*при этом не важно, является ли индивид просто субъектом обыденного, повседневного процесса жизни или же субъектом научной деятельности, включенным тем самым в науку как социальный институт и в широкую систему связей науки и общества*).

Этико-психологический вариант самосознания

История государственно-монополистической организации общественной жизни выявляет одну важную общепсихологическую зависимость: она обнаруживает, что в массе своей люди являются существами, не приготовленными ни к расчетливому, до конца осознаваемому цинизму рационально-технических схем поведения, ни к произвольным перелицовкам своего внутреннего мира. Эти способы поведения постоянно не осуществляются из-за неискоренимой спонтанности, свойственной индивидуальному сознанию. Оказывается, что именно сопротивление по отношению ко всякому откровенному насилию над внутренними очевидностями является наиболее глубоким и существенным внутрииндивидуальным наследием предшествующей истории. Все выглядит так, как если бы неспособность к откровенной редукции своей нравственной природы, своей хотя бы один раз и хоть в чем-то завоеванной человеческой развитости была просто «прирожденным», «природным» свойством человеческого индивида (не очень-то зависящим даже от того, как он сам захотел бы распорядиться собой).

Духовно-психологическая развитость, структурная зрелость индивидуального сознания выступает как препятствие, помеха на пути активного включения в современную социальную организацию, в наукообразную «разумность» процесса ее жизни. Это достаточно убедительно подтверждается свидетельствами нынешней социальной критики, представители которой показывают, что в системе буржуазной организации преуспевают, как правило, люди, обладающие архаичной психической конституцией. На самых верхних ее этажах сплошь и рядом оказываются лица, добившиеся успеха именно в

силу неспособности понимать некоторые (и прежде всего нравственно-психологические) проблемы, в силу отсутствия у них нормальной впечатлительности и воображения, морально удостоверенных желаний и того, что можно назвать логической, концептуальной памятью.

Особенностью человеческой душевной организации (да, по-видимому, и психики вообще) является неспособность к адаптивной, приспособительной деградации. Коль скоро духовно-психологическая развитость налицо, ее нельзя уже просто отменить, как нельзя перестать различать цвет и свет, уничтожив развившуюся в истории дифференцированность индивидуального аппарата восприятия.

Поэтому искажение сознания, внутреннего мира здесь оказывается очень сложным по своей структуре, а не таким, каким оно было бы, если бы живое человеческое сознание действительно могло стать лишь сырьем для «индустрии сознания». Для массы людей буржуазного общества приспособление к условиям современной социальной организации возможно поэтому лишь в порядке психологического самоуничтожения, сложных (неоткровенных, полусознательных) манипуляций над собственным сознанием. Как правило, причиной этого является уже не стремление к успеху, а просто страх потерять вообще возможности существования. Не будучи в состоянии отменить свою интеллектуальную развитость, впечатлительность, совестливость и т. д., индивид пытается перехитрить, полусознательно обойти их, используя для этого орудия софистики, возможности уклонения от откровенно личных решений, предоставляемые сложной бюрократизированной структурой общества, и т. д.

Он стремится, например, к совершению поступков без ясно выраженного авторства — поступков, от которых трудно было бы умозаключать к его образу мыслей, его убеждениям, его Я. Он пытается занять такое положение, чтобы осуществление его собственных наклонностей и желаний хотя бы отчасти обеспечивалось чужими распоряжениями, чтобы его личное волеизъявление было прикрыто институциональной анонимностью разного рода коллективно выработанных решений. В других случаях индивид пытается так организовать свои действия, чтобы впоследствии можно было сослаться

на «давление обстоятельств» или на капризы его собственной, не полностью подвластной ему душевной организации (скажем, на страх, депрессию, внезапную вспышку гнева и другие эмоции).

В итоге человек как бы отстраняется от всех своих поступков. Защищаясь от морально-репрессивного контроля организации, он творит «преступления без вины и достижения без заслуги», перестает быть виновником чего бы то ни было. Однако чем более ухищренной становится его защитная маскировка, тем чаще он сам оказывается во власти ощущения собственной малоценности. Соответственно снижается его способность к активной интеграции впечатлений, чувств, внутренних состояний — способность противостоять деструктивным психическим процессам.

Поскольку внутри государственно-монополистической организации, давно вышедшей за рамки традиционного юридически-правового регулирования индивидуального поведения, социальная репрессия принимает морально-идеологический характер и направляется уже не просто против поступков и реализованных умыслов, но против намерений, желаний, нравственно-психологических установок как таковых, постольку массовый агент этой организации начинает испытывать страх перед спонтанностью своего сознания. На совершенно ином уровне общественного развития возрождается первобытное представление о «демонии мыслей», об опасности еще не воплощенных желаний и намерений. Человек делает все возможное, чтобы не дать психологически конституироваться своим стихийным побуждениям, лишить их внутреннего значения, «забыть, еле заметив». В страхе перед обнаружением своей психической конституции он сам не желает ее знать, сдерживает работу рефлексии, пытается не доводить до сознания тайную душевную жизнь. Перед нами то, что Фрейд называл «вытеснением в подсознательное»: полупроизвольное подавление индивидом всех впечатлений, склонностей, желаний, которые могли бы помешать его социальному приспособлению. Результатом этого вытеснения (образующего, заметим, полную противоположность произвольного воздержания от поступка при осознании его субъективной желательности) оказывается подпольная жизнь вытесненного влечения, постоянное — непонятное

для самого индивида — психическое напряжение, невротические несообразности и срывы в его поведении.

Если «серость», «примитивность», «частичная дебилность» являются достаточно типичными чертами тех, кто достиг успеха в системе современного организованного истеблишмента, то невротичность, деструкция, слабая внутренняя скорректированность сознания оказываются столь же характерными чертами наиболее массовидного обычного агента общественной жизни.

Своеобразие современных философских концепций самосознания (его психоаналитико-экзистенциалистских моделей) и главная причина их широкой влиятельности — в том, что они нашли средства обобщенного выражения этого болезненного состояния сознания, наиболее массового, наиболее типичного именно для современной социальной организации.

Ни экзистенциализм, ни психоанализ не содержат социальной теории современного капитализма. И в то же время они представляют огромный интерес для такой теории, поскольку они воспроизводят то, как он преломляется в особенностях построения внутреннего мира личности, в социально-типичных деструкциях индивидуального сознания.

Давно замечено, например, что исходные констатации и описания экзистенциалистской философии носят диагностический характер. Современное западное общество рассматривается ею как «больной мир», переполненный душевно неполноценными людьми. Первоочередной задачей современной теории сознания является, по мнению экзистенциалистских авторов, феноменологически точная патогRAFия этой неполноценности.

Характернейшей чертой современной эпохи экзистенциализм считает широкое распространение «неподлинного поведения». Речь идет об образе действий человека, которого нельзя упрекнуть ни в циничном лицемерии, ни в сознательном самообмане, но который в то же время не является до конца искренним ни по отношению к другим, ни по отношению к самому себе. Он напоминает актера, грубо и неумело вжившегося в предложенную роль; его мысли (даже те, которые переживаются как оригинальные) похожи на сценические реплики, заранее написанные кем-то другим, его поступки — всегда отчасти жесты, рассчитанные на восприятие

невидимой, но как бы постоянно наблюдающей за ним аудиторией; его чувства непременно содержат в себе элемент самоаффектации. Даже самые напряженные эмоциональные состояния этого человека (испуг, радость, восхищение и т. д.) несут на себе печать «деланности». О них можно сказать то, что известный немецкий психиатр Блейлер говорил об истерических припадках: «Истерика не просто постигает больного, в каком-то смысле он всегда сам закатывает истерику».

Внутреннее состояние субъекта «неподлинного поведения» — это болезненная напряженность, постоянное опасение за неправдоподобность своей жизненной игры, за неумение быть тем, чем он пытается быть. Не осознавая свою игру как игру, он вместе с тем остро переживает фальшивость этой игры, не лжет преднамеренно, но испытывает «стыд лжи» — впадает в депрессивные состояния, поддающиеся описанию в терминах патопсихологии.

Экзистенциализм достаточно ясно ощущает, что «неподлинное поведение» получает широкое распространение лишь при наличии определенных социальных условий, лишь под воздействием конкретных общественных отношений. Вместе с тем экзистенциалисты категорически настаивают на том, что поведение это существует отнюдь не по вине данных условий и отношений. Действительную ответственность за него (а равно — и за вызываемые им формы душевной патологии) несет сам индивид. Он выбрал свои недуги вместе с теми выгодами, которые обеспечивает социально-ролевой (полусознательно актерский) образ жизни. Душевное расстройство не просто постигает его, оно является результатом своего рода «психологического членовредительства».

Главным объектом психоаналитико-экзистенциалистских концепций сознания является, таким образом, индивид как *соучастник и проводник осуществляемой над ним духовно-идеологической манипуляции*. Наличная социальная организация подчиняет его внутренний мир лишь потому, что в страхе перед ее репрессией он соглашается на полусознательное самовнушение.

И в психоанализе, и в экзистенциализме мы находим поэтому модель сознания, осуществляющего известные действия над самим собой и встречающего сопротивление этим действиям со стороны спонтанности непосредственной душевной жизни.

Классическая буржуазная философия немало сделала для критики манипуляторского, практико-волюнтаристского отношения к внесубъективному, внеиндивидуальному миру. Она пыталась показать, что в ответ на всякое узкопрагматическое вмешательство природа и история отвечают как целостности, как смысловые «духовные» единства. Достаточно вспомнить, например, гегелевскую философию, основным сюжетом которой было объективное (онтологическое) сопротивление «мирового разума» по отношению к законодательным претензиям индивидуального рассудка.

В современной буржуазной философии эта тема претерпела сложные инверсии, на первый план выдвинулся вопрос о манипуляторском, практико-волюнтаристском отношении человека к своему собственному внутреннему миру и об онтологическом сопротивлении этого мира. Психоанализу, феноменологии и экзистенциализму при всех их различиях свойственна одна общая тенденция, а именно — стремление ввести противоположность бытия и сознания в саму модель сознания. Их существо как философских теорий может быть передано следующим парадоксальным утверждением: «В основе своей сознание есть независимая от сознания реальность». Наши представления, убеждения, вкусы и т. д. не могут быть изменены нами по произволу, волюнтаристское насилие над ними никогда не остается безнаказанным. На всякую попытку самоманипуляции, какими бы основательными мотивами она ни вызывалась, сознание отвечает деструкцией, душевным расстройством: оно «мстит своему собственному субъекту».

Сознание в психоаналитико-экзистенциалистских построениях интерпретируется как сложная, по меньшей мере двуслойная структура. В ней выделяются сознание-субъект и сознание-бытие. Установление «нормальных» («здоровых», «добросовестных») отношений между двумя этими инстанциями — таково основное требование психоанализа и экзистенциализма, позволяющее квалифицировать их как этико-терапевтические доктрины.

Сознание-субъект испытывает потребность, чтобы все исходящие от него действия были осознанно преднамеренными и переживались индивидом как его собственные решения, вину за осуществление которых (авторство) он не делит ни с внешними обстоятельствами, ни с

наличными требованиями социальных институтов, ни с бессознательно-импульсивными влечениями. Сознание-бытие (экзистенция) испытывает потребность в том, чтобы оно было признано личностью онтологически, в значении именно бытия, самобытия, устойчивой целостности ее внутрисубъективного мира.

В психоанализе и экзистенциализме нередко видят простое развитие зародившейся уже в XIX в. философии и психологии «бессознательного». Это мнение ошибочно: основной пафос экзистенциализма и психоанализа (по крайней мере классических) — это как раз протест против «спасительных ссылок на бессознательное». Бессознательность в человеческом поведении и мышлении рассматривается представителями этих философий как выражение нежелания осознать свои подспудные мотивы, выявить их в значении самодовлеющей, полноценной реальности и занять по отношению к этой реальности определенную моральную позицию. Так называемый «бессознательный поступок» (действие, о котором человек говорит: «я сам не ведал, что творил») представляет собой результат внутренней недобросовестности, расчетливого уклонения от понимания самобытия. Невменяемость часто (если не всегда) свидетельствует о тайных, но преднамеренных манипуляциях над сознанием, которые могут быть вменены индивиду, поставлены ему в вину.

Технике тайного самоманипулирования экзистенциализм и психоанализ противопоставляют культуру самосознания, прояснения внутреннего мира в его онтологической неподатливости.

В классической буржуазной философии процесс самосознания (рефлексии) имел в виду либо открытие определенных данных «внутреннего опыта» (психических факторов), либо выявление всеобщих структур сознания как деятельности (его априорных форм), а через них — всеобщих форм бытия, его онтологических структур. Рефлексия никогда не мыслилась здесь как способ усмотрения особого рода внутреннего бытия¹³.

¹³ Лишь в классической литературе (исключительно интересно в этом отношении творчество Л. Толстого) самопознание впервые приобретает экзистенциальный смысл, истолковывается как процесс поисков неотъемлемой внутренней веры, отличающей данного индивида и первичной по отношению ко всем сознательно выработанным его представлениям, к сознательному и самоотждествленному «я». Или, скажем, позднее у Пруста такой экзис-

Она надстраивалась над познавательным опытом и концептуализировалась в метатеориях этого опыта.

В современной буржуазной философии понятие самосознания получило совершенно иное значение. Феноменология, психоанализ и особенно экзистенциалистские доктрины рассматривают рефлексию как самодовлеущий, ни над чем другим не надстраивающийся род внутреннего действия, благодаря которому само сознание открывается себе в качестве особого бытия и которое может концептуализироваться поэтому лишь в новых вариантах онтологии.

Рефлексия, как она понимается феноменологией, экзистенциализмом и психоанализом, проясняет вовсе не идеальный план активного человеческого действия во внешнем мире (действия практического и экспериментально-познавательного). Напротив, она открывает человеку его самого, как объект, претерпевающий воздействие внешнего мира, помещенный в лабораторный тигель жизненных испытаний. В актах самосознания индивид отдает отчет в результатах этих испытаний, осознает, чем он является по своему внутреннему содержанию, в качестве кого противостоит направленным на него притязаниям социальной организации¹⁴.

тенциальный поиск (отразившийся, кстати, на изменении традиционной формы романа) предполагает неотъемлемую, «отличительную» внутреннюю веру как первичную по отношению к «потерянному времени», к рассеянному существованию.

¹⁴ Этот неожиданный поворот всей темы самосознания особенно отчетливо представлен в экзистенциалистской философии. Как самостоятельное идейное течение экзистенциализм сформировался в 20—40-х годах нашего века. У поколения западной интеллигенции, пережившего первую мировую войну, подъем фашизма, гитлеровскую оккупацию, «философия существования» вызвала интерес прежде всего потому, что поставила в центр внимания проблему критических, кризисных ситуаций, пыталась рассмотреть человека в его «хождениях по мукам», в претерпевании жестоких исторических испытаний. Однако интерес к экзистенциализму не исчез и после второй мировой войны. Более того, именно в этот период, когда в странах Запада уже не существовало ни оккупационных режимов, ни массового террора фашистского типа, увлечение экзистенциалистской философией стало поистине повальным. Многие сугубо эзотерические, сугубо непопулярные ее категории проникли в массовую литературу самых различных видов и жанров, стали достоянием «общего языка культуры». Главной причиной этой новой влияния «философии существования» было то, что она давала возможность осмыслить в качестве критической, «предельной» ситуации не только социальные катастрофы, но и обычную, относительно стабильную, функционально-сбалансированную жизнь в современном обществе.

Секрет широкого гуманистического влияния психоаналитико-экзистенциалистской концепции самосознания — в ее общей антиманипуляторской направленности, в выдвигании на первый план таких этических принципов, как самопознание, самоуважение, верность по отношению к самобытию и т. д. В современных условиях, когда в объект эксплуатации, в «вещь использования» (Маркс) превращаются не только физические, но и интеллектуальные силы человеческого индивида, но и его способность сознательно строить свой внутренний мир, — эти требования приобретают массовое значение.

Государственно-монополистическая организация с ее разветвленным аппаратом морально-идеологической репрессии сделала спонтанную внутреннюю жизнь сознания объектом страха, вытеснений и сокрытия. Экзистенциализм и психоанализ требуют, чтобы индивид сам возвратил этой жизни право на неподпольное существование, внутренне легализовал ее.

Для этого необходимо, с одной стороны, добровольно наложить на себя строгую ответственность за все, что уже реализовалось в фактическом действии, осуществлено (или допущено) в качестве поступка (экзистенциализм категорически запрещает какие-либо ссылки на принудительность внешних обстоятельств, на неосознанность или невольность уже состоявшихся поведенческих актов).

С другой стороны, человек, ставший на точку зрения этого беспощадного уголовно-правового ригоризма, обязан столь же решительно отклонить все обвинения по адресу своих невыбранных, нереализованных мотивов. Признать их онтологически — значит отнести к ним как к неподсудно-внутренней реальности. Изначальные желания и склонности индивида не есть «его поступки в возможности», его «вероятные будущие действия», по отношению к которым допустима превентивная социальная репрессия. Это самостоятельный, внеположенный действующему сознанию род сущего, отделенный от юридически квалифицируемых поступков и умыслов барьером свободной воли. Признавать изначальное желания и склонности в качестве бытия — значит отрицать за ними значение готовых моральных потенций. В этом смысле требование самосознания прямо противостоит подозрительности и фискальному интересу к

внутреннему миру личности, которые практикует наличная социальная организация.

Как этико-терапевтические доктрины, психоанализ и экзистенциализм во многом созвучны раннему христианству. Это философии, озабоченные прежде всего «спасением индивидуальной души», сохранением внутренней цельности сознания любой ценой. Чтобы уберечься от саморазложения, личность, живущая в современном обществе, должна, согласно экзистенциализму, решиться на крайнюю радикальную меру, а именно — вообще отказаться от социального приспособления и смириться с возможностью аутсайдерства.

Сила современных философских концепций «самосознания» — в понимании действительного массового переживания. Они представляют собой серьезное идеологическое явление прежде всего потому, что находят обобщенное философское выражение в повсеместно и стихийно распространяющейся «этике неучастия». Отказ от инициативного действия, безразличие к деловой карьере, сознательное предпочтение «неудачничества» стали широко распространенным явлением почти во всех странах Запада. Морально мотивированная «эмиграция из бизнеса», сопровождающаяся пусть частичным, пусть относительным, но все же высвобождением из-под идейного контроля государственно-монополистической организации, сделалась источником существенных дисфункций во всей социальной системе современного капитализма. Сегодня такая социальная ориентация наносит этой системе весьма ощутимый ущерб. Как философская и этическая доктрина, экзистенциализм и гуманистический психоанализ содействуют как раз уходу, бегству массы индивидов (зачастую наиболее развитых, наиболее сознательных и способных) с капиталистически организованного делового поприща. Именно проповедь «стойческого неучастия», уклонения от социально-целесообразного (а это значит — и идеологически санкционированного) действия делает современную философию самосознания объективным противником социально-экономического и идеологического режима, превращающего человека в сырье своих «индустрий».

Но социальный смысл таких философских направлений, как экзистенциализм, не исчерпывается этой тенденцией, равно как и их собственно философский па-

фос не ограничивается требованием добросовестного отношения к самобытию. Экзистенциализм — не только «этика опущенных рук», этика «активного неучастия», если можно так выразиться, но и философия бунта, авантюры, экстатического неконформистского протеста и социального активизма.

Ни один из экзистенциалистов не удерживается на позициях простого онтологического признания мира внутренних достоверностей сознания. Во всех вариантах «философии существования» рано или поздно обнаруживается стремление трактовать экзистенцию не просто как бытие (внутреннюю границу, неподатливость, на которую наталкивается волюнтаристическое манипулирование над сознанием), но еще и как тайный проект индивидуального существования, предопределение человека к известной жизненной миссии. Новая обязанность личности (ее «сверхзадача» в деле индивидуального спасения) усматривается в том, чтобы открыть этот проект в опыте жизненных испытаний, отнестись к нему как к своего рода божественному предназначению и затем реализовать любой ценой, не оглядываясь ни на реальные обстоятельства, ни на социальные и моральные нормы.

Как нетрудно убедиться, это уже не просто протест против волюнтаристического действия социальной организации по отношению к индивиду. Это философская санкция на его собственный волюнтаристический активизм.

Социальному приспособленчеству (расчетливо-осмотрительному сознанию) противопоставляется в данном случае уже не ригоризм самосознания, а грубая элиминация сознания — беспамятовство, экстаз, упоение вызывающе-безрассудным поступком. От неподлинного поведения, основывающегося на методическом самовнушении, предлагают спастись в мгновенном самообмане экзальтаций. История экзистенциализма показывает, что философия эта зачастую с симпатией принимала экстремистские социальные движения и провоцировала личность на участие в них.

Переход от простой защиты самобытия к своеобразному профетизму самобытия (явление, наблюдаемое и в экзистенциализме, и в таких ответвлениях психоаналитической традиции, как юнгианство, и в некоторых современных разработках феноменологии) представляет

собой, как это ни странно на первый взгляд, результат воздействия непреодоленных классических представлений о роли философии в обществе.

Взросшая чувствительность к специфически современным проблемам выражается в философии самосознания через развитие ее этико-психологических интересов, через стремление занять по отношению к людям позицию исповедника, патопсихолога, участника открытого диалога — «предоставить свою рефлексию в общее распоряжение».

Однако неизжитые классические претензии не позволяют удержаться на этой платформе: философ разрывает диалогическую форму контакта, вновь принимает на себя миссию воспитателя и идейного покровителя массы.

А поскольку опереться теперь он может лишь на рефлективно проясненную внутреннюю достоверность, субъективный характер которой уже не является тайной, просветительство выступает как откровенное пророчество и вождизм (как не заботящаяся об общезначимости апелляция к тем, кто либо заведомо обладает тождественным субъективным переживанием, либо согласен принять обращение пророка в качестве истины откровения, превышающей возможности самостоятельного понимания).

В этом смысле экзистенциалистская философия (особенно в той форме, какую она приняла в последнее время, скажем, в сартровской «Критике диалектического разума») вполне заслуживает названия философии «рассудочной иррациональности». Личная эмоция и личная ответственность, с какой может испытываться некоторая внутренняя самостийная и неподатливая «онтологическая реальность», навязываются массовому сознанию (и, соответственно, самому естественноисторическому процессу) с той же интеллектуальной страстью, с какой философия Просвещения пыталась когда-то навязать ему «законодательство рассудка» и «прогресс рациональной цивилизации».

Еще более последовательные формы эта тенденция получает в идеологии «нового левого движения»; философские установки которого могут быть охарактеризованы как *просветительно-активистская вульгаризация психоанализа, феноменологии и экзистенциализма.*

Критико-рефлексивные варианты философии науки

Эпоха превращения традиционного, «свободного» капитализма в капитализм государственно-монополистический ознаменована радикальным изменением места и роли знания в объективных социальных структурах. Появились развитые формы общественного применения науки, широкой массовой организации исследовательской деятельности вокруг практических (технологических, социально-административных, идеолого-пропагандистских и т. д.) задач. Содержанием научно-технической революции, о которой столько говорится сегодня, и явилось срастание науки с экономической и общественной жизнью, организованное и направленное внедрение знания в сами основы материально-производственных и управленческих структур.

Это повело к двум важным последствиям, непосредственно сказавшимся на характере интеллектуальной деятельности в современной науке и на самосознании индивидуального агента этой деятельности.

1. Практические приложения современной науки ориентированы на проблемы особого типа, исследовательское решение которых не может быть чьим-то индивидуальным делом. Оно отыскивается посредством комбинации массы независимых друг от друга, порой достаточно заурядных исследований, и его главным творческим фактором оказывается само искусство кооперирования, системной организации многообразных идей, догадок, эмпирических наблюдений. Традиционный, классический путь *теории* все чаще заменяется в этих случаях созданием такого образования, которое можно было бы назвать *самодействующей системотехникой*. Системотехнично действуют, например, соединения усилий в космических исследованиях, работах, посвященных изучению природы рака, в подавляющем большинстве социологических исследований, в модной сейчас футурологии и прогностике и т. д.

Живым субъектом теории всегда был индивид; теория выполнялась «в пространстве индивидуального сознания», ее системность совпадала с системностью этого сознания, с определенным порядком внутренних очевидностей. Живым субъектом интеллектуальной системотехники является группа, связанная фактическим единст-

вом задачи, но отнюдь не заведомой общностью понимания. На уровне индивидуального сознания здесь вовсе не существует того единомыслия, которое имело место, например, в традиционной «теоретической школе». Единство группы является функциональным, рабочим; она вполне может довольствоваться условным, конвенциональным языком, но зато предполагает гораздо более строгие формы балансирования и организации ее усилий как фактически коллективного действия.

Совокупный результат работы такой группы всегда в какой-то мере анонимен, относительно независим от его индивидуального (теоретического) понимания. Последнее справедливо для любого лица, входящего в группу: для людей, находящихся на вершине иерархии, обеспечивающей ее деятельность, так же, как и для массы рядовых участников. Зачастую системотехническое действие науки теоретически осмысливается уже после того, как оно завершено и обеспечило неоспоримый практический эффект. Иногда же оказывается, что такое осмысление вообще недостижимо. Победное шествие науки, которая «не доведена (или не полностью доведена) до сознания», — совершенно специфическое явление XX столетия. Налицо объективно-анонимное движение проблем и решений, единство и логика которого поддерживаются прежде всего социальными средствами, с помощью таких приемов, которыми общество осуществляет *кооперацию труда вообще*.

Но это значит, что недостатки и противоречия социальной организации начинают прямо выражаться в известных внутринаучных процессах. И без того слабая зависимость между совокупным эффектом исследования и уровнем индивидуального (теоретического) осмысления этого эффекта может быть вообще сведена к минимуму. В этих случаях возникает *отчуждение* науки от сознания ее живых индивидуальных агентов, стихийно-автономное движение знания, которое как бы вообще не проходит через голову своих создателей.

Что подобные отношения действительно имеют место, доказывает современная идеалистическая философия науки, главной проблемой которой стала проблема *осмысленности* наличного знания.

Классическая буржуазная философия никогда не была всерьез обеспокоена этим вопросом. Она имела

дело с наукой как с теоретической манифестацией индивидуального сознания. Методологическая рефлексия философа-классика направлялась прежде всего на общезначимость и объективность научных утверждений. То, что предлагаемые наукой высказывания могут быть индивидуально неосознаваемыми, что они могут возникать из объективно-безличной комбинаторики, лишь в минимальной степени включающей акты понимания, просто не приходило в голову мыслителю XVIII—XIX вв.

Современный представитель философии науки стоит перед фактом неосмысленности (или неполной осмысленности) большинства научных решений, обеспечивающих достаточно эффективные практические рекомендации.

Он сталкивается с ростом науки, уже не контролируемой развитым индивидуальным сознанием, и пытается поставить на пути этого потока рефлексивно-критическую процедуру, суть которой — в сведении сложных образований безлично-объективного знания к элементам осмысленного, методически проясненного индивидуального опыта.

2. Появление современных развитых форм общественного применения науки обусловило быстрый (хотя и односторонний) рост ее социального престижа. Научное исследование зарекомендовало себя как инстанция надежных практических рекомендаций, на опыте подтверждаемых предсказаний и трезвых предостережений. Научные обоснования приобрели в глазах общества значение безлично-авторитетной, как бы от самой объективной реальности исходящей аргументации.

Соответственно, ссылки на науку и использование внешних форм теоретического доказательства постепенно превратились во всеобщую социальную норму убеждения, стали так же обязательны, как, скажем, апелляция к священным текстам и философии Аристотеля в средневековой культуре.

Характерная особенность современности состоит в том, что любая доктрина, претендующая на общественное влияние, даже если она несовместима с научно-теоретическим знанием по своему действительному содержанию, преподносится от имени науки. Под маской научности выступают и просто курьезные и социально опасные концепции (как это было, например, в 20—30-е гг.

с нацистской расовой доктриной). Формы научного обоснования все чаще используются в качестве инструмента «рационализации» ненаучных содержаний (их рационального оправдания *post factum*). Поэтому перед буржуазными философами возникает новая, почти неизвестная классической философии задача — задача выделения собственно научного знания из потока «научообразных», псевдонаучных образований.

В современной аналитической «философии языка» задача эта сливается с вышеописанной проблемой осмысленности научных высказываний и решается методами критико-рефлексивного анализа.

Здесь перед нами опять-таки пример того, как высокая чувствительность современной буржуазной философии к неклассическим проблемам сочетается с совершенно традиционным пониманием своей миссии по отношению к науке.

Характерные для современного капитализма процессы отчуждения знания от индивидуального сознания его создателей, широкое использование внешней формы научного построения для рационализации ненаучных содержаний, возрастающая неподконтрольность науки по отношению к развитому сознанию (к интеллигентности, к культуре) — явления социального порядка. Экспликация этих явлений и их анализ предполагают иную теорию сознания и его отношения к бытию, чем та, которая задается конструкцией «универсального рефлексивного сознания», унаследованной от классики. Но в современной философии науки подобная теория отсутствует.

Ее представители реагируют на вышеописанные проблемы с чуткостью социальных критиков, а затем идут по пути, проторенному буржуазной философской классикой, — по пути *методологической апелляции* к индивиду, участвующему в разработке науки, к его сознательности и критико-рефлексивным способностям.

В эпоху, вызвавшую к жизни классическую философию, этот тип апелляции имел свои оправдания, поскольку разработка науки была неотчуждаемым делом личности и методологическое назидание философа относилось к тому, что лежало в поле ее активного мысленного действия.

Но обращаться к классической рефлексии, где вся проблема для современного интеллектуала как раз в том,

чтобы найти неклассические пути «уяснения себе своего собственного сознания» (Маркс), — значит с самого начала исказить всю перспективу проблемы.

Ярким свидетельством этого искажения является то, что в современной критико-рефлексивной философии науки сложный социальный контекст (общество с его институтами, ценностями, способами организации человеческой деятельности вообще и научной деятельности в частности) редуцируется до значения наиболее абстрактной предметно-объективной реальности сознания: сводится к языку. Задача изменения отношения общества к науке подменяется задачей изменения мыслителем своего отношения к языковым воплощениям мысли, сводится к рефлексивному контролю за самостоятельной жизнью языковых значений и смыслов.

Причудливое соединение чуткости к «неклассическим» проблемам и глубоко традиционного подхода к их решению особенно характерно для двух главных направлений современной критико-рефлексивной философии науки: для неопозитивизма, как он оформился в 30—40-х годах, и для так называемой аналитической философии (термин, который получил распространение в послевоенные годы и охватывает концепции, усматривающие задачи философии в анализе языка).

Специфика этих направлений по сравнению с «традиционно-гносеологическими» и философией науки XIX в. в той мере, в какой она занималась анализом научного познания, заключается в том, как понимаются цель, задачи и способы философского исследования. Для всех этих направлений — что, кстати, и является основанием для их объединения под названием «аналитической философии» — задачей философии выступает анализ языковых форм (языка науки, обыденного разговорного языка, языка самой философии). При этом подобный анализ понимается представителями аналитической философии как замещение языковых выражений, вызывающих какие-либо трудности и неясности в их понимании, выражениями с четким, ясным, недвусмысленным значением. (В каких типах языковых форм и их смыслов усматривается эта ясность, четкость и недвусмысленность, зависит уже от варианта соответствующей «аналитической» концепции — это могут быть и «обыденные употребления» разговорного естественного языка

В так называемой лингвистической философии, и «про-токольные предложения» ранних неопозитивистов.) Таким образом, с точки зрения «аналитиков», задача философии состоит не в исследовании познавательного процесса, отношения субъекта и объекта в познании, возможностей, форм и способов познания, как считала классическая гносеология, а исключительно в анализе языковой формы выражения результатов познавательной и вообще духовной деятельности. Было бы ошибкой недооценивать преемственность между классической гносеологией и аналитической философией. Несомненно, аналитическая философия имеет дело с исследованием знания, но то, как понимается это исследование, составляет характерную особенность современной философии¹⁵.

Это изменение целей и задач исследования выражает глубокие перемены в самой ориентации буржуазной философской мысли, в ее подходе к проблемам знания и познания, которые влекут за собой переоценку исходных представлений, на которых основывалась классическая гносеология. Последняя понимала познание как некий линейный, однонаправленный процесс обогащения сознания познающего субъекта знанием в результате его взаимодействия с объектом. Формы выражения знания, процедура последующего его истолкования (так сказать, «кодирования» и «дешифровки» полученной информации) сами по себе не представляли какой-либо проблемы для классического гносеологического подхода. Но как раз этот момент и делает предмет своего специального внимания аналитическая философия. Реальный познавательный процесс рассматривается ею как предмет психологии, бихевиористики и других нефилософских дисциплин — не случайно некоторые ее представители характеризуют классическую теорию познания как «метафизированную психологию». Философское же исследование, как таковое, согласно аналитической филосо-

¹⁵ Вот как характеризует эту позицию аналитической философии ее известный комментатор Т. Хилл: «Современная философия в последнее время, касаясь проблемы познания, рассматривает эту проблему не с точки зрения исследования отношения между познающим и познаваемым и не с точки зрения оправдания гипотез, а прежде всего с точки зрения выявления значений или анализа языковых выражений» (Т. И. Хилл. *Современные теории познания*. М., 1965, стр. 363).

фии, должно быть направлено на ту форму, в которой знание и вообще продукты духовного творчества могут стать общественным достоянием, в котором они могут быть усвоены, преобразованы, использованы для каких-либо целей, — короче говоря, в которой они могут жить собственной жизнью.

Эта форма, по мнению представителей аналитической философии, неизбежно таит в себе определенные опасности, она отнюдь не прозрачна, в ней действуют неявные подспудные механизмы, которые накладывают свою печать на то, в каком виде выступает на поверхность воплощаемое содержание. Дезориентирующее, искажающее воздействие этих механизмов не видно невооруженному глазу непосредственных «потребителей» языка. В частности, следствием такого рода искаженного восприятия является постановка «метафизических» вопросов, которые, по мнению аналитиков, основаны на неправомерных заключениях от структуры языка к структуре мира (например, проблему универсалий порождает существование в языке общих имен, проблеме субстанции — существование в предложении подлежащего, к которому «привязаны» сказуемые — атрибуты или модусы субстанции и пр.). Ошибка и даже, если угодно, вина классической гносеологии, с этой точки зрения, состоит в том, что она в своей трактовке знания и познавательного процесса некритически следовала штампам восприятия содержания, навязанным подспудными дезориентирующими механизмами языкового оформления. Задачей философии как анализа языка является, соответственно, выявление этих механизмов — диагноз и терапия неправильностей языкового употребления.

Здесь налицо явное сходство с психоанализом, и такой философ-аналитик, как Дж. Уиздом — ученик Л. Витгенштейна в «кембриджский период» его деятельности — последовательно проводит эту параллель, уподобляя работу философа-аналитика, вскрывающего корни «метафизических» заблуждений в запутанности и сложности языка, работе психоаналитика, осмысливающего в сфере подсознания пациента факторы, которые привели к психическому расстройству. И это не только литературная реминисценция. В обоих случаях имеет место «аналитическая» установка на раскрытие некоторого подспудного механизма, порождающего иллюзии са-

мосознания. В психоанализе — это сфера подсознательного, в аналитической философии — язык. И там, и здесь в классическую гносеологическую схему «чистого познания» (в случае психоанализа — самопознания) вклинивается разбивающий эту схему механизм действия «внешних» по отношению к познавательному процессу, каким он представлялся классической гносеологии, факторов. Эти факторы дезориентируют, запутывают, деформируют сознание познающего субъекта.

Определенные варианты классической гносеологии, конечно, выдвигали какие-то ограничения возможностей познания, но эти ограничения были связаны с особенностями самого познавательного процесса и объяснялись из классической гносеологической схемы (например, невозможность познания «вещи в себе» объяснялась Кантом из природы самого механизма взаимодействия субъекта и объекта в познании). С «аналитической» же точки зрения, сама эта схема оказывается неподходящей для объяснения реальной работы сознания, в которой познавательная способность субъекта опосредована, модифицирована, подчинена действию факторов, внешних по отношению к целям «чистого познания» и даже препятствует их осуществлению.

Аналитическая деятельность, направленная на раскрытие и преодоление этих факторов, носит критико-рефлексивный характер. Однако сама по себе критико-рефлексивная направленность не составляет еще специфики подхода к знанию и познанию на современном этапе эволюции буржуазной философии. Более того, как раз в том, что аналитическая философия усматривает специфику философской деятельности в критико-рефлексивном анализе знания, она проявляет себя как восприимчива того разделения труда, которое сложилось уже в XIX в. (философия науки, философия истории, философия жизни, теория познания, онтология и т. д.). Как известно, критико-рефлексивная направленность была характерна и для ряда течений классической гносеологии, особенно для различных ветвей кантианства. Специфика в другом — как понимается эта критико-рефлексивная деятельность. Рефлексивная установка классической идеалистической гносеологии кантианского типа исходила из задачи выявления неких исходных — предельных — элементов познавательной способности

«трансцендентального субъекта». Эти элементы представляли собой необходимое и достаточное условие научно-познавательной теоретической деятельности. Таким образом, рефлексия классической гносеологии была направлена на выявление позитивной модели познания, прежде всего научного познания. Критическая же функция этой рефлексии состояла в том, чтобы очертить пределы применимости данной модели и связанных с ней канонов теоретического сознания. Рефлексия аналитиков направлена на выявление скрытых предпосылок и установок научной, философской, этической и некоторых других видов духовной деятельности, обусловленных дезориентирующими механизмами и свойствами языка. Она не предполагает выработки какой-либо позитивной модели познания. Предполагается, что эта модель задана либо «естественным» взглядом на мир («здравым смыслом»), либо научным подходом к действительности, понимаемым чисто нормативно. Не существует особого философского познания, направленного на объект, и познание не может рассматриваться в качестве объекта философского исследования. Философия возможна не столько как теория, а как деятельность по прояснению языка. В этих установках и усматривается пресловутая аналитическая «революция в философии». Познание и сознание, являвшиеся предметом классической гносеологии и изучавшиеся ею в соответствующих моделях, при помощи соответствующего аппарата понятий, перестают быть таковыми в аналитической философии. В этом (и только в этом) смысле можно говорить о том, что аналитическая философия не является гносеологической концепцией.

Конечную задачу критико-рефлексивного анализа философы-аналитики усматривают в том, чтобы пробиться через дебри языка к правильному взгляду на мир — здравого смысла или нормативно истолкованной науки. Эту позицию можно сравнить с позицией экзистенциализма, и, по-видимому, как и в случае с психоанализом, это не случайная аналогия. И в экзистенциализме, и в аналитической философии критическая рефлексивная задача усматривается в достижении такой ситуации, в которой можно было бы осуществлять отношение к миру, понимаемое как правильное, подлинное, не искаженное

внешними факторами. В экзистенциализме — это установка на преодоление «Мал» — навязанных обществом обезличенных штампов и канонов поведения, уводящих человека от его «подлинности», «аутентичности», в аналитической философии, — на борьбу с дезориентирующим воздействием языка и поиски такой позиции в деятельности с языком, которая давала бы возможность адекватного, «непредубежденного» отношения к миру (сравни понятие аутентичности у экзистенциалистов).

В аналитической философии мы, по-видимому, имеем дело с известной структурной особенностью современного буржуазного философского сознания, которая не может не иметь глубоких социально-идеологических корней. Современная буржуазная философия вынуждена была распрощаться с оптимистическими просветительскими иллюзиями классического периода буржуазной философской мысли о возможностях свободного, беспрепятственного осуществления духовной деятельности, соответствующей истинной природе человека, адекватным выразителем которой является мыслитель-философ, достигающий в своем «конечном», индивидуальном самосознании глубин «мирового разума», «трансцендентального субъекта», «абсолютного духа» и пр. (вспомни Фихте, для которого единственным пределом активности свободного самосознающего Я является остановка его деятельности). Современная философия должна считаться с реальностью, «грубо и зримо» демонстрирующей зависимость «свободного духа» от неподвластного ему социального бытия. Важно при этом, что подобная зависимость проявляется не только непосредственно в виде идеологических и политических санкций, запретов, неприкрытого экономического давления и т. п., но и в более тонких и завуалированных формах, когда, скажем, на «объективное» научное познание оказывают воздействие идеологические представления, маскирующиеся под науку, или когда мышление теоретика, претендующее на «чистоту» или беспристрастность, оказывается в плену предвзятий, которые совершенно не подвержены контролю теоретического сознания и оказывают явное воздействие на него по различным социально-психологическим каналам. «Чистое мышление», «объективный взгляд на мир» оказываются опутанными сетью самых различных деформирующих зависимостей, как

внешних по отношению к сознанию теоретика, так и внутренних. Последние представляют собой особую опасность. Крепости легче всего берутся изнутри — это изречение можно было бы выбрать в качестве девиза для большинства попыток современного «интеллектуалистического» сознания обеспечить свою независимость, аутентичность, внутреннюю свободу духовной деятельности.

Поэтому первая и основная проблема, стоящая перед теми течениями современной буржуазной философии, которые остро реагируют на эту ситуацию, заключается, во-первых, в осознании реальности данной ситуации, а во-вторых, и это главное, в поисках возможностей высвобождения сознания от давления деформирующих и дезориентирующих его факторов. В этой позиции надо различать две стороны: 1) сдвиг проблемы с позитивного анализа характера и возможностей свободной духовной деятельности «абсолютного» философа-теоретика на уяснение ситуации, делающей невозможной такую деятельность, — в этом современное буржуазное философское сознание резко отличается от классики; 2) конечные позитивные устремления состоят в поисках возможной позиции независимости субъекта от деформирующих его сознание воздействий, с которой и могут быть реализованы по существу классические идеалы. В этом современные течения буржуазной философии демонстрируют прямую зависимость от классики.

Все это можно проследить и на материале аналитической философии и современной неопозитивистской философии науки. С одной стороны, аналитическая философия критикует иллюзии классической гносеологии, выдвигает критико-рефлексивную задачу анализа употребления языка, не укладывающуюся в классическую гносеологическую схему, а с другой стороны, постулируя существование некоего правильного взгляда на мир — обыденного сознания или науки, — она фактически неявно допускает определенный гносеологический идеал. Эта зависимость от установок раскритикованной классической гносеологии проявляется уже в самом исходном лозунге «анализа» — заменить вызывающие сомнения языковые формулировки такими формулировками, смысл и значение которых были бы ясными и не вызывали сомнений. От чего зависят ясность и недвусмысленность языковых выражений, о которых говорят аналитики? По

существо от факта данности значений, которые неявно предполагают определенную гносеологическую концепцию. Да и сама принципиальная идея отыскания некоторых не вызывающих сомнения элементов как пределов анализа, несомненно, является реминисценцией коренных установок классической гносеологии. Таким образом, «революционность» аналитической философии по отношению к классической гносеологии оказывается весьма и весьма относительной. В рамках аналитической концепции выступает старая гносеологическая проблематика в иных формах и в иных формулировках. Констатация этого обстоятельства отнюдь не противоречит сделанным выше утверждениям о специфике аналитического подхода по сравнению с классической гносеологией. Эта специфика — не видимость и не камуфляж. Сочетание стремления выдвинуть какой-то действительно новый подход, который был бы ответом на современные проблемы, с неявной зависимостью от старых представлений и идеалов обнаруживает, несомненно, реальное противоречие буржуазной философской мысли нашей эпохи.

Это противоречие в весьма наглядной форме выступает в истории неопозитивистской философии науки, прежде всего, логического позитивизма — того направления, которое наиболее последовательно и четко сформулировало теоретическую концепцию неопозитивизма. В настоящее время логический позитивизм квалифицируется многими философами-аналитиками просто как разновидность аналитической философии. Для этого, безусловно, есть свои основания, поскольку логические позитивисты усматривали задачи философии в логическом анализе языка науки. Однако трактовка логического позитивизма только как разновидности философии анализа скрадывает его специфику, прежде всего, как определенной концепции философии науки. Как писал один из видных участников движения логического позитивизма Ф. Франк: «Наша группа не желала делать ударение на работе анализа в противоположность синтезу. Мы никогда не рассматривали логику и анализ науки как самоцель. Мы твердо верили, что этот анализ является необходимым условием получения непредубежденного взгляда на жизнь»¹⁶.

Этот «непредубежденный взгляд» — установка, как мы отмечали, характерная для подхода к познанию в современной философии, — мыслился логическими позитивистами как точка зрения научного мышления. Особенности логического позитивизма, не только внешние, связанные со стилем изложения, применением формул и пр., но и внутренние, обусловленные самим существом подхода, нельзя понять, не учитывая, что само это течение создавалось и разрабатывалось не академическими философами-профессионалами, а учеными — представителями конкретных наук, интересовавшимися, прежде всего, общефилософскими и методологическими вопросами науки. Логические позитивисты искренне считали, что создают подлинную философию современной науки, свободную, как они полагали, от «метафизики школьной философии». Иное дело, совпадало ли это их субъективное мнение с объективным содержанием их концепций.

Основные усилия логических позитивистов концентрировались на том, чтобы построить модель научного знания, выражающую подлинную природу научного познания, в соответствии с тем, как они понимали эту природу. Данная установка возникла под влиянием двух импульсов. Во-первых, под влиянием стремления освободить науку от того, что претендует на научность, выступает под личиной науки, однако наукой не является. К числу таких псевдонаучных построений, с точки зрения логического позитивизма, относились, во-первых, различные «метафизические» построения, которые, по их мнению, вообще не могли рассматриваться как непредубежденное теоретическое знание о мире, а являлись выражением определенных стилей «жизненной ориентации», определенного «жизненного чувства» и т. д. С этих позиций Карнап, например, критикует не только традиционную «метафизику», характерным представителем которой для логических позитивистов являлась немецкая классическая философия, в особенности гегельянство, но, что особенно интересно, и современную ему метафизику Хайдеггера. Во-вторых, в разряд псевдонауки попадают такие идейные образования, которые выступают от имени науки, претендуют на безусловную научность, но, по мнению неопозитивистов, являются не наукой, а идеологией и своеобразной совре-

¹⁶ Ph. Frank. *Modern Science and its Philosophy*. Cambridge, 1949, p. 37.

менной мифологией (именно таким образом некоторые неопозитивисты трактовали, например, фрейдистскую психологию).

Надо заметить, что подобная позиция логического позитивизма являлась реакцией на известные реальные проблемы, возникшие в духовном производстве XX в. Действительно, XX в. характеризуется дальнейшей дискредитацией традиционных методов философствования, демонстрацией их неспособности ассимилировать реальную научную и социально-идеологическую проблематику. Эта дискредитация традиционных форм философии происходит на фоне бурного развития науки, которая, несмотря на все свои, весьма сложные, внутренние проблемы, одерживает все новые и новые успехи. Традиционное философствование с его стремлением к спекулятивному системосозиданию, натурфилософии и пр. становится в XX в. анахронизмом, несмотря на отдельные его рецидивы, сопровождающиеся попытками модернизации. Отсюда естественное стремление выявить принципиальные различия в самом стиле мышления в конкретных науках и «метафизике», которые объясняли бы прогресс первых и бесплодие последней. С другой стороны, для буржуазного общественного сознания XX в. характерно, как мы уже отмечали, появление неомифологических образований, принимающих псевдонаучную форму и пытающихся воздействовать на массовое сознание под флагом науки (например, различные варианты расовых теорий, социал-дарвинизм, вульгаризированный психоанализ и пр.). В этом случае речь идет, очевидно, не просто о неправильных теоретических концепциях, содержащих опасные и вредные в социальном отношении выводы. Эти учения, сам способ их выдвижения и использования, противоречат духу научности. Каковы же тогда критерии действительной научности, если соблюдение ее внешней формы (видимость доказательности, наличие каких-то объяснительных механизмов, фактов, приводимых в поддержку соответствующих взглядов, и т. д.) еще вовсе не обеспечивает научности науки? Это реальная проблема, которая встает (или, во всяком случае, четко осознается) именно в XX в.

Вторым импульсом, под воздействием которого формировалась концепция науки логического позитивизма, были внутренние проблемы научного познания. Револю-

ция в физике на рубеже XIX—XX вв., создание теории относительности, квантовой механики, крушение казавшихся естественными и неизбежными представлений о пространстве и времени, о детерминизме в природе стимулировали интенсивное развитие внутринаучной методологической рефлексии, предметом которой выступают научные понятия, концепции, способы исследования и пр. Развитие внутринаучной методологической рефлексии, которая превращается в специальный самостоятельный слой научной деятельности, выделенной из ткани непосредственного исследования объекта, выступает как характерная черта теоретического мышления XX в. Внешне это выражается в появлении особых методологических дисциплин и концепций, которые, с одной стороны, существуют в относительной независимости от философии, а с другой — отличны от собственно научного знания об объектах. Логический позитивизм учитывает эту особенность современного теоретического мышления, претендуя на разработку логики научного познания.

Таким образом, логический позитивизм в своеобразной форме пытается учесть реальные проблемы современного этапа духовного производства: кризис традиционного способа философского мышления в обстановке бурного развития науки, появление псевдонаучных идеологических и мифологических образований, развитие внутринаучной методологической рефлексии. Решая эту задачу, логический позитивизм строит вариант философии науки, во многом отличающийся от классического. Классическая буржуазная философия рассматривала науку как духовное образование, достаточно четко ограниченное от всей сферы внеаучного знания. Наука как таковая еще не вызывала у нее никакой эпистемологической тревоги. Исследование природы научно-теоретического познания осуществлялось классической философией либо для решения каких-то собственных внутренних проблем (например, анализ Кантом теоретического знания для понимания особенностей метафизики), либо в целях интегрирования науки в единую систему культуры, целостность которой задавалась философией (Гегель, неокантианство марбургской школы). Что касается логического позитивизма, то его интересует целостность и деструкция, здоровье и болезни самой науки.

Для логического позитивизма философия — это прежде всего внутренний элемент конкретно-научного знания, функциональный орган, обеспечивающий методологическое самообслуживание и «самолечение» научной теории.

Концепцию сведения философии к логике и методологии, к процедурам анализа знания можно было бы назвать «методологизмом». Методологизм не является чем-то специфическим только для неопозитивизма. Он был известен и классической буржуазной философии. Нетрудно убедиться, однако, что ее методологизм (например, критицизм Канта; панлогизм Гегеля) был прежде всего средством решения имманентных философских задач. Анализ познания в рамках этого методологизма осуществлялся на основе определенной философской концепции познания (трансцендентальная логика Канта, диалектическая логика Гегеля). В противоположность этому, логический позитивизм основывает свой методологизм на применении современной формальной (математической) логики, которая представляет собой конкретно-научную методологическую дисциплину. Будучи применена логическими позитивистами в качестве всеохватывающего «логического анализа языка науки», математическая логика выступила как средство «экспликации» (прояснения) и «рациональной реконструкции» языка науки, а не как аппарат, дающий возможность исследовать реальный процесс получения научного знания, «перехода от незнания к знанию», что всегда находилось в центре внимания «философской логики». Далее, если объектом классического методологизма так или иначе оказывались *типы содержания знания*, его категориальный аппарат, то неопозитивистский «логический анализ языка науки» отвлекается от этой задачи, считая, что это не методологический, а содержательный вопрос. Отсюда характерный для современной буржуазной философии науки разрыв между исследованиями категориально-понятийной структуры современной науки и анализом ее формально-методологических аспектов.

Были ли, однако, неопозитивистский методологизм и вообще вся концепция научного знания, выдвинутая неопозитивистами, беспредпосылочными в философском отношении, удалось ли им провести «чисто научный» взгляд на науку? Конечно, нет. Как известно, неопозитивистская концепция науки представляла собой интер-

претацию науки в духе узкого эмпиризма, феноменализма и конвенционализма. «Строго научный» логический анализ языка науки сплошь и рядом оказывался лишь средством реализации этих философских взглядов. Неопозитивистская «революция в философии», по существу, не вышла за пределы классических идеалистических гносеологических установок. Дальнейшая эволюция логического позитивизма убедительно выявила несоответствие его теоретических установок и средств тем реальным задачам, на решение которых он претендовал. Сами логические позитивисты так или иначе вынуждены были признать узость и неадекватность своих исходных интерпретаций научного знания, заимствованных из классической гносеологии. Конечно, было бы большой ошибкой сводить содержание логического позитивизма только к переформулировке идеалистического эмпиризма и феноменализма. Логический позитивизм выдвинул много новых реальных проблем, его ошибки и поражения способствовали уяснению их позитивного содержания, но тем не менее не вызывает сомнения зависимость этого направления, претендовавшего на «революцию в философии», от определенных вариантов классической идеалистической гносеологии. Поэтому в новой форме, на новом уровне перед логическим позитивизмом возникли трудности, обусловленные неадекватностью классических гносеологических схем (например, попытки выработать критерий познавательного значения на основе «эмпирической осмысленности», поиски непроверяемых «протокольных предложений», конвенционализм как реакция на провал узкого эмпиризма и т. д.).

На материале истории философии самосознания достаточно ясно прослеживаются общие изменения, которые буржуазная философская мысль претерпела при переходе от классических к современным формам. С одной стороны, мы наблюдаем возросшую чуткость к новому комплексу проблем, связанных, прежде всего, с усложнившимися социальными условиями существования мышления; с другой — очевидную неспособность овладеть этими проблемами именно как социологическими, общественно-историческими, стремление вновь ввести их в традиционное русло методологического и морального ориентирования мыслящего индивида.

В силу этого (а также в силу ряда других причин, лишь частично рассмотренных в настоящей статье) в буржуазной философии не случилось того, что произошло, например, в физике XX в. и вообще в современном естествознании, пережившем свою революцию и сумевшем создать подлинный синтез классических и неклассических представлений в принципиально новой картине природного мира. Иначе говоря, на сегодняшний день в рамках буржуазной культуры еще не сложилась действительно «новая» философия, которая адекватно концептуализировала бы стихийно развивающийся современный опыт и нашла средства для систематического мысленного освоения изменившейся проблемной реальности. Недюжинные усилия ума, масса таланта и труда, глубокие интуиции и технические открытия в аппарате философии не сложились в единое целеориентированное действие. В итоге современная буржуазная философия в целом сохраняет все признаки кризиса и легче поддается описанию в терминах, употребляемых для выражения кризисных состояний целых цивилизаций и культур, нежели в каких-либо иных, применяемых, скажем, для характеристики знания, развивающегося через внутренние радикальные перестройки, определяемые чисто содержательными соображениями.

Философия теснее и непосредственнее, чем какая-либо другая наука, связана с идеологическими и классово-социальными структурами, и в XX столетии сама ее способность преодолеть интеллектуальный кризис определяется тем, насколько она может вырваться за буржуазный горизонт, разорвать рамки буржуазного мышления, осознать (и тем самым преодолеть) укорененность философского творчества и интеллектуального труда вообще в условиях капиталистических структур.

Г. И. Ойзерман

Философия, наука, идеология

Самосознание науки как исследование ее теоретических оснований

Развитие каждой науки складывается из двух качественно различных, но в конечном счете органически связанных друг с другом процессов: умножения знаний относительно изучаемых ею объектов и познания собственных теоретических оснований, методов, исследовательских приемов. Значение исследований первого рода очевидно для всех, поскольку они, собственно, и составляют основную и конечную цель любой науки. Что же касается познания теоретических оснований науки, то оно нередко недооценивается, считается отступлением в сторону от ее задач. А между тем без такого рода исследований сами науки часто не могут объяснить новые факты, вступающие в конфликт с имеющимися теориями, принципами. Геометрия Лобачевского, кстати сказать, возникла благодаря критическому анализу оснований евклидовой геометрии, а не потому, например, что были выявлены неизвестные ранее физические свойства пространства, потребовавшие новой системы геометрии.

На известной ступени своего развития наука не может уже продолжать успешное движение вперед, не делая предметом познания самое себя. Методологический кризис физики на рубеже XIX—XX вв. наглядно показал, что такие исследования носят в значительной мере философский характер, хотя занимаются ими обычно сами естествоиспытатели. Эти исследования формируют самосознание науки, развивают присущее ей понимание своих возможностей, перспектив, определяют ее отноше-

ние к другим наукам. Иной раз говорят, что естествоиспытатели философствуют потому, что они люди и их не могут не волновать те человеческие проблемы, которыми занимается философия. Это верно, но следует также иметь в виду, что естествоиспытатели философствуют прежде всего потому, что они естествоиспытатели, и специальная область их исследования постоянно порождает те самые проблемы, которые неопозитивизм третирует как «метафизические».

Наука весьма сложным путем приходит к осознанию своих теоретических оснований и тех принципов, которыми она фактически руководствуется. Вопреки обыденным представлениям, принципы — не исходный пункт исследования, а его конечный результат. Вернее: прежде чем принципы становятся методологическими «директивами» (именно директивами, а не приказами), они должны быть получены путем теоретического осмысления предшествующего развития науки. Но и после этого ученый не может применять их с бездумной уверенностью, ибо не существует универсальных интеллектуальных отмычек. Принципы всегда нуждаются в дальнейшей теоретической разработке, конкретизации, а иной раз, как показывает история, и в пересмотре.

Человек, не занимающийся научной работой, обычно представляет себе развитие науки как гармонически развертывающийся процесс. Ему кажется, что научные проблемы возникают и разрешаются в порядке строгой очередности и в соответствующей последовательности: начинают с решения более простых задач, потом переходят к более сложным и никогда не приступают к новому делу, не покончив со старым. Умножение научных знаний уподобляется в таком случае чему-то вроде строительства многоэтажного здания: сначала закладывается прочный фундамент, сооружая который строители заранее знают, сколько будет возведено этажей; затем один за другим надстраиваются этажи, после чего производится внутренняя отделка здания и т. д. Поскольку наука представляет собой едва ли не самую осознанную, планомерную, целеустремленную форму человеческой деятельности, наличие стихийности в ее развитии кажется чем-то противоестественным, недопустимым, несовместимым с убеждением в принципиальной управляемости всякой сознательной целесообразной деятельностью.

Между тем хорошо известно, что многие научные открытия были совершены более или менее случайно, а результаты научных исследований (в отличие от результатов иных трудовых процессов) не могут быть предвосхищены заранее: мы не можем знать сегодня то, что мы, по-видимому, будем знать завтра.

Разумеется, каждый исследователь сознает, что он делает, какие исследовательские приемы применяет, но от этих представлений, нередко к тому же субъективных и поверхностных, до глубокого понимания принципов исследования структуры научного знания, теоретических оснований данной науки — огромное расстояние. Это, по-видимому, имел в виду Маркс, когда писал: «... Историческое развитие всех наук приводит к их действительным исходным пунктам лишь через множество перекрещивающихся и окольных путей. В отличие от других архитекторов, наука не только рисует воздушные замки, но и возводит отдельные жилые этажи здания, прежде чем заложить его фундамент»¹.

Когда ученого спрашивают, что составляет предмет науки, которой он занимается, он обычно затрудняется дать такое его определение, которое удовлетворило бы его самого. Он, конечно, может перечислить объекты, которые эта наука изучала в прошлом и изучает в настоящее время, но указать на еще неизвестные объекты ее исследования он не в состоянии. Между тем определение предмета науки — не простая констатация очевидного; оно должно указывать на круг возможных объектов ее исследования, совокупность которых качественно отличает предмет данной науки от предмета всех других наук. Такое определение предмета науки может носить лишь теоретический характер; оно призвано выявить единство всех изучаемых ею объектов. Вот почему дефиниция предмета любой науки может быть лишь результатом специального исследования, необходимость которого не всегда и не всем очевидна.

Б. Рассел, который был не только выдающимся философом, но и блестящим математиком, писал в начале текущего века: «...Один из главных триумфов новейшей математики заключается в открытии, в чем действитель-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 13, стр. 43.

но состоит математика»². Нет необходимости излагать то понимание предмета математики, которое разработывал Рассел. Достаточно указать, что с его точкой зрения не согласились многие выдающиеся математики, также занимавшиеся исследованием ее оснований, особенно в связи с противоречиями (парадоксами), обнаруженными в теории множеств. Некоторые из них пришли даже к выводу, что существует столько же математиков, сколько имеется настоящих математиков. Среди тех, кто не соглашался с этим несколько экстравагантным воззрением, нашлись и такие, которые принципиально отвергали необходимость определения предмета математики, полагая, что можно ограничиться следующей формулой вежливости: математика есть наука, относительно которой специалисты-математики единодушны в том, что это и есть математика. Достижения современной математики столь значительны, что споры о ее предмете нередко представляются досужим занятием, а отсутствие общепринятой дефиниции ее предмета не вызывает тревоги. Не то в философии, достижения которой нередко ставятся под сомнение посредством безапелляционного замечания: философы сами не знают, что они изучают, поскольку среди них нет согласия по вопросу о предмете их науки; больше того, нет единодушного убеждения в том, что то, чем они занимаются, действительно является наукой.

Ситуация, в которой находится философия, оказывается особенно драматичной еще и потому, что критические замечания в ее адрес высказываются не только дилетантами-нефилософами, но и самими философами. Вопрос о предмете философии, о ее месте в системе научных знаний остается открытым, так как существование многих, исключаящих друг друга философских течений, направлений, прогрессирующая дивергенция философских учений делают невозможным согласие даже относительно частных проблем. Вновь выдвигаемые идеи одними специалистами оцениваются как выдающиеся достижения философской мысли, другими — как свидетельство ее очередного поражения. Удивительно ли, что вопрос об отношении философии к науке оказывается лишь теоре-

тическим выражением радикализации той ситуации, которую постоянно переживает философия? Короче говоря, философия больше, чем какая бы то ни было другая область знания, нуждается в метатеоретической экспертизе. Это ясно хотя бы из того, что даже определение философии как особого рода науки решительно оспаривается некоторыми, довольно влиятельными в наше время философскими направлениями, представители которых полагают, что философия начинается там, где кончается наука, в силу чего философия, ставшая наукой, перестает быть философией. Впрочем, и те философские учения, течения, направления, которые видят в философии науку и, соответственно этому, стремятся разрабатывать философию научными методами, принципиально не согласны друг с другом в решении вопроса, в чем именно состоит научность философии.

Закономерный процесс развития философии или анархия философских систем?

Вопрос о направлениях — один из главных в изучении специфики философского знания. Направления, правда, существуют в любой науке, но там это — направления исследования, обусловленные выбором объектов или методики исследования. Такие направления могут развиваться параллельно, оказывая поддержку друг другу, а возникающие между ними противоречия с необходимостью получают свое разрешение, так как спор разгорается обычно по более или менее частным вопросам, решение которых достигается путем наблюдений, экспериментов, испытания на практике, т. е., как правило, без пересмотра теоретических оснований, принципов и т. д. Иное дело философия: здесь направления конституируются лишь постольку, поскольку возникает, утверждается несовместимость определенных учений. Любое философское направление имеет, таким образом, свою антитезу. Можно даже сказать, что оно полагает ее существование, подобно тому, как фихтеанское Я полагает не-Я. В свою очередь не-Я, поскольку оно уже существует, частично определяет и Я. Перманентная конфронтация образует, следовательно, внутренний ритм развития философии.

² Б. Рассел. Новейшие работы о началах математики. — Сб.: «Новые идеи в математике», № 1. Пг., 1917, стр. 83.

Итак, направления в философии — спорящие стороны, которые никогда не приходят к согласию. В этом отношении философские направления совершенно не похожи на тех почтенных немецких профессоров, которые спорят потому, что они в сущности согласны друг с другом.

Выдающийся философ обычно больше, чем кто-либо другой, не согласен с тем, что говорили философы до него. Таково во всяком случае его субъективное умонастроение, которое в какой-то степени отражает действительное положение вещей. Характерно следующее заявление Фихте в адрес своих противников, каковыми были все выдающиеся философы того времени: «Между вами и мной нет ни одного общего пункта, относительно которого мы могли бы договориться и исходя из которого мы могли бы в чем-либо согласиться»³.

Фихте, возможно, преувеличивал (хотя бы в некоторых отношениях) свои разногласия с другими философами. Впрочем, существование этих расхождений (в данном случае внутри одного и того же идеалистического направления) не подлежит ни малейшему сомнению. Система Фихте вступила в глубокий конфликт даже с учением Канта, непосредственным продолжением которого она была, кстати сказать, и по убеждению самого Фихте.

Многообразие направлений, учений, школ, теорий, концепций, специфическим образом характеризующих философию, всегда порождало неверие в возможность позитивного решения философских проблем. Уже античный скептицизм выдвинул следующий тезис: философия не может быть наукой, поскольку ее представители придерживаются несовместимых воззрений по одним и тем же вопросам. В новое время это убеждение высказывалось не только скептиками, но и мыслителями, в сущности враждебными скептицизму. Ж. Ж. Руссо, полагавший, что философия призвана быть орудием нравственного воспитания, с возмущением писал о соперничающих друг с другом философиях: «Я только спрошу: что такое философия? что содержат писания наиболее известных философов? каковы уроки этих друзей мудрости? Если

их послушать, разве нельзя их принять за толпу шарлатанов, что кричат каждый свое на общественной площади: идите ко мне, только я один никогда не ошибаюсь? Один утверждает, что тел вообще нет в природе и что все есть мое представление о них; другой, что нет ни одного вещества, кроме материи, ни много бога, кроме вселенной. Этот заявляет, что не существует ни добродетелей, ни пороков и что добро и зло в области нравственности — это выдумки; тот — что люди суть волки и могут со спокойной совестью пожирать друг друга»⁴.

Гегель остроумно критиковал скептическое истолкование историко-философского процесса как точку зрения обыденного сознания, которое мнит себя философски глубокомысленным, между тем как на деле оно лишь фиксирует выступающие на поверхности различия, разногласия, не замечая несравненно более существенного, хотя и не очевидного единства. Разногласия между философскими учениями Гегель считал противоречиями самого процесса развития всеобъемлющей абсолютной истины, отдельные стороны, моменты которой выражают эти, на первый взгляд, совершенно расходящиеся друг с другом философские доктрины. При этом Гегель отличал субъективные представления философов о смысле и содержании собственных учений и их подлинное содержание (так же как их действительное отношение к другим учениям), которое выявляется в процессе исторического развития философского знания. В конечном итоге Гегель приходил к выводу, что вопреки непосредственной очевидности существует не множество философских систем, а лишь одна философия, формы исторического становления и развития которой достаточно многообразны. Он прямо утверждал, что «во все времена существовала только одна философия», в силу чего все не согласные друг с другом философские системы следует рассматривать как «необходимые стороны единого принципа»⁵. Каждое последующее философское учение, согласно Гегелю, полностью усваивает имеющиеся достижения философии, включает в себя предшествующие учения, элиминируя их ограниченность, односторонность. Историко-философский процесс, таким образом, пред-

³ И. Г. Фихте. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937, стр. 90—91.

⁴ Ж. Ж. Руссо. Трактаты. М., 1969, стр. 27.

⁵ Гегель. Сочинения, т. XI. М.—Л., 1935, стр. 518.

ставляет собой «процессию духовных формаций философии в их поступательном движении»⁶.

Диалектический подход Гегеля к истории философии, истолковывавший различия между философскими учениями как необходимо связанные с их тождеством, сыграл громадную роль в формировании истории философии как науки, которая невозможна без преодоления историко-философского скептицизма. Но Гегель слишком гармонизировал историко-философский процесс, изобразив его как становление абсолютного самосознания. В гегелевской истории философии множественность систем не столько факт, сколько видимость факта, которая снимается триумфальным шествием «абсолютного духа». На поставленный скептиками (и не ими одними) вопрос — как возможна философская наука, если имеется множество несовместимых философских направлений? — Гегель ответил, что существует в сущности лишь одно подлинно философское, действительно развивающееся направление — идеализм. Наличное бытие (таков был ход мысли Гегеля) может быть физической реальностью, но для-себя-бытие всегда идеально. Идеальное, утверждал Гегель, есть истина всего предметного, вещественного, единичного или конечного. «Эта идеальность конечного, — писал он, — есть основное положение философии, и каждое подлинно философское учение есть поэтому *идеализм*»⁷.

Гегелевское решение проблемы единства философского знания, несмотря на гениальную постановку вопроса о взаимообусловленности различия и тождества философских учениях, фактически скрадывает прогрессирующую поляризацию философии на противоположные, непримиримые направления. Онтологические предпосылки историко-философской концепции Гегеля и связанное с ними спекулятивное противопоставление философии частным наукам, предметом которых будто бы является отчужденная форма обнаружения абсолютного, привели этого великого философа к недооценке антитезы материализма и идеализма, к непониманию глубокого смысла и значения борьбы между этими главными философскими направлениями. Материализм в гегелевской

интерпретации оказывается по сути дела философией обыденного сознания. Его постоянно теснит могущественный идеализм, развитие которого, в конечном итоге, завершается «абсолютным идеализмом» Гегеля. Разумеется, эта концепция может казаться убедительной лишь для тех, кто рассматривает историко-философский процесс вне связи с развитием естествознания, кто прежде всего подчеркивает связь философии с религиозным мировоззрением. Иными словами, гегелевская недооценка материализма есть один из выводов из его идеалистической системы, которая мешала Гегелю понять, что материализм вовсе не влачит свое существование на задворках духовной истории человечества: он прочно обосновался в науках о природе, ставших его крепостью.

Преодоление односторонности гегелевской интерпретации историко-философского процесса не сводится, однако, к восстановлению действительного значения антитезы материализма и идеализма, к правильной оценке значения материалистической философии в развитии научного понимания мира, свободомыслия, просвещения, демократического правосознания. Существенное значение имеет также наличие множества течений, учений, направлений в философии. И нельзя вообще правильно понять противоположность между материализмом и идеализмом, так же как и выдающуюся роль материализма в истории науки и культуры, если отвлечься (как это обычно делается в научно-популярных работах и особенно в учебниках) от других философских направлений. В этом случае у читателя создается впечатление, что кроме материализма и идеализма не существует иных философских учений, течений, направлений. Почему же тогда материализм и идеализм — главные философские направления? Между тем поляризация философии на эти основные противоположности не исключает существования других философских направлений, например рационализма и эмпиризма, спекулятивной метафизики и натурализма, эссенциализма и феноменализма, «реализма» и номинализма, схоластики и мистики, органицизма и механицизма, антропологизма, иррационализма, интуитивизма и т. д. Эта множественность направлений (не говоря уже о множестве учений, школ, течений), несомненно, ставит под вопрос идею единства философского знания, так же как и идею научной фило-

⁶ Гегель. Сочинения, т. XI, стр. 519.

⁷ Гегель. Сочинения, т. I. М.—Л., 1929, стр. 164.

софии, обоснованность которой может быть доказана лишь анализом объективных тенденций развития философии, а не благими пожеланиями философского сознания, ориентирующегося на идеал научного знания, достижимость которого для философии далеко не очевидна. Как же относятся материализм и идеализм к другим, достаточно многочисленным философским направлениям? Ответ на этот вопрос — предварительное условие конкретного анализа научной философии.

Современные буржуазные философы и исследователи историко-философского процесса почти единодушно утверждают, что противоположность между материализмом и идеализмом слишком преувеличена, что и то и другое направление явно устарели, а оценка их в качестве главных философских учений крайне односторонне характеризует идейное богатство философии. При этом и философы, и историки философии ссылаются обычно на упоминавшиеся выше философские направления (рационализм, эмпиризм, метафизика, натурализм и т. п.), пытаясь доказать, что каждое из них находится, в сущности, «по ту сторону» антитезы материализма и идеализма, т. е. не примыкает ни к тому, ни к другому направлению или же, напротив, объединяет их в высшем синтезе, преодолевая тем самым присущую им односторонность. Некоторые из этих философов и исследователей философии идут еще дальше. Они противопоставляют и материализму, и идеализму даже не другие философские направления, а отдельные учения, такие, как неопозитивизм, экзистенциализм, «новую онтологию», характеризуя их как полное и окончательное преодоление «односторонности» материализма и идеализма. Это воззрение обосновывал, в частности, Н. Гартман, полагавший, что философию интересует абсолютное, сверхвременное, надисторическое, короче говоря, сверхчувственное, которое «не охватывается ни идеализмом, ни реализмом. То, что имеется в философии внеисторического, необходимо должно возвышаться над всякой точкой зрения; оно, следовательно, должно находиться по сю сторону идеализма и реализма»⁸.

⁸ N. Hartmann. Diesseits von Idealismus und Realismus. Kantstudien, Bd. XXI, Hf. 1—2, 1924, S. 162.

Таковы два основных аргумента, которые выдвигаются против марксистского положения о поляризации философии на главные — материалистическое и идеалистическое — направления. Рассмотрим каждый из этих аргументов в отдельности.

Нет необходимости доказывать, что исходные положения рационализма, эмпиризма и других философских направлений непосредственно не связаны ни с материалистическим, ни с идеалистическим ответом на основной философский вопрос. Иными словами, признание первичности материального или идеального не влечет за собой с необходимостью ни рационалистической, ни эмпирической интерпретации внешнего мира и познания. Но это вовсе не доказывает, что рационализм и эмпиризм находятся по ту (или, как полагает Гартман, по сю) сторону материализма и идеализма. История философии свидетельствует, что одни из рационалистов являются идеалистами, другие — материалистами. Существует материалистический эмпиризм, так же как идеалистический эмпиризм. Но может быть различия между идеалистами-эмпириками и сторонниками материалистического эмпиризма носят второстепенный характер по сравнению с общей тем и другим эмпиристской философской ориентацией? Никоем образом. Достаточно вспомнить, как Д. Дидро критиковал Д. Беркли. А между тем оба они были сенсуалистами, т. е. эмпириками. Этот пример показывает, что именно общие, в данном случае эмпиристские, особенности философских учений оказываются если не второстепенными, то во всяком случае вторичными, в то время как их материалистическая (или, напротив, идеалистическая) направленность имеет определяющее значение. Важно отметить, что сказанное об эмпиризме и рационализме относится если не ко всем, то к большей части других философских направлений. Антропологизм Фейербаха — видовое отличие его материализма, современная философская антропология — разновидность идеализма. Даже такие связанные с религиозным сознанием направления, как пантеизм и мистика, обнаруживают тенденцию к раздвоению на противоположности материализма и идеализма. Одни из пантеистов сводят бога к природе, лишая его тем самым тех атрибутов, которые приписывает ему религиозное сознание. Другие, напротив, растворяют природу в боге,

т. е. сводят природное к сверхприродному. Противоположность между спинозизмом и окказионализмом наглядно выражает эту поляризацию пантеистического мировоззрения, которая неоднократно отмечалась и материалистами, и идеалистами. Отсюда критика пантеизма справа и слева.

Энгельс указывал, что средневековая мистика в силу определенных социально-экономических условий иногда выступала как приближающаяся к атеизму теория. Теолого-философские доктрины Т. Мюнцера, писал Энгельс, «были направлены против всех основных догматов не только католицизма, но и христианства вообще»⁹. Откровение, с точки зрения Мюнцера, есть не что иное, как человеческий разум, вера — пробуждение разума, рай — не потусторонний мир, а то, что верующие призваны осуществить на Земле. Царство божие, отмечает Энгельс, Мюнцер понимал «как общественный строй, в котором больше не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности, ни обособленной, противостоящей членам общества и чуждой им государственной власти»¹⁰. Подытоживая эту характеристику мистического и революционного учения Мюнцера, Энгельс подчеркивает, что «религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму»¹¹.

Возникновение в рамках теистического мировоззрения его отрицания — одно из наиболее ярких подтверждений факта поляризации философии на противоположности материализма и идеализма. Это значит, что основные характеристики не только эмпиризма и рационализма, но также и пантеизма, мистики и других философских направлений определяются их философской основой, в одних условиях материалистической, в других — идеалистической. Ни один представитель этих направлений не смог избежать дилеммы: или материализм, или идеализм.

Представление, согласно которому эмпиризм, рационализм и т. п. есть третий путь в философии, оказывается весьма поверхностным, так как оно игнорирует неизбежную поляризацию этих направлений на взаимо-

исключающие противоположности материализма и идеализма. Таким образом, и эмпиризм, и рационализм, и другие философские направления оказываются направлениями материалистического или же идеалистического философствования. Любой материалист (так же как и любой идеалист) не ограничивается одним лишь решением дилеммы, заключающейся в основном философском вопросе: основываясь на этом решении, он развивает свои онтологические, гносеологические, философско-исторические воззрения и, соответственно этому, разрабатывает материалистические (или идеалистические) варианты натурализма, сенсуализма, рационализма, антропологизма и т. д.

Подчеркивая закономерное раздвоение многочисленных философских направлений на основные, определяющие противоположности материализма и идеализма, мы, однако, не делаем вывода, что все без исключения направления поляризуются указанным выше способом. Такие направления, как гилозоизм, механицизм, представляют собой, за редким исключением, разновидности материалистического миропонимания. Спиритуализм, индетерминизм, иррационализм, феноменализм, телеология являются, напротив, формами существования одного только идеализма. Поэтому наряду с направлениями, которые в зависимости от различных исторических обстоятельств наполняются то материалистическим, то идеалистическим содержанием, имеются также направления, являющиеся специфическими, превращенными формами материализма или идеализма. Этот факт подтверждает высказанное выше положение относительно существования двух основных магистральных линий развития философского знания, указывая тем самым способ формирования противоречивого единства философии на всем протяжении ее развития.

Переходим ко второму аргументу современных буржуазных философов и исследователей философии. Суть этого аргумента, как уже указывалось выше, сводится к утверждению, что новейшие философские учения, такие, как экзистенциализм, неопозитивизм, философия лингвистического анализа, покончили как с материализмом, так и с идеализмом и поэтому представляют собой принципиально отличные от них направления философии. Следует прежде всего отметить, что эта пре-

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 7, стр. 370.

¹⁰ Там же, стр. 371.

¹¹ Там же.

тензия на преодоление антитезы материализма и идеализма не столь уж нова, как это иной раз изображают. Уже у позднего Шеллинга имеет место попытка противопоставить «абстрациям» материи и духа понятие «жизни», которая истолковывается как первоисточник всего существующего, тождество материального и имматериального, субъективного и объективного. Столь неопределенное понятие жизни оказалось в учении Шеллинга иррационалистической мистификацией традиционного идеалистического решения главного философского вопроса. Вопреки идеалистически-рационалистической традиции Шеллинг утверждал, что бытие первично, а сознание вторично, доказывая вместе с тем, что бытие имматериально и представляет собой бессознательное состояние мирового духа.

Следует, впрочем, отметить, что для классиков буржуазной философии было, в общем, характерно принципиальное, последовательное противопоставление двух основных линий в философии. Поздний Шеллинг в этом отношении скорее исключение, чем правило. Претензии подняться выше противоположности материализма и идеализма специфическим образом характеризуют прежде всего буржуазную философию последних ста лет. Эта философия, будучи решительно враждебной материализму, вместе с тем вынуждена признать, что классические формы идеализма дискредитированы науками о природе и всем ходом общественного развития. Отречение от классических, преимущественно *рационалистических*, форм идеализма ныне осознается буржуазными философами как отказ от идеализма вообще, хотя фактически здесь имеет место историческая трансформация идеалистической философии. Этот процесс выявляется с достаточной отчетливостью в ходе развития позитивизма, прагматизма, неореализма, «критического реализма» и т. д. Самой парадоксальной разновидностью такого «преодоления» идеализма является, в частности, прагматическое отрицание реальности духовного, опирающееся на бихевиористское истолкование психики.

Если идеализм рационалистического толка утверждал, что бытие всегда опосредовано сознанием — сверхприродным или же человеческим, то У. Джемс доказывал, что существование сознания — не более чем иллю-

зия, которая проистекает из того, что вещи не только существуют, но также различаются и познаются человеком. Имеются, следовательно, вещи и свидетели того, что вещи наличествуют; то же, что называется сознанием, скажем, цвета, не заключает в себе ничего кроме этого цвета. Значит, сознание есть нечто иное, чем то, чем оно обычно представляется. Его существование иллюзорно, утверждал Джемс. «Субстанция эта фиктивна, — писал он, — тогда как мысли, пребывающие в конкретном, вполне реальны. Но мысли, пребывающие в конкретном, сделаны из той же материи, что и вещи»¹². Что же это за «материя», из которой образованы и вещи, и мысли? Разумеется, это не материя, хотя Джемс и называет ее веществом и даже первовеществом. Но послушаем самого Джемса: «Если допустить существование одного только первоначального вещества или мировой материи, вещества, объемлющего собой все, и если назвать это вещество «чистым опытом», то легко объяснить познание, как особый вид взаимоотношения, в который входят различные элементы чистого опыта. Само это отношение представляет собой часть чистого опыта; один «член» его становится субъектом или носителем познания, познающим»¹³. Нетрудно понять, что это отрицание реальности сознания (и духовного вообще) носит мнимый характер: «чистый опыт», вопреки убеждениям Джемса, есть нечто духовное, включающее в себя и сознание, которое не исчезает оттого, что его назвали особым рода веществом. И что самое интересное: философия, не признающая существования духовного, оказывается идеалистическим эмпиризмом, т. е. разновидностью субъективного идеализма.

В настоящее время попытки дискредитации фундаментального значения противоположности между материализмом и идеализмом нередко связаны с отказом от понятия «философское направление» вообще. Это в особенности характерно для господствующей во Франции школы историко-философских исследований, выступающей как «философия истории философии». Представители этой школы утверждают, что понятие направления

¹² У. Джемс. Существует ли сознание? — Сб.: «Новые идеи в философии», № 4. СПб., 1913, стр. 127.

¹³ Там же, стр. 104.

в философии искажает действительную картину существования философских учений, каждое из которых, в силу присущей ему неповторимости, не может быть отнесено к какой-либо рубрике, направлению, течению. С точки зрения этого историко-философского модернизма лишь несовместимость философских учений придает им действительную значимость. То, что скептики считали непреодолимым пороком философствования, ныне объявляется величайшим превосходством философского способа осмысления действительности. Подлинное содержание философии образуют, согласно этому воззрению, способ самоутверждения философствующего индивида, его неповторимой творческой индивидуальности. «С нашей точки зрения,— заявляет, например, А. Гуйе,— ни один *изм* не порождает другой *изм*. Если бы Барух (Спиноза.— *Т. О.*) умер в детстве, не было бы спинозизма»¹⁴. Разумеется, отношения преемственности между философскими учениями не следует толковать как непосредственное порождение одним учением другого. Однако из этой элементарной (во всяком случае для марксизма) истины А. Гуйе делает совершенно нелогичный вывод, что содержание философских систем сводится к воспринятию творческой индивидуальности их создателей. Он, следовательно, отказывается разграничивать в учениях философов субъективное и объективное, личное и общественное. Поэтому ему приходится отрицать тот очевидный факт, что материалистический пантеизм Спинозы есть развитие философских идей, складывавшихся в течение целой исторической эпохи. «Картезианство, мальбраншианство, контизм, бергсонизм отсылают нас к тому, что мыслили Рене Декарт, Николай Мальбранш, Огюст Конт, Анри Бергсон»¹⁵,— пишет А. Гуйе, полагая, что он лишь констатирует очевиднейшие факты, свидетельствующие о том, что философия есть совершенно индивидуальный способ понятийного мышления. Между тем такого рода констатация заранее предполагает совершенно неоправданное допущение, согласно которому Декарт, Мальбранш, Конт, Бергсон творили в социальном вакууме, не выражая своими уче-

ниями никаких реальных общественно-исторических потребностей, не осмысливая исторического опыта своей эпохи и достижений тогдашнего научного знания.

Сведёние объективного (в том числе и социального) содержания философии к субъективному, индивидуальному видению мира влечет за собой искаженное представление о характере расхождений и противоречий между философскими учениями: суть дела сводится к межличностным отношениям, к эмпирически констатируемым разногласиям между философами. И снова эмпирическая констатация фактов оказывается их субъективистской интерпретацией. А. Гуйе пишет: «Разногласия между философами не случайны: они находятся у истоков всей философии. Существуют разные философии, поскольку в поле зрения философов находится не один и тот же мир. Расхождения философов предшествуют их философским учениям: их мысли не приходят к согласию друг с другом, так как у них нет в качестве исходного пункта одних и тех же данных»¹⁶.

Таким образом, Гуйе приходит к выводу, что каждый выдающийся философ творит особенный мир своего видения, и это происходит потому, что он еще до создания системы существует в этом одному лишь ему принадлежащем мире. Эта плюралистическая концепция основана на допущении, согласно которому своеобразие того или иного философского учения определяется лишь мерой субъективности его создателя. Субъективности философа придается, так сказать, онтологический статус, она создает нечто вроде собственной философской Вселенной.

Нетрудно понять, что плюралистическое истолкование историко-философского процесса непосредственно служит отрицанию возможности научно-философского мировоззрения, попытка создания которого третируется как отказ от самого духа философии.

Мы не станем анализировать ни экзистенциализм, ни неопозитивизм, ни философию лингвистического анализа, поскольку уже проведенные исследования¹⁷ по-

¹⁴ *H. Gouhier. Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes. Louvain — Paris, 1966, p. 20.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibid., p. 42.*

¹⁷ Укажем, в частности, на коллективные труды советских историков философии: «Современный экзистенциализм». М., 1966; «Философия марксизма и экзистенциализм». М., 1971.

зволяют со всей определенностью сказать, что и здесь налицо лишь модифицированные формы идеализма. Мы остановились на некоторых предшественниках этих учений лишь для того, чтобы выявить основные тенденции трансформации идеализма, которые придают ему видимость неидеалистической философии. Вывод, к которому приводит этот краткий анализ вопроса о направлениях в философии, является, на наш взгляд, убедительным опровержением пресловутой концепции анархии философских систем. Множество философских учений, течений, направлений — это не беспорядочный иррациональный поток, хаос, лабиринт идей. Это множество в ходе историко-философского процесса редуцируется к основной антитезе материализма и идеализма, развивается на этой основе и, таким образом, формируется, утверждается как закономерный процесс борьбы основных философских партий.

Проследивая главные этапы борьбы материализма с идеализмом, мы постигаем исторический процесс становления научно-философского мировоззрения, неразрывно связанный с развитием материализма, с изменением его исторической формы благодаря теоретическому осмыслению новых научных открытий и нового исторического опыта. Уже материализм XVII—XVIII вв., во всяком случае в своем понимании природы, был в основном научной философией своего времени. Диалектический и исторический материализм — научная философия современности. Поскольку эта философия, в отличие от предшествующих форм материализма, постоянно развивается, обогащаясь новыми положениями, она сохраняет значение научно-философского мировоззрения. В этом отношении диалектический и исторический материализм подобен любой другой науке.

Борьба материализма против идеализма есть, таким образом, исторически складывающийся, историей подтвержденный путь становления и развития научной философии. Следует, однако, подчеркнуть, что материалистическое отрицание идеализма, так же как идеалистическое отрицание материализма, не исключает отношения исторической преемственности между этими взаимоисключающими направлениями. Речь идет, разумеется, не о том, что материалисты усваивают идеалистические воззрения, а идеалисты — материалистические. Процесс пре-

емственности, о котором идет речь, носит несравненно более сложный характер. Так, например, исторической заслугой материализма является разработка таких понятий, как причинность, необходимость, закономерность. Уже античные материалисты противопоставляют мифологической концепции судьбы натуралистическое истолкование необходимости. В Новое время материализм выступает как последовательный сторонник детерминизма, который все более и более (и не без влияния материализма) утверждается в естествознании. Все это вынуждает идеалистов отказываться от индетерминизма, осваивать детерминистическую интерпретацию не только природных процессов, но и человеческих действий, в частности волевых актов. Значит ли это, что идеализм вместе с детерминизмом усваивает материалистическую концепцию? Разумеется, нет. Идеализм сталкивается на свой лад процесс детерминации, как об этом свидетельствуют учения Лейбница, Канта, Фихте и т. д.

Не приходится сомневаться, что и материализм, в несравненно большей степени, чем идеализм, выявляет способность критически усваивать все рациональное, что, хотя и в мистифицированной форме, содержится в идеалистических учениях. Общеизвестно, что материализм всегда был непримиримым противником телеологии. Однако метафизический материализм не замечал того, что телеологические заблуждения представляют собой заблуждения относительно реальных фактов, наличие которых метафизический материализм просто отвергал. «Исторически дело сложилось таким образом, — замечает И. Т. Фролов, — что проблема целесообразности в позитивном плане обсуждалась в основном в рамках идеалистических философских концепций, тогда как материализм — в его механистической форме — по большей части лишь негативно реагировал на имеющуюся телеологическую трактовку этой проблемы, не рассматривая порой по существу стоящие за ней объективные факты»¹⁸. Этот недостаток метафизического материализма был преодолен лишь философией марксизма, которая, исходя из диалектико-материалистического понимания всеобщности процессов детерминации, решила проблему, постав-

¹⁸ И. Т. Фролов. Органический детерминизм, телеология и целевой подход в исследовании. — «Вопросы философии», 1970, № 10, стр. 36—37.

ленную, но вместе с тем мистифицированную идеалистической философией. С этой точки зрения материализм представляет собой не только демистификацию объективной действительности (как и ее отражения), но и демистификацию идеалистической философии как специфической отчужденной формы познания. Это положение в особенности относится к марксистскому материализму, отношение которого к идеалистической философии следует определить как диалектическое отрицание.

В. И. Ленин, как известно, осуждал вульгарно-материалистическую критику кантианства, которая с порога отвергает его положения вместо того, чтобы исправлять их, «углубляя, обобщая, расширяя их, показывая связь и переходы всех и всяких понятий»¹⁹. Это указание, несомненно, имеет и более общее, принципиальное методологическое значение, т. е. характеризует отношение творческого марксизма не только к кантианству. Еще один пример. Классики марксизма подвергли философию Гегеля весьма обстоятельной критике, вскрывая не только идеализм, но и консервативные (а иной раз и реакционные) черты гегельянства. Вместе с тем они высоко оценивали, критически перерабатывали все рациональное в учении Гегеля. Стоит подчеркнуть, что Ленин никогда не считал задачу критической переработки гегелевской диалектики полностью завершенной, утратившей свою актуальность. Ленинские конспекты произведений Гегеля показывают, что в новых исторических условиях он продолжал обогащать марксистскую материалистическую философию критически переработанными рациональными идеями Гегеля.

Отношение преемственности — необходимая форма развития научного знания. Наука не повторяет заблуждений своего исторического прошлого, так же как не отбрасывает его позитивных результатов. Историческая преемственность в философии существенно отличается от преемственности в науке вследствие борьбы между материализмом и идеализмом, прогрессирующей дивергенции философских воззрений, идеологической функции, выполняемой философскими учениями. Поэтому нередко бывает так, что действительные философские открытия и достижения игнорируются или даже отвергаются

и «опровергаются» последующими философскими учениями. Преемственность в таких случаях осуществляется, так сказать, с опозданием и в результате борьбы и отрицания, нередко захватывающего и истины, установленные философией. Диалектико-материалистическая философия принципиально отличается от предшествующих философских учений также и тем, что внутренне присущая ей партийность исключает фракционность, столь характерную, например, для отношений между различными учениями внутри идеалистического направления. Благодаря этому философия марксизма — единственное философское учение, способное путем творческой критики освоить богатейшее философское наследие прошлого.

Философия как специфическое мировоззрение

Исследование исторического процесса формирования радикальной противоположности между материализмом и идеализмом, борьбы этих главных философских направлений, отношения преемственности между ними, разумеется, не исчерпывает вопроса об отношении философии к наукам. Такое исследование в лучшем случае выявляет закономерность превращения философии в специфическую науку, в науку *suū generis*, которая при этом все же сохраняет свое качественное отличие от других наук, хотя бы уже потому, что она есть особое рода мировоззрение. Именно в этом качестве, т. е. как особое мировоззрение, философия оказывает свое воздействие на развитие наук.

Термин «мировоззрение» относится к наиболее многозначным, недостаточно ясным и определенным. Говорят, например, о гелиоцентрическом мировоззрении в противоположность геоцентризму. При этом имеется в виду естественнонаучная концепция мироздания. Совершенно иной смысл заключает в себе выражение «коммунистическое мировоззрение», поскольку тут речь идет о социально-политическом мировоззрении, которое в своей научной (в отличие от утопической) форме представляет собой теоретическое подытоживание общественного развития, научное обоснование объективной необходимости перехода от капитализма к бесклассовому обществу. Типологическое исследование мировоззрений позволяет вы-

¹⁹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 161.

делить две основные его качественно различные формы: религию и философию. Религия — исторически первое мировоззрение человечества, которое и в наше время образует специфическую форму общественного сознания миллионов людей. Пример религии убедительно свидетельствует о громадной роли мировоззрения в развитии общества. Было бы неправильно объяснить влияние религии лишь ее супранатуралистическим содержанием, игнорируя ее мировоззренческую форму. К. Ясперс был по-своему прав, называя религию метафизикой для народа.

Философия, в том числе и идеалистическая, отличается от религии как *теоретическое* мировоззрение; ее положения обосновываются и, в известной мере, доказываются логическими аргументами, как это имеет место во всех науках, применяющих дедукцию и индукцию для вывода общих положений. Конечно, далеко не всякая теория научна. И философское, теоретически обосновываемое мировоззрение становится научным только благодаря соответствующему содержанию, которое отнюдь не всегда наличествует в философии. Поэтому и отличие философии от религиозного мировоззрения бывает то большим, то меньшим, в особенности если учесть, что и религиозное мировоззрение приобретает теоретическую форму в теологии. С этой точки зрения, термины «религия» и «религиозное мировоззрение» не являются синонимами. Средневековая схоластика — не религия, но религиозная философия. Такие современные философские учения, как католический экзистенциализм или христианский спиритуализм, несомненно, представляют собой разновидности религиозного мировоззрения. «Диалектическая теология» К. Барта является также и философским учением.

Существуют, таким образом, религиозно-философские и философско-религиозные учения. Противоположность между философским мировоззрением и мировоззрением религиозным, в конечном счете, определяется различием содержания, а не формы. Эта противоположность в полной мере выявляется лишь благодаря материализму, поскольку идеалистическая философия нередко оказывается, пользуясь выражением Фейербаха, спекулятивной теологией. Именно поэтому противоположность между материализмом и идеализмом становится

одним из главных условий формирования и развития философии в качестве отличного от религии мировоззрения.

В нашей научно-популярной литературе мировоззрение обычно определяется как совокупность наиболее общих воззрений на природу и общество, на место человека в природе и в системе общественных отношений. Такое определение нельзя считать удовлетворительным. Его первым, основным недостатком является весьма неясное выражение: «наиболее общие воззрения». Предельная степень обобщения почему-то считается специфическим признаком мировоззрения. Между тем такого рода обобщения имеются и в специальных науках. Т. Павлов справедливо указывает на то, что некоторые частные науки исследуют наиболее общие закономерности существующего. Правильнее было бы поэтому считать, что лишь *некоторые* наиболее общие воззрения на мир носят мировоззренческий характер. И дело не просто в общих воззрениях, а в их интерпретации. Положение «все люди смертны» представляет собой достаточно общий взгляд на человеческую жизнь. Но этот общий взгляд приобретает мировоззренческий характер, когда он из констатации факта превращается в основание для выводов относительно сущности человека.

Вторым недостатком приведенного нами определения мировоззрения является отсутствие указания на связь «наиболее общих воззрений» с определенными принципами. Принцип или, говоря проще, исходная точка зрения составляет, так сказать, стержень любого мировоззрения. Энгельс характеризует материализм как «общее мировоззрение, основанное на определенном понимании отношения материи и духа...»²⁰. Что означает в данном контексте слово «общее»? Оно, по-видимому, указывает на отличие философского мировоззрения от тех особенных форм мировоззрения, каковыми, например, являются механистическое мировоззрение, гелиоцентризм и т. д. Философское мировоззрение, несомненно, носит более общий характер, оно, пожалуй, наиболее общее из всех возможных типов мировоззрений.

²⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 286.

Основу механистического мировоззрения образует универсализация принципов классической механики, т. е. их применение за пределами этой науки. Эта универсализация была исторически прогрессивным делом на пути научно-философского истолкования явлений природы и общества, поскольку она означала вытеснение из науки и философии теологических и организмических представлений о мире, ненаучность которых стала очевидной в свете достижений классической механики, ставшей эталоном научного и философского понимания всех явлений для целой исторической эпохи. Мы видим, следовательно, что философское мировоззрение есть определенное, если можно так выразиться, принципиально теоретическое отношение к действительности; оно может быть определено как система принципов, составляющая основу того или иного понимания природной и социальной реальности. Мир не имеет начала во времени и пространстве. Человек есть социальное существо, законы развития общества качественно отличны от законов природы. Все это — определенные философские принципы, которые, как известно, принимаются далеко не всеми философами.

Энгельс сформулировал принципиальную основу философского мировоззрения: материалистическое (или идеалистическое) решение вопроса об отношении духовного к материальному. Таким образом, философское мировоззрение характеризуется не просто наиболее общим взглядом на мир, но прежде всего определенной принципиальной установкой, исходя из которой теоретически развивается и обосновывается это генеральное обобщение. Речь, следовательно, идет не об обобщении всего и вся, а о теоретическом выделении определенных фактов, сторон, отношений действительности и исследовании, осмыслении их с определенных позиций. Это-то и делает философское мировоззрение принципиально теоретическим рассмотрением действительности.

Гносеологический анализ отправного теоретического пункта философии — основного философского вопроса, формулирующего дилемму, которая, в свою очередь, предопределяет необходимость альтернативного решения и тем самым выбора принципиальной теоретической позиции, — позволяет выявить еще одну особенность философского мировоззрения: оно представляет собой спе-

цифическую форму *социального самосознания*, которое конституируется в связи с исследованием как природной, так и социальной действительности. Стоит подумать о гносеологической необходимости основного философского вопроса, чтобы эта истина стала очевидной. В каких фактах сознания (и знания) коренится основной философский вопрос? Почему это действительно основной, а не производный вопрос?

На наш взгляд, фактическую основу вопроса об отношении духовного к материальному образует одно из необходимых условий всей сознательной и целесообразной человеческой деятельности: различие субъективного и объективного. Каждый человек (в том числе и идеалист) отличает себя от всего другого и благодаря этому сознает себя как Я, человеческую личность, индивидуальность. Восприятие окружающей действительности невозможно без сознания своего отличия от воспринимаемых предметов. Сознание человека (если отвлечься от его элементарных проявлений) есть вместе с тем и самосознание, которое невозможно лишь как сознание своего Я: оно осуществляется посредством осознания независимой от него действительности. Таким образом, различие субъективного и объективного, а также саморазличие как необходимое отношение сознания индивида к самому себе и ко всему другому, находящемуся в поле восприятия, составляет необходимое предусловие материалистического (или идеалистического) решения основного философского вопроса. Отличительной особенностью философского мировоззрения является поэтому биполярность, т. е. анализ мыслящего сознания как движения от субъекта к объекту и от объекта к субъекту. Философия разграничивает субъективное и объективное и, вместе с тем, исследует связь между ними. Ее прежде всего интересует субъект-объектное содержание, которое в своих развитых многообразных формах выступает как система отношений: человек — природа, познание — предмет познания, человек — общество, общество — природа, общество — история и т. д.

Материалистическое учение о действительности, как она существует вне и независимо от сознания, есть также учение об отношении человека к этой действительности, которую он все в большей степени подчиняет

своей власти. Различные истолкования этого отношения — онтологическое, гносеологическое, этическое, социологическое — составляют важнейшее содержание большинства философских учений.

Таким образом, философское мировоззрение не просто синтезирует наиболее общие представления, но теоретически обосновывает с определенных принципиальных позиций (не только философских, но и социально-политических) отношение человека (и человечества) к фундаментальным реальностям — природным и социальным. Это отношение исторически изменяется, развивается; изменяются и развиваются также позиции, определяющие теоретический способ исследования и понимания этого отношения. Было бы заблуждением сводить тематику философии к одной лишь гносеологии или даже исследованию человеческой жизни. Философию никогда не покидает живейший интерес к тому, что существует безотносительно к человеку. С размышлений об этой действительности начинается философия, и ее последующее развитие все более выявляет громадный мировоззренческий смысл проблемы универсума. Достижения естествознания, различные разделы которого занимаются исследованием определенных, вычлененных для изучения областей природы, нисколько не умаляют интереса философии к бесконечной Вселенной. Естествознание способствует развитию этого интереса своими открытиями. Следует, однако, подчеркнуть, что даже у древнегреческих натурфилософов космическая проблематика не вытесняла проблемы человека. Их интерес к космосу был обусловлен сознанием того, что человеку противостоит безбрежная стихия природного, что именно над ним, над человеком загадочно поблескивают звезды. Исключение космической проблематики из философии означало бы отрицание философии именно как мировоззрения. Для правильного понимания специфики философии как мировоззрения особенно важно рассмотрение тех источников, из которых философия черпает свои основные положения. Как свидетельствует история философии, эти источники различны. Одни философские учения основываются преимущественно на данных повседневного опыта, другие — черпают свои основные убеждения в религии, третьи — придают первостепенное значение мировоззренческому осмыслению эпохальных

социальных преобразований, четвертые — считают своей основной задачей истолкование фундаментальных научных открытий, выявление их мировоззренческого смысла. Этот преимущественный интерес к тому или иному источнику философских идей нередко отличает одни философские учения от других даже в границах одного и того же направления.

Неопозитивизм занят, в первую очередь, философской интерпретацией современного естествознания, неотомизм представляет собой философию религии, экзистенциализм развивается главным образом как феноменологический анализ субъективной стороны повседневного личностного опыта. Не следует, однако, жестко связывать философские учения с одним из этих основных источников философской рефлексии. Повседневный опыт не может быть изолирован от исторического опыта, самосознания определенной эпохи, так же как и научных достижений, если, конечно, они непосредственно сказываются на образе жизни людей. Религиозное сознание тесно связано с историческими условиями, которые преобразуют его форму и, в какой-то мере, также содержание. Отличаясь от повседневного эмпирического представления о мире, религиозное сознание, в известном смысле, также является обыденным сознанием широких масс, сознанием, которое «подтверждается» его фактической основой — господством стихийных сил общественного развития над людьми. Наука также связана с другими формами общественного сознания и деятельности. Поэтому ни одно философское учение не может исключить из рассмотрения обыденный и исторический опыт, религиозное сознание и научные открытия. Однако философия, которая занималась бы только религией, потеряла бы характер *философского* мировоззрения, стала бы разновидностью теологии. Неудивительно поэтому, что неотомизм пытается логически вывести свои супранатуралистические концепции из представлений обыденного сознания, из содержания повседневного опыта. Еще Фома Аквинский утверждал, что философия (разумеется, идеалистическая) восходит от земного к небесному.

Философия, которая ограничила бы сферу своих интересов исключительно проблематикой науки, несомненно, лишилась бы присущей ей мировоззренческой специфики. Даже неопозитивизм, утверждающий, что его ин-

интересует лишь язык науки, в действительности занимается анализом самых различных философских (и притом не только гносеологических) проблем. Анализ научного знания является для неопозитивиста основой для суждений в области этики, социологии, эстетики и т. д.

Разумеется, в неопозитивистской философии имеется немало представлений, почерпнутых из повседневного опыта. Идеологические предрассудки неопозитивистов свидетельствуют о связи этого учения с определенными классовыми интересами, известной социальной средой, историческим опытом и т. д. Таким образом, наше разграничение основных источников философских идей не следует понимать в том смысле, что эти источники независимы друг от друга или же что они предопределяют совершенно различные направления философствования. Иное дело, что для разных философских учений характерен преобладающий интерес к той или иной области общественного сознания, познания, культуры.

Проблема научно-философского мировоззрения

Когда говорят о научно-философском мировоззрении (а таковым в наше время является лишь диалектический и исторический материализм), то обычно имеют в виду философское осмысление данных современной науки. Научная философия — так рассуждают в данном случае — именно потому и называется научной, что она базируется на прочном фундаменте наук о природе и обществе и исключает из рассмотрения все научно необоснованное. Это понимание научно-философского мировоззрения нуждается, на наш взгляд, в уточнении и конкретизации. Само собой разумеется, что научная философия отвергает все ненаучные представления, допущения и т. д. Научная философия подвергает критическому анализу данные повседневного опыта, а также исторический опыт людей. И именно благодаря этому критическому анализу она ассимилирует определенное содержание повседневного, а также и исторического опыта человечества, содержание, которым во всяком случае непосредственно не занимаются какие-либо другие науки. В. И. Ленин указывал на значение повседневного опыта людей для обоснования положений материалистического миропонимания. Так, гносеологический

принцип отражения есть философское подытоживание всего повседневного опыта человечества, которое получает дальнейшее развитие благодаря достижениям физиологии, психологии, кибернетики и других наук. Исторический оптимизм, органически присущий философии марксизма, есть отражение, осмысление великого исторического опыта освободительной борьбы трудящихся с позиций их классового авангарда. Разумеется, этот исторический оптимизм имеет своей научной основой исследование общественно-исторического процесса. Но было бы наивно сводить его к теоретическому выводу из определенных научных данных. Это — нечто большее.

Таким образом, научно-философское мировоззрение не сводимо к философии науки, к одному лишь осмыслению научных открытий вообще. Такое «сциентистское» ограничение области философского исследования противоречит мировоззренческой сущности философии. С нашей точки зрения, научная философия не может игнорировать и ту часть повседневного человеческого опыта, которая не принимает интерсубъективной формы научного знания.

Значительная часть всего того, что я знаю о своей собственной жизни, о моих близких и т. п., представляет собой такого рода знание, которое по самой природе своей не может быть научным. Разумеется, философию не интересует мой день рождения или другой аналогичный единичный факт. Но это, конечно, не исключает возможности и необходимости научного подхода к анализу субъективной стороны человеческого существования. Люди рождаются, живут, учатся, трудятся, ищут свое призвание, стремятся к счастью или к тому, что они называют счастьем, или даже к тому, что для них выше счастья, любят, ненавидят, страдают, борются, болеют, умирают и т. д. Философия всегда занималась анализом этих основных фактов индивидуального человеческого существования. В этой связи складывались и материалистические, и идеалистические представления о жизни и смерти, теле и душе, индивидуальном и социальном. Кто отважится сказать, что все эти вопросы уже не интересуют философию, поскольку они изучаются специальными научными дисциплинами?

Философия учитывает данные специальных исследований, оценивает их значение для понимания челове-

ской жизни, сознавая вместе с тем, что никакая частная наука, развивающаяся в рамках исторически сложившегося общественного разделения труда, не может дать целостного понимания этой жизни, которая открывается каждому человеку (в том числе и философу) именно потому, что он живет, трудится, страдает, любит, обладает известными потребностями, способностями, желаниями, видит, слышит, осязает и мыслит об этом, как и о другом. Отдавать все это многообразное содержание личной жизни человека на откуп философской антропологии или экзистенциализму, т. е. исключать возможность его научно-философского исследования, значит не понимать сущности личностных, индивидуальных, субъективных характеристик общественной жизни.

Экзистенциалисты иррационалистически интерпретируют человеческую субъективность как нечто неподдающееся рациональному пониманию. Из того факта, что предметом науки не может быть единичная человеческая особь, т. е. то, что отличает данного отдельного индивида от всех остальных людей, делается субъективистский вывод, что наука вообще не способна понять человека как личность, что, изучая человека, она имеет дело с объектом, а не с субъектом. Разумеется, физиология органов чувств не занимается многообразной и в основе своей социальной жизнедеятельностью человека. Но физиология органов чувств, физиология высшей нервной деятельности, психология открыли множество фактов, закономерностей, которые были неизвестны философии, выявив тем самым новые возможности философского осмысления личной жизни человека. Всего этого не понимает экзистенциализм, который ограничивает философское изучение «человеческой реальности» ее субъективистски-агностическим истолкованием. Систематическое опровержение такого истолкования, противопоставление ему диалектико-материалистического понимания фактического содержания повседневного опыта человека входит в научно-философское мировоззрение марксизма как его неотъемлемая составная часть, значение которой прогрессивно возрастает вследствие усложнения общественного развития.

Научно-философское понимание повседневного опыта предполагает анализ его материальной обусловленности и историчности. Личное, которое экзистенциалист

рассматривает примерно так же, как Платон, который полагал, что в человеческой душе преформировано все, что она знает о внешнем мире, научная философия ставит в зависимость от многообразных условий и собственной деятельности человеческой личности. Вопреки экзистенциалистским (как и неотомистским) представлениям, повседневный опыт человеческой личности не есть нечто лишь индивидуальное; человек исторически развивается, и даже присущая ему неповторимость имеет глубокие социальные корни. Единство личного и общественного характеризует, таким образом, не только интерсубъективное, но и субъективное содержание личного повседневного опыта.

Итак, изучение повседневного личностного опыта составляет необходимую составную часть научно-философского исследования. Эмпирические знания, полученные таким путем, предшествовали возникновению специальных наук о человеке. Именно путем осмысления личного опыта был установлен, например, факт наследственности, как и многие другие факты. В наше время повседневный опыт человека связан с научным знанием, которое становится, в известной мере, общественным сознанием. И все же он сохраняет относительную самостоятельность и представляет собой особую сферу человеческой жизнедеятельности, которой занимается не только искусство, но и научная философия. С этой точки зрения, и субъективность философа, его неповторимый личный опыт, переживания, склонности, темперамент находят свое выражение в философии и притом не как нечто несущественное или даже негативное, а существенное, необходимое для познания.

Исторический опыт также существует независимо от науки, которая его осмысливает, интерпретирует, суммирует. И философия, как самосознание определенной исторической эпохи (эпохальное самосознание), непосредственно связана с этим «сырым», еще неосмысленным исторической наукой опытом своей эпохи. Историки изучают прошлое, и, в отличие от философов, они не являются очевидцами эпохи, исследованием которой они занимаются. Философ же *представляет* эпоху, и исторический опыт, которым он располагает, является для него не только объектом исследования, а непосредственно осязаемым движением общества и тем самым его собст-

венным движением, которое порождает новые потребности, устремления, идеалы, опровергает определенные иллюзии, заблуждения, предрассудки, суеверия. Поэтому философ, как известно, постигает исторический опыт своего времени не только из научных исследований, ему посвящённых, но и из общественной практики, общественного бытия, из общественного сознания, отражающего это бытие.

Осмысление исторического опыта своего времени идеологами антагонистического общества, как правило, не носило научного характера. Философы, как и другие общественные деятели, выразившие определенные общественные, в том числе и исторически прогрессивные потребности, оказывались не способны к их научному анализу. Это происходило, с одной стороны, вследствие их социального положения и классовой ограниченности, а с другой — в силу отсутствия научной теории общественного развития, которая и не могла быть создана этими классово-ограниченными деятелями. Научная теория общественного развития, научно-философское мировоззрение, охватывающее и природу, и общество, раскрывающее их диалектическое единство, были созданы лишь марксизмом.

Таким образом, содержание научно-философского мировоззрения не может быть сведено к суммированному содержанию специальных наук, во-первых, потому, что философию интересуют лишь определенные, имеющие мировоззренческое значение стороны этого содержания, и, во-вторых, потому, что философия осмысливает также те стороны личного и общественного опыта людей, которые не представляют специального интереса для частных наук. Поэтому, говоря о научности марксистско-ленинской философии, следует подчеркивать ее специфические особенности, так как философия не может (и не должна) быть научной в том специальном смысле слова, в котором научность понимается в частных науках. При этом следует также иметь в виду, что критерии научности не совпадают в разных частных науках, скажем в математике и биологии. Разумеется, все науки отличаются некоторыми общими чертами, которые, однако, недостаточны для характеристики природы научности вообще по той простой причине, что имеются качественно различные формы научного знания:

достаточно сравнить историческую науку, математику, естествознание, технические науки. Научно-философское мировоззрение характеризуется специфическими чертами научности, что обусловлено прежде всего тем, что философия не только по форме, но и по содержанию отличается от частных наук, хотя бы уже потому, что она исключает из своего рассмотрения специальные, частные проблемы науки.

Существует мнение, что наука лишь постольку является наукой, поскольку ее компетенция ограничивается определенной частной проблематикой. С этой точки зрения, которая, по нашему мнению, нуждается в пересмотре, философия не может быть наукой. Однако признаком науки является не просто то, что она имеет дело с частными проблемами, а то, что она ограничивает круг изучаемых ею вопросов, вычленяет предмет своего исследования. Наука, таким образом, характеризуется ясным сознанием своего места в системе общественного разделения труда. Но раз философия исключает из своего ведения всю частную проблематику, вычленяя для своего исследования нечто общее, то она тем самым делает это общее своим специальным предметом и, следовательно, выполняет требование самоограничения, без которого, разумеется, невозможна наука²¹. Самоограничение, осуществляемое философией, выявляет ее мировоззренческое значение для частных наук и тем самым ее законное место в системе научного знания. Исторически совершавшееся на протяжении многих столетий размежевание между философией и частными науками, вследствие которого все более определялся специфиче-

²¹ Правильно замечает Б. М. Кедров: «Если же мы под наукой будем понимать только одни частные, или специальные, отрасли знания, то в таком случае уже с самого начала снимается вопрос о том, является ли, с этой точки зрения, философия наукой. Далее, если под наукой подразумевать, например, только опытные, экспериментальные отрасли знания, то не только философия, но и математика, а в значительной степени и теоретическая физика должны быть исключены из того круга знаний, которые в данном случае будут считаться научными» (Б. М. Кедров. Философия как общая наука. — «Вопросы философии», 1962, № 5, стр. 44). Мы согласны с Б. М. Кедровым в том, что существуют качественно различные типы научности, а это указывает на необходимость выявления специфики научности в философии, разумеется, там, где она имеет место. Было бы ошибкой, подчеркивая специфическую научность философии, игнорировать качественное различие между наукой и ненаучной философией.

ский предмет философии, закономерно вело к возрастанию роли философии именно в качестве мировоззрения. Таким образом, превращение философии в научное мировоззрение — итог развития не только философии, но и всего научного знания.

Еще сто лет тому назад естествоиспытатели в массе своей не интересовались философскими, мировоззренческими проблемами. Однако революция в естествознании, научно-техническая революция, глубокие социально-экономические преобразования нашего времени радикально изменили ситуацию. «История философии последнего столетия,— справедливо замечает А. Хюбшер,— все чаще дает нам тип естествоиспытателя, становящегося философом»²². Такими естествоиспытателями-философами в XX в. являются А. Эйнштейн, М. Планк, Н. Бор, В. Гейзенберг, Б. Рассел, М. Борн и многие другие. Для этих выдающихся представителей современной науки характерна высокая оценка значения мировоззрения для специального исследования. «Мировоззрение исследователя,— пишет, например, М. Планк,— будет всегда определять направление его работы»²³. Эта мысль была высказана Планком в докладе, специально посвященном роли науки в развитии мировоззрения: «Физика в борьбе за мировоззрение». Интересно отметить аргументы, которыми Планк обосновывает свое убеждение относительно значения философии для науки. Прежде всего он указывает на то, что дифференциация научного знания, размежевание между отдельными науками, соответственно их предмету и применяемым методам исследования, имеет и свои отрицательные стороны, поскольку она разгораживает, изолирует то, что в действительности неразрывно связано друг с другом. «Наука,— пишет Планк,— представляет собой внутренне единое целое. Ее разделение на отдельные области обусловлено не столько природой вещей, сколько ограниченностью способности человеческого познания. В действительности существует непрерывная цепь от физики и химии через биологию и антропологию к социальным наукам, цепь, которая ни в одном месте не может быть разорвана,

разве лишь по произволу»²⁴. Мировоззрение, с этой точки зрения, представляет собой теоретически обоснованное единство научного понимания природной и социальной реальности.

Как известно, в ходе развития науки наряду с прогрессирующей дифференциацией научного знания все более усиливается и противоположная ей тенденция интеграции. Одним из наиболее очевидных проявлений этой тенденции является возникновение новых научных дисциплин на стыке различных наук. Но философия, в отличие от любой частной науки, имеет общие границы с каждой из них. Неудивительно поэтому, что философское подытоживание научного знания является специфической формой реализации этой, все более усиливающейся общенаучной тенденции к интеграции, положительное значение которой общепризнано. А то обстоятельство, что философия связывает обобщение научных данных с осмыслением личного и общественного опыта людей, также отвечает внутренним потребностям научно-технического прогресса, который закономерно, особенно в наше время, порождает новые социальные изменения, ставит новые мировоззренческие проблемы, решением которых призвана заниматься философия.

Неопозитивизм, который еще четверть века тому назад отрицал возможность и необходимость научно-философского мировоззрения и рассматривал любое мировоззрение как разновидность спекулятивной метафизики, в настоящее время начинает перестраиваться, постепенно отказываясь от противопоставления положительных наук «метафизике». Симптоматичны в этом отношении высказывания Ф. Франка, который не может не признать, что в XX в. самые выдающиеся представители науки о природе «усиленно подчеркивали, что тесная связь между наукой и философией неизбежна»²⁵. Это не следует понимать в том смысле, подчеркивает Франк, что науке не удалось разделаться с философской спекуляцией и она вынуждена признать неосуществимость своих попыток. Речь идет о другом: разобщение, имевшее место между науками и философией, оказалось одинаково

²² А. Хюбшер. Мыслители нашего времени. М., 1962, стр. 227.

²³ М. Планк. Erinnerungen und Vorträge. Frankfurt am Main, 1964, S. 25.

²⁴ М. Планк. Происхождение научных идей и влияние их на развитие науки. — «Сборник к столетию со дня рождения Макса Планка». М., 1958, стр. 46.

²⁵ Ф. Франк. Философия науки. М., 1960, стр. 41.

пагубным и для философии, и для наук. Осмысливая пример выдающихся естествоиспытателей нашего столетия, рассматривавших философию как мировоззренческую основу специальных исследований, Франк приходит к выводу, что во все времена коренные изменения в науке всегда сопровождались более интенсивным углублением в ее философские основания. Поэтому, замечает Франк, «всякий, кто хочет добиться удовлетворительного понимания науки XX века, должен хорошо освоиться с философской мыслью»²⁶.

Если для Ф. Франка научная философия есть в сущности философия науки, занимающаяся исследованием «спекулятивных» оснований научного знания, то для К. Поппера философия есть прежде всего учение о мире, о мироздании, о месте человека во Вселенной. Переосмысливая свои позитивистские убеждения, Поппер заявляет в предисловии к английскому изданию своей «Логике научного исследования» (1959): «Я, однако, полагаю, что существует по крайней мере одна философская проблема, которая интересует всех мыслящих людей. Это — проблема космологии, проблема понимания мира, а также и нас самих, которые принадлежат этому миру»²⁷. Это положение К. Поппер развивает в духе неореалистического плюрализма, перекликающегося с платонизмом, в докладе на XIV Международном конгрессе в 1968 г.

²⁶ Там же, стр. 42. Оспаривая столь характерное для всей истории позитивизма противопоставление позитивной науки спекулятивной философии, Франк утверждает, что это противопоставление совершенно несостоятельно. «Существуют такие утверждения, — пишет он, — что философия имеет дело с гипотезами более спекулятивного характера, чем те, с которыми имеет дело наука. Я не думаю, что это верно, поскольку все гипотезы спекулятивны. Никакого различия нельзя провести между научными и спекулятивными гипотезами» (там же, стр. 102). Следует, однако, иметь в виду, что, отказавшись от несостоятельного противопоставления научного и «спекулятивного» (точнее, философского) знания, Ф. Франк, оставаясь позитивистом, субъективистски истолковывает науку как систему теоретических конвенций и выводов из них, которые подтверждаются (или опровергаются) субъективным человеческим опытом и благодаря этому имеют практическое значение, «оказывают прямое влияние на человеческое поведение» (там же, стр. 103). С этой точки зрения, как признает Франк, и «гипотеза» о загробном существовании людей может считаться научной, если она будет сформулирована так; чтобы было возможно ее опытное опровержение. Это формальное понимание научности является по сути дела игнорированием ее содержательных признаков.

²⁷ К. Popper. The Logic of Scientific Discovery. London, 1959, p. 25.

Таким образом, мировоззренческое значение философии для науки в наши дни признается и позитивистами. Иное дело, что позитивистское понимание мировоззрения, в полном соответствии с основными посылками этого учения, носит субъективистски-агностический характер. Однако ненаучность позитивистского мировоззрения вовсе не доказывает, вопреки распространенному в буржуазной философии убеждению, что научное мировоззрение принципиально невозможно. Этот факт указывает лишь на то, что идеализм, субъективистски-агностическая гносеология не могут быть основой научного мировоззрения.

Научно-философское мировоззрение органически связано с науками о природе и обществе прежде всего потому, что эти науки, несмотря на специальный предмет своего исследования, содержат в себе определенные мировоззренческие положения. Мировоззренческий смысл системы Коперника был столь очевиден, что она, как уже подчеркивалось выше, стала называться гелиоцентрическим мировоззрением. Энгельс показал выдающееся значение открытий Р. Майера (закон превращения энергии), Шлейдена и Шванна (открытие клетки как анатомической единицы живого) и Ч. Дарвина для развития диалектико-материалистического понимания мира. Следует, впрочем, подчеркнуть, что мировоззренческое содержание этих великих открытий было в полной мере выявлено лишь философией марксизма. Этот пример представляется нам убедительной иллюстрацией марксистского понимания сущности научной философии и сущности отношения «философия — естествознание».

Мировоззренческие положения, содержащиеся в специальных науках, именно потому и являются мировоззренческими, что они по своему содержанию и значению выходят за границы этих наук, приобретая тем самым общенаучное и собственно философское значение. Так, например, мировоззренческое значение открытий научной антропологии заключается в том, что она опровергает религиозные представления о происхождении человека, расистские концепции о природном неравенстве людей, отличающихся разным цветом кожи, аристократические, кастовые предрассудки и т. д. В этой связи стоит подчеркнуть, что мировоззренческое значение того или иного теоретического положения проявляется

не только в том, что оно высказывает в позитивной форме, но и в том, что оно отрицает. Отрицание — не менее важная функция мировоззрения, чем утверждение: то и другое органически связаны друг с другом. Анализ той или иной философской системы показывает, что она отрицает не только то, что утверждают другие философские системы, но и то, что, например, высказывает религия, обыденное сознание и т. д. Великое мировоззренческое значение материализма измеряется не только его критикой идеалистического философствования, но и его борьбой с религией и клерикализмом.

В наши дни философский тезис, впервые провозглашенный домарксовским материализмом, — люди сами делают свою историю — представляется несколько банальным. Однако любой тезис потому, собственно, и называется тезисом, что он требует разъяснения, обоснования, доказательства. Великое мировоззренческое значение данного положения, когда оно было выдвинуто материалистической философией нового времени, заключалось в отрицании религиозно-фаталистического мировоззрения. Но материалисты, провозгласившие этот тезис, были фаталистами, хотя, конечно, не в религиозном, а, напротив, в иррелигиозно-натуралистическом духе. Они в сущности не могли доказать своего тезиса, позитивное содержание которого было почерпнуто из исторического опыта эпохи ранних буржуазных революций. Действительное обоснование этого тезиса было дано лишь философией марксизма, которая доказала, что люди сами создают объективные материальные условия, которые определяют развитие общества, но создают их не произвольно, а в соответствии с исторической необходимостью, обусловленной результатами производительной деятельности предшествующих поколений людей. Таким образом, люди сами творят свою историю в той мере, в какой они, каждое данное человеческое поколение, создают материальную основу своей общественной жизни. Соотношение между актуально осуществляющейся и овеществленной человеческой деятельностью, между живым и накопленным трудом — реальный показатель уровня развития производительных сил общества. Едва ли необходимо разъяснять громадное мировоззренческое значение приведенного выше тезиса, образующего один из принципов исторического материализма.

Мировоззренческое значение новейших достижений естествознания столь очевидно, что оно уже породило громадную литературу: философскую, социологическую, научно-фантастическую и т. д. Нет недостатка в самых различных философских интерпретациях открытий атомной энергии, достижений кибернетики, молекулярной биологии, космонавтики и т. д. Философы, совместно с представителями других наук, изучают влияние этих достижений научного и технического прогресса на общественную жизнь, наличные и возможные социальные последствия этих достижений. Отсюда ясно, что значение философии (в особенности значение диалектического и исторического материализма) для науки не может быть сведено к разработке методологических принципов, логики научного исследования и т. д. Мы не хотим этим сказать, что эпистемологическая проблематика имеет второстепенное значение, поскольку, с точки зрения диалектического материализма, и онтологические проблемы предполагают гносеологическую интерпретацию как непременное условие их научного решения. Речь идет не об умалении методологической проблематики философии, а о правильном, марксистском ее понимании.

Для неопозитивиста методологические проблемы лишены онтологических предпосылок и онтологического содержания. Для марксистов, обосновывающих принцип совпадения гносеологии и логики с материалистической диалектикой, любое противопоставление философской методологии философскому мировоззрению принципиально несостоятельно. Философская методология марксизма и отличается от методологии частных наук, которая в конечном счете сводится к системе исследовательских процедур, своим мировоззренческим характером. Материалистическая диалектика — и метод и теория, теория развития. Она, собственно, потому и является методом, что представляет собой диалектическое (и, разумеется, материалистическое) миропонимание. Определенным миропониманием, кстати сказать, является и метафизический способ мышления, который также недопустимо рассматривать лишь как систему приемов исследования.

Сведение философии к одной лишь методологии неправомерно также и потому, что оно ограничивает значение философии ее применением в научном исследо-

вании. В то время как научные исследования непосредственно или опосредованным образом связываются с практикой, оказывают тем самым все возрастающее влияние на развитие общества, философия, поскольку она истолковывается лишь как методология научного исследования, отгораживается от практики в широком смысле слова, в частности от практики социальных преобразований. Но философия марксизма, в отличие от всей предшествующей философии, есть прежде всего теоретическое обоснование радикального переустройства общественной жизни. Поэтому проблемы человеческой жизни, как личной, так и общественной, занимают в нашей философии особо важное место. Эти вопросы постоянно вставали перед людьми. Г. Гейне с полным основанием требовал от философии:

Брось свои иносказанья
И гипотезы святые!
На проклятые вопросы
Дай ответы нам прямые!

Философия (и прежде всего философия марксизма) существует не только для ученых; она необходима всем людям, какой бы деятельностью они ни занимались. Она, следовательно, не только учит определенным методологическим подходам к предмету исследования, но также учит жить, действовать, бороться.

Рассмотрение философии как специфического мировоззрения непосредственно подводит нас к вопросу об отношении «философия — идеология». Мировоззрение в широком смысле слова, как оно рассматривается в этой работе, несомненно, представляет собой особую форму идеологии. Это особенно очевидно в наше время, когда в борьбе между социалистической и буржуазной идеологией мировоззренческие вопросы все более выступают на первый план. Современные противники социализма не просто отрицают возможность социалистического переустройства общества; они объявляют утопией саму идею разумного преобразования общественных отношений. Буржуазные критики научного социализма не удовлетворяются отрицанием исторической необходимости социализма; они скептически вопрошают: а существует ли историческая необходимость вообще? Мировоззренческое значение философии выявляется прежде всего

в ее интерпретации социальной действительности. Именно это обстоятельство и делает философию специфической формой идеологии. Следовательно, научно-философское мировоззрение возможно лишь постольку, поскольку реализуется возможность научной идеологии. Это не значит, конечно, что философия и идеология совпадают по содержанию. Было бы упрощением приписывать каждому философскому положению идеологический смысл. Но очевидно также и то, что имеет место определенная идеологическая интерпретация большинства философских положений. Философия всегда выполняет определенную идеологическую функцию, которая, однако, не исчерпывает всего ее многообразного содержания.

Исследование отношения «философия — идеология» предполагает анализ специфики идеологии, ее отношения к наукам об обществе, ее форм и особенностей исторического развития. Прежде всего необходимо, по нашему мнению, четко разграничить два качественно различных способа отражения объективной действительности: сознание и исследование. Сознание, какова бы ни была его форма, есть такое отражение действительности, которое имеет место в процессе всякой человеческой деятельности, не только познавательной или даже целесообразной. Далеко не всякое отражение действительности в сознании людей есть познание. Домарксовский материализм заблуждался, полагая, что отражением действительности являются лишь истинные представления, из чего, в частности, следовал вывод, что религия ничего не отражает. С точки зрения исторического материализма, все заблуждения, как специфические феномены сознания, отражают объективную реальность. Этот важнейший принцип материалистического понимания общественного сознания помогает вскрывать реальное содержание любой религиозной или идеалистической мистификации объективной действительности.

Отражение объективной действительности в сознании людей может быть пассивным и активным, произвольным, т. е. совершающимся без специальных познавательных усилий, и целенаправленным, подчиненным заранее поставленной задаче. Исследование есть активное, деятельное, специализированное отражение объективной

действительности с помощью анализа и синтеза, научных абстракций и обобщений, догадок, допущений, гипотез, целенаправленных наблюдений, экспериментов, проверки полученных результатов и т. д. Нет необходимости в рамках данной работы более точно определять понятие научно-исследовательской деятельности. Нам важно лишь уяснить, что отражение действительности происходит и без исследования, а последнее представляет собой особую форму отражения.

Необходимо, далее, отличать отражение общественного бытия от отражения природной действительности. В каждой из этих предметных областей имеют место оба указанные выше типа отражения, т. е., с одной стороны, ненаучное, в значительной мере произвольное отражение действительности, а с другой — ее исследование. Разумеется, и обыденное сознание включает в себе весьма важные для повседневной жизни сведения. Но естествознание давно уже размежевалось с этим повседневным отражением внешнего мира как с недостаточным для научного исследования сущности, закономерностей природных явлений. Науки об обществе также относятся критически к повседневному социальному опыту, который дает недостаточную и нередко обманчивую информацию об общественных отношениях. Со времени возникновения марксизма критический анализ стихийно складывающегося обыденного общественного сознания стал одной из социологических задач.

Поясним нашу мысль примером. Английская классическая политическая экономия представляет собой, с одной стороны, научное исследование капиталистических производственных отношений, а с другой — общественное сознание (и самосознание) буржуазии на известной ступени ее развития. Теория стоимости и другие открытия этой школы — результат научного исследования. Вместе с тем эта теория, несомненно, выполняла определенную идеологическую функцию, она, в частности, вопреки феодальной идеологии, обосновывала справедливый, с точки зрения буржуазии, эквивалентный обмен товаров по их стоимости. Это представление о внеисторической (естественной) справедливости товарного обмена по закону стоимости возникло не в результате исследования: оно является некритическим отражением капиталистических отношений.

Идеологические концепции английской классической политической экономии, которые легко выявляются марксистским анализом ее содержания, сводятся к представлениям о вечности капитализма и частной собственности, естественности разделения на имущих и неимущих и т. д. Таким образом, английская классическая политическая экономия была и научной теорией и ненаучной, буржуазной идеологией.

Мы видим, что отражение общественного бытия в общественном сознании может носить научный и ненаучный характер, в зависимости от того, как складывается это отражение: в результате исследования общественного бытия или его более или менее стихийного осознания. Было бы неправильно, исходя из этого разграничения, делать вывод, что идеология — стихийно складывающееся отражение общественного бытия. Идеология обычно исходит из этого стихийно складывающегося отражения, которое может носить также и критический характер, но идеология, как правило, теоретически обосновывает, перерабатывает эти представления.

Для правильной оценки той или иной идеологии существенно важно установить, какого рода стихийно сложившееся отражение общественного бытия она перерабатывает или обосновывает. Если идеология исходит из иллюзорного сознания, то никакое его теоретическое обоснование или переработка не делает его научным. Больше того: если это иллюзорное сознание в силу того, что оно отражает социальную действительность, могло иметь известное познавательное значение в качестве определенной информации, то в своем наукообразном виде оно не только теряет это значение, но и становится разновидностью дезинформации. Вульгарная политическая экономия, как известно, исходила из стихийно складывавшихся экономических представлений о капиталистическом производстве и обращении, представлений, которые отражали лишь внешние проявления и конечные результаты этих процессов. И эта экономическая теория потому-то и была вульгарной, что она рассматривала внешние проявления капиталистического производства как его сущность, а его конечные результаты — как его основные предпосылки. Она была ненаучной буржуазной идеологией, несмотря на присущую ей форму научной теории. Видимость научности имеют не только

экономическая, но и другие формы буржуазной идеологии. Ее источником, как это видно на примере вульгарной политической экономии, является применение некоторых принятых в науке методов исследования для обоснования иллюзий, предрассудков, поверхностных представлений обыденного сознания.

Тут возникает вопрос: не следует ли из противоположности между исследованием и стихийно совершающимся отражением общественного бытия вывод, что идеология в принципе не может быть научной. Такой вывод, по нашему мнению, может вытекать лишь из метафизического противопоставления исследования и повседневного социального опыта, из недооценки опыта масс. Стихийно складывающееся отражение общественного бытия далеко не всегда носит иллюзорный характер, не говоря уже о том, что иллюзорное общественное сознание далеко не бессодержательно.

Возвращаясь к приведенному примеру, мы можем сказать, что вульгарная политическая экономия исходила из реального факта, каким является перераспределение прибавочной стоимости в соответствии с величиной авансированного капитала, ценой земли, уровнем ссудного процента и т. д. Этот факт наличествует в повседневном социальном опыте буржуазного общества, им руководствуется капиталист в своей деятельности. Но вульгарная политическая экономия не увидела (и не хотела видеть) в этом факте именно перераспределение прибавочной стоимости, она истолковала его так, будто бы капитал создает прибыль, земля — ренту, а труд — заработную плату. Маркс, научно исследовав этот факт, вскрыл действительное происхождение прибавочной стоимости — присвоение капиталистами неоплаченного труда рабочих.

Таким образом, существование стихийно складывающегося отражения общественного бытия в сознании людей, так же как и то, что идеология исходит из этого массового осознания общественного бытия, не только не исключает возможности научной идеологии, но, напротив, является одним из условий ее создания. Необходимо, однако, вскрыть реальное содержание массового сознания, правильно его понять. А это возможно лишь благодаря научному исследованию как той реальности, которую отражает общественное сознание, так и самого

общественного сознания. Возникновение науки об обществе — необходимая предпосылка научной идеологии. Следует, однако, иметь в виду, что для возникновения научной идеологии совершенно недостаточно одних лишь теоретических предпосылок. Объективным условием научной идеологии является заинтересованность того класса, интересы которого она выражает, в научном понимании исторически определенных общественных потребностей, интересов. Когда буржуазия боролась против феодализма, ее идеологи обосновывали необходимость уничтожения сословных привилегий, крепостничества и т. д. Эти требования отражали объективные закономерности развития капиталистического уклада в недрах буржуазного общества. Идеологи тогдашней буржуазии высказали немало глубоких истин, научных догадок. На этой ступени своего развития буржуазная идеология заключала в себе элементы научного понимания социальной действительности. Тем не менее теоретики буржуазии не смогли создать научной идеологии, в частности, потому, что они абсолютизировали исторически ограниченные задачи своего класса и истолковывали буржуазно-демократические преобразования как окончательное разрешение всех социальных задач.

Буржуазные критики марксизма обычно приписывают его основоположникам упрощенное понимание идеологии как извращенного, лишенного объективного содержания и положительного исторического значения сознания. При этом критики ссылаются на то, что термин «идеология» Маркс и Энгельс применяли для характеристики преимущественно спекулятивно-идеалистической философии. Несостоятельность такого способа рассуждения обнаруживается при ближайшем рассмотрении подхода Маркса и Энгельса к проблеме идеологии.

Как известно, Маркс и Энгельс не называли созданное ими научно-философское мировоззрение философией. Напротив, они характеризовали его как отрицание философии в том смысле этого слова, который исторически сложился на протяжении веков. Но едва ли правомерно на этом основании утверждать, что основоположники марксизма не создали своей системы философских взглядов. Этот пример показывает, как ошибочно основывать анализ какого-либо учения на описании свой-

ственного ему словоупотребления. Чтобы понять учение Маркса и Энгельса об идеологии, необходимо отказаться от сведения трудного и сложного дела исследования этого учения к толкованию смысла термина «идеология». Общеизвестно, что этот термин применялся Марксом и Энгельсом (как и их современниками) в различных смыслах. Необходимо проанализировать борьбу Маркса и Энгельса против «немецкой идеологии» и буржуазной идеологии вообще. И тогда обнаружится, что основоположники марксизма вскрывали объективное содержание, историческое значение и рациональное зерно в этих идеалистических теориях. Они видели в них не одну только мистификацию социальной действительности, но и ее исследование. Больше того, они рассматривали немецкую классическую философию как один из источников своего собственного учения.

Таким образом, основоположники марксизма были далеки от нигилистического отрицания буржуазной идеологии. Подвергая ее основательнейшему критическому анализу, они создали учение об общественном сознании, и это, конечно, составляет главное в их учении об идеологии. Они разработали научную социалистическую идеологию, и то обстоятельство, что они не называли ее идеологией, не имеет принципиального значения.

Понятие научной идеологии было разработано и введено в литературу В. И. Лениным. Это, разумеется, не единственный случай, когда Ленин, разрабатывая учение основоположников марксизма, вводит новые понятия. Понятие революционно-демократической диктатуры пролетариата и крестьянства также было введено Лениным в теорию марксизма. У Маркса и Энгельса не было этого понятия, хотя по существу они уже анализировали те социальные процессы, которые образуют его содержание²⁸. Когда противники марксизма утверждают, что Маркс и Энгельс отвергали всякую идеоло-

гию, они и в данном случае повторяют свой излюбленный прием: противопоставляют учение Маркса ленинизму — его дальнейшему развитию. Противники марксизма утверждают, что они согласны с Марксом, но не согласны с Лениным; они-де принимают определение идеологии как иллюзорного сознания и отвергают понятие научной идеологии.

Разумеется, буржуазные теоретики, которые никогда не признают того, что они идеологи буржуазии или хотя бы просто идеологи, имеют достаточно оснований для того, чтобы считать идеологию ложным сознанием. Такова современная буржуазная идеология, которую, однако, ее представители называют не идеологией, а специальной наукой. Логика буржуазного отрицания понятия научной идеологии очевидна: противники социалистического переустройства общества стремятся дискредитировать научную социалистическую идеологию.

Научная социалистическая идеология, в противоположность идеологии буржуазии, несовместима с некритическим отношением к стихийно складывающемуся отражению общественного бытия в сознании людей. Маркс и Энгельс проводили существенное различие между сознанием рабочего класса и его объективным положением в системе экономических отношений капитализма. «Дело не в том, — писали они, — в чем в данный момент видит свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле* и что он, сообразно этому своему бытию, исторически вынужден будет делать. Его цель и его историческое дело самым ясным и непреложным образом предугадываются его собственным жизненным положением, равно как и всей организацией современного буржуазного общества»²⁹.

В. И. Ленин, развивая положения основоположников марксизма, показал, что стихийно складывающееся общественное сознание пролетариата не выводит его за пределы буржуазного общества. На основе своего повседневного опыта рабочие приходят к сознанию необходимости борьбы с капиталистами за улучшение своего экономического положения. Однако ни повседневный опыт, ни экономическая борьба пролетариев не вскры-

²⁸ Формулируя это понятие, В. И. Ленин ссылается на оценку Марксом немецкой революции 1848 г.: «Несомненно, что, извлекая уроки из опыта Германии, освещенного Марксом, мы не можем прийти ни к какому иному лозунгу решительной победы революции, кроме: революционно-демократическая диктатура пролетариата и крестьянства» (В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 11, стр. 126—127). Известно, что оппортунисты II Интернационала оценивали это понятие как принципиально несовместимое с марксизмом, не понимая действительного содержания этого учения.

²⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 40.

вают объективной необходимости революционного уничтожения капитализма, установления диктатуры пролетариата и т. д. Эта исторически складывающаяся, назревающая объективная необходимость, которая на определенном этапе развития капиталистического строя становится потребностью наиболее сознательной и организованной части рабочего класса, вначале выявляется путем теоретического исследования закономерностей функционирования и развития капитализма.

Маркс и Энгельс, создавая научный коммунизм, преодолели ограниченный горизонт повседневного опыта пролетариев, указали конечную цель их освободительного движения, исторические пути и средства завоевания победы над капиталом. Так была создана научная идеология, научная форма общественного социалистического сознания. Это отражение общественного бытия общественным сознанием имело своей основой научное исследование капитализма и общественного развития в целом.

Итак, всякая идеология предполагает отражение общественного бытия, совершающееся в силу объективного механизма его функционирования и вследствие того, что оно порождает, обуславливает общественное сознание. С другой стороны, в идеологии, как правило, имеют место и теоретические воззрения, сложившиеся в результате переработки и развития стихийно совершающегося осознания общественного бытия. В научной идеологии сознание, порождаемое объективным механизмом функционирования и развития общественного бытия, подвергаясь критическому анализу, переработке, развитию, в конечном итоге становится научным сознанием.

Философия, какова бы ни была ее историческая форма, также предполагает определенное, предшествующее исследованию, независимо от него совершающееся отражение общественного бытия в сознании людей. Это — социальное умонастроение, обусловленное общественным бытием и свойственное, разумеется, не одним только философам. Когда мы, например, говорим, что философский скептицизм М. Монтэня, П. Бейля и других непосредственных предшественников буржуазного просвещения во Франции был порожден эпохой крушения феодализма, разложением духовной диктатуры церкви, мы тем самым указываем на объективный механизм возникновения этих учений и, соответственно этому,

на их идеологическую функцию. Но ясно также, что эти учения представляют собой системы теоретических воззрений, развивающих традиции философского скептицизма, т. е. осуществляющих исследование, которое представляет собой специфическую форму субъективной деятельности. Этот пример показывает, что исследование и осознание общественного бытия не являются в философии независимыми друг от друга процессами. Напротив, они тесно связаны друг с другом, составляют органическое единство, которое, однако, не стирает существенного различия между этими основными сторонами философского знания.

Не следует, однако, понимать осознание общественного бытия в философии как совокупность иллюзорных представлений, в отличие от исследования, которое в той или иной степени увенчивается успехом, достижением истины. Диалектика этого отношения исследования и осознания общественного бытия сложна и противоречива. Так, например, революционный пафос философского и социологического учения Руссо заключает в себе глубокую историческую правду, сознание действительной исторической необходимости, в то время как в его теоретических представлениях о развитии цивилизации имеются наряду с гениальными догадками и великие заблуждения. С конкретно-исторической точки зрения идеологическое содержание той или иной философии может заключать в себе не меньше (и даже больше) истинного, чем ее теоретическая, исследовательская сторона. С этой точки зрения, разграничение в философии исследования и общественного сознания следует рассматривать прежде всего как выделение двух основных функций философского знания. Следует вообще отказаться от разграничения науки и идеологии в плане: истина — заблуждение. Такое разграничение не только крайне упрощает действительное отношение между ними, но и делает невозможным понимание реального содержания всякой, а тем более научной идеологии. Различие между наукой (в том числе и философией) и идеологией в рамках присущего им единства носит скорее функциональный характер. Наука определяется предметом исследования, из чего, например, вытекает отличие физики от биологии. Что же касается идеологии, которая прежде всего представляет собой форму социальной ориента-

ции, то ее содержание определяется общественным бытием, потребностями класса, общества, определенными социальными интересами. Это различие может быть большим или меньшим, но во всех случаях оно сохраняет существенное значение.

Французский материализм XVIII в., несомненно, находился на уровне научного знания своего времени. В тех исторических условиях он был самым передовым, научно-философским мировоззрением. Как идеология буржуазной революции, французский материализм, несомненно, отражал действительные тенденции общественного развития. Однако он не мог быть научной идеологией, так как ему было чуждо понимание конкретно-исторического, классово-экономического содержания тех социальных преобразований, необходимость которых он фактически обосновывал. Нет и не может быть научной идеологии без материалистического понимания истории, которое является синонимом научной теории общественно-исторического процесса.

Исторический материализм — итог всестороннего исследования истории человечества и революционно-критического осмысления фундаментальных перспектив его развития. Но это не только исследование, но и научно обоснованное общественное сознание, являющееся неотъемлемой составной частью научно-философского мировоззрения марксизма. Научная социалистическая идеология основывается на философии марксизма, марксистской политической экономии, теории научного коммунизма. Диалектический и исторический материализм своим исследованием закономерностей изменения, развития существующего теоретически обеспечивает важнейшие выводы научной социалистической идеологии и, в частности, положение об исторической неизбежности социализма и возможности (а также необходимости) рационального, планомерного переустройства общественных отношений в интересах всех членов общества. В учении марксизма идеология впервые в истории перестала быть стихийно складывающимся общественным сознанием, теоретическое обоснование которого осуществляется *post factum*. Идеология, таким образом, уже не противостоит исследованию как независимое от него социальное умонастроение, общественное сознание, ибо само исследование выполняет идеологическую функцию

В домарксовой философии исследование и общественное сознание нередко находились в противоречии друг с другом. Философы обычно не сознавали, какие общественные силы и исторические процессы они выражают в своих теоретических построениях. Социалистической строй, разумеется, не отменяет объективных закономерностей общественного развития, но в условиях социализма объективная детерминация общественного развития осуществляется посредством сознательной и планомерной деятельности людей. Это диалектическое превращение необходимости в свободу и проявляется как единство, взаимопревращение философского исследования и научной социалистической идеологии.

Идеологическая марксистская деятельность (например, идеологическая борьба) есть применение результатов научного исследования социальной действительности для решения тех или иных социально-политических задач. Единство философии марксизма и революционной практики — непосредственное выражение идеологической направленности марксистско-ленинской философии, которая успешно решает свои идеологические задачи благодаря исследованию специфических философских проблем и применению материалистической диалектики к исследованию социальной действительности.

Таким образом, традиционное противопоставление философии, науки, идеологии, как качественно различных форм духовного освоения действительности, отражало некоторые фактически им присущие особенности развития. Возникновение марксизма есть принципиальное изменение соотношения между философией и науками, с одной стороны, между философией и идеологией — с другой. Философия становится специфической наукой, идеология, ставшая идейной основой борьбы за коммунизм, приобретает научный характер. Самое существенное в этом исторически совершающемся и в наше время процессе — превращение марксистско-ленинской философии в мировоззренчески-методологическую основу науки и идеологии.

Отношение философии и науки как методологическая проблема

В последние годы среди философов-марксистов предметом активного обсуждения стала тема отношения философии и науки, рассматриваемая не только в плане критики, но и позитивно. Если еще недавно многие у нас саму постановку вопроса об отношении философии и науки считали искусственной, то теперь все чаще признается, что здесь действительно имеется серьезная проблема. В конечном счете речь идет не только и не столько об уточнении дефиниций (хотя и это далеко не надуманный вопрос), сколько об углублении понимания историко-философского процесса, о реализации марксистского подхода в истолковании его научно-теоретических и социально-культурных функций.

Обсуждение проблемы «философия — наука» в современной буржуазной философии является прежде всего выражением глубокого кризиса, переживаемого буржуазной культурой и охватившего самые ее основания. Понятно, что в философии диалектического и исторического материализма постановка этой проблемы продиктована совсем иным пафосом. С одной стороны, в условиях острой полемики между сциентизмом и антисциентизмом возникает необходимость четко сформулировать нашу позицию в оценке науки как социального феномена, учитывая всю его сложность и неоднозначное влияние на развитие общества. С другой стороны, современная эпоха характеризуется не только быстрым прогрессом науки, но и возрастанием роли других социальных институтов, существенными сдвигами во всех сферах со-

циальной практики; и поскольку философия претендует на выражение теоретического самосознания эпохи в целом, она не может ограничиваться анализом лишь движения науки, должна охватывать всю культуру в реальной диалектике ее противоречивого развития. Именно поэтому вопрос об отношении философии и науки не сводится к выяснению места философии в системе научного знания, к определению, так сказать, меры научности философии. Речь идет о более широкой проблеме — о выявлении характера и специфических функций философского знания в системе духовной культуры.

Рассматриваемое в такой плоскости отношение философии и науки представляет собой весьма существенную и актуальную методологическую проблему. Ее плодотворное обсуждение предполагает, конечно, кроме всего прочего, и обстоятельный критический анализ современных буржуазных философских концепций, даже более того — анализ всего опыта развития буржуазной философии. Неудивительно, что в ряде работ последних лет, посвященных классической и современной буржуазной философии, значительное место занимает проблема отношения философии и науки.

Таким образом, размышления о проблеме отношения между философией и наукой, как она ставится в современной зарубежной философии, имеют значение не только для углубления нашей критики немарксистских философских концепций, но и для уточнения марксистской позиции в вопросе о специфике развития философского знания.

Как известно, в нашей популярной литературе философия обычно определяется как наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. Несомненно, такое определение выражает существенные аспекты проблематики диалектического и исторического материализма, в частности, заложенную в нашей философии глубокую и постоянную ориентацию на построение научной картины мира, обновляемой и развиваемой на основе фундаментальных научных открытий. Вместе с тем в некоторых работах последнего времени (например, в книгах П. В. Колпина и Т. И. Ойзермана) справедливо отмечалась известная неполнота этого определения. На наш взгляд, Т. И. Ойзерман убедительно показал, что часто употребляемое у нас опре-

деление предмета философии адекватно лишь предмету диалектического и исторического материализма и не может быть распространено, по крайней мере, на большинство немарксистских философских концепций и школ¹. С другой стороны, П. В. Копнин обратил внимание на то, что, ограничиваясь только текстом приведенного определения, не делая попыток развернуть его содержание, мы в известной мере обедняем и проблематику самого диалектического и исторического материализма. Справедливость этих критических замечаний особенно ощутима на фоне современного развития философии и выдвигаемых этим развитием проблем, в том числе проблем борьбы с немарксистскими и антимарксистскими философскими концепциями. Чтобы подтвердить свою мысль, рассмотрим данное определение более подробно.

По его буквальному смыслу, предметом философии является мир как таковой (природа, общество и мышление); органическое единство философии и науки, достигаемое до их отождествления в рамках одного типа знания, полагается бесспорным; специфика постижения действительности философией усматривается в том, что философия, опираясь на данные других наук, выводит из этих данных обобщенные, предельно абстрактные понятия — категории; в этих категориях она осваивает мир и тем самым выступает как методологическое орудие познания и как основа мировоззрения; этим однозначно определяется место философии в системе научного знания — она рассматривается как необходимое обобщение этого знания. К этому надо добавить, что естественно подразумеваемым объектом философского анализа полагается научное знание, а все иные формы знания рассматриваются (если они вообще принимаются в расчет) лишь в их отношении к науке.

Некоторые из этих положений безусловно правильны и соответствуют духу и направленности марксистско-ле-

нинской философии. Однако приведенные тезисы в целом еще неполно, односторонне характеризуют специфику философского знания, и если на этом поставить точку, то останутся две группы неясностей.

Первая из них относится к самой марксистско-ленинской философии. Ограничившись приведенными тезисами, можно предположить, будто мировоззренческая функция нашей философии сводится к рефлексии по поводу науки, т. е. к той стороне мировоззрения, которая опирается на наличное научное знание. В этом случае за пределами философского анализа остаются не только извращенные формы сознания (они могут рассматриваться в лучшем случае лишь со стороны их несовместимости с наукой), но и огромный пласт явлений, объединяемых понятием обыденного сознания. Такое предположение, однако, нельзя признать правомерным. Хорошо известно, что в марксизме глубоко заложены традиции тщательного и многостороннего анализа феноменов обыденного сознания и извращенных форм сознания (в этой связи достаточно сослаться на «Немецкую идеологию», «Классовую борьбу во Франции», «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» и ряд других работ К. Маркса и Ф. Энгельса, в том числе тех, которые посвящены исследованию религии, а также на огромное внимание, которое уделял В. И. Ленин анализу идеологических явлений и феноменов массового сознания).

Вторая группа неясностей связана с тем, что трактовка рассматриваемого определения как определения философии вообще автоматически приводит к отказу в праве называться философией всем без исключения немарксистским (в том числе и домарксистским) концепциям, поскольку они и формально, и по существу исходят из иного понимания предмета философии. Отсюда неизбежно вытекает, что следует признать нефилософскими многие из проблем, которые исследуются рядом влиятельных направлений зарубежной философии и более того — считаются центральными в этих направлениях. Но и эти выводы вызывают очевидные сомнения.

Во-первых, марксистская критика не только указывает на ложность исходных принципов современной буржуазной философии, но и раскрывает тот реальный смысл, который заключен в выдвигаемых этой философией проблемах, те действительные противоречия разви-

¹ Т. И. Ойзерман. Проблемы историко-философской науки. М., 1969, стр. 239—240. Нельзя не отметить, что приведенное рассуждение Т. И. Ойзермана имеет целью доказать принципиальный тезис об отсутствии единого предмета у философии. Если само рассуждение представляется бесспорным, то этот тезис вызывает сомнения и даже возражения, затрудняя, на наш взгляд, понимание специфики философского знания (мы уже имели случай указать на это обстоятельство в нашей с В. А. Лекторским рецензии на книгу Т. И. Ойзермана; см. «Вопросы философии», 1970, № 12).

тия культуры, которые в той или иной форме фиксирует буржуазная философская мысль. Во-вторых, вполне отдавая отчет в глубокой противоположности марксистской и современной буржуазной философии и ведя борьбу против последней, мы тем не менее не испытываем сомнений в том, что, скажем, неопозитивизм или экзистенциализм представляют собой все-таки философию, хотя придерживаются прямо противоположных позиций по ряду важных проблем. Вместе с тем представители обоих направлений, при всех различиях между ними, едва ли реально исходят из определения философии как науки о наиболее общих законах природы, общества и мышления. То же, разумеется, можно сказать и о многих школах домарксистской философии.

Нам представляется, что анализируемое определение предмета философии безусловно верно характеризует место марксистской философии в историко-философском процессе, ее постоянную органическую связь с научным познанием и его успехами. Неполнота же этого определения обусловлена тем, что в нем отсутствует характеристика философии как *особой формы общественного сознания*, хотя такая характеристика содержится в ряде классических работ Ф. Энгельса. В этом смысле более точным и полным представляется общее определение философии, данное в статье «Философия» в 5-м томе «Философской энциклопедии» и отталкивающееся именно от того, что философия есть «форма общественного сознания, направленная на выработку целостного взгляда на мир и на место в нем человека и исследующая вытекающие отсюда познавательное, ценностное, этическое и эстетические отношения человека к миру»². Конечно, этим вовсе не снимается задача определения предмета марксистско-ленинской философии, определения, учитывающего историческое место и специфику подхода и проблематики диалектического и исторического материализма. Но и в этом последнем случае нельзя, на наш взгляд, обойтись без указания на то, что наша философия есть особая форма общественного сознания, т. е. без функциональной характеристики ее предмета. Такое указание важно, кроме всего прочего, также и потому, что оно позволяет более точно охарактеризовать

специфику философского знания, его место в системе культуры и его отношение к научному знанию.

Тема отношения философии и науки имеет множество самых различных сторон. Это и вопрос о «мере научности» в философских построениях, и проблема достоверности философского знания, и специфика доказательства в философском споре, и вопрос о взаимовлиянии философии и специальных наук, и т. д. В известном смысле над всеми этими проблемами стоит вопрос о том, как, в каком социально-культурном контексте возникает само различие и даже противопоставление философии и науки.

Хорошо известно, что такое противопоставление становится предметом систематических обсуждений со второй половины XIX в., хотя отдельные мыслители формулировали его значительно раньше³. Это, конечно, нельзя считать случайным: видимо, именно к концу XIX в. стало обнаруживаться различие социально-культурных функций философии и науки, а вместе с ним — и различие соответствующих типов знания. Само это различие, однако, уходит своими корнями гораздо глубже, в начале эпохи Нового времени, когда возникла наука в современном смысле этого понятия, а вместе с нею утвердился тот тип культуры, который позднее, уже в XX в., получил название новоевропейского.

В нашу задачу, естественно, не входит анализ всех особенностей этого типа культуры — мы укажем лишь те из них, которые, с одной стороны, определяли принципы отношений между наукой и философией Нового времени, а с другой стороны, положили начало расхождению этих двух форм знания и способов их построения.

Получив бурно развивающуюся экспериментальную основу, наука Нового времени очень быстро выступила в качестве решающего фактора развития всей культуры.

³ В частности, оно нашло достаточно резкое выражение у Б. Паскаля; вокруг него, по сути дела, строилась вся философия С. Кьеркегора. Если же формулировать тезис в более мягкой форме и говорить не о противопоставлении, а о несовпадении философского и научного знания, то в таком виде проблема была очевидна практически всем крупным мыслителям Нового времени; именно это несовпадение послужило основой дуализма картезианской и кантовской систем.

² «Философская энциклопедия», т. 5. М., 1970, стр. 332.

И этому нисколько не противоречит тот факт, что вплоть до XX в. путь от науки к социальной практике оставался весьма извилистым, а занятия научной деятельностью в собственном смысле этого слова являлись уделом немногих одиночек. Во-первых, решающие сдвиги в сфере экономики были непосредственно связаны с вполне конкретными научными достижениями. Во-вторых, как это ни парадоксально на первый взгляд, именно в условиях ограниченных рамок и масштабов развития науки, отсутствия непосредственной включенности ее как целого в социально-экономический механизм открывалась возможность рассматривать роль и функции науки «в чистом виде», с точки зрения, так сказать, имманентного вклада науки в общий фонд мировой культуры, с точки зрения ее еще не раскрытых положительных потенций. В этом смысле наука, несущая, по мнению большинства мыслителей того времени, свет разума, выступала как антитеза всем коренным порокам и недостаткам социальной действительности; свет просвещения и образования выступал в качестве действенного оружия против невежества и безнравственности.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что наука заняла ведущее место в теоретическом самосознании эпохи Нового времени. Если рассматривать культуру этой эпохи в целом, то можно сказать, что для нее наука выступала в качестве высшей ценности, на которую так или иначе ориентировалось и подавляющее большинство философских школ и направлений. Здесь надо, правда, оговориться, что при рассмотрении собственно философии такая характеристика была бы неточной: внутри философии уже наметились расхождения в типе ориентации между большинством философских систем и такими, например, построениями, как концепции Б. Паскаля или Ж. Ж. Руссо. Понятно, что иррационалистическая философия была далека от восторженного отношения к науке. Но, во-первых, и негативный пафос не был связан, как правило, с полным отрицанием науки как таковой и ее места в системе культуры. Во-вторых, говоря об ориентации на науку, мы имеем в виду в данном случае преобладающие ценностные характеристики типа культуры, взятого в основных направлениях и тенденциях его развития, а в этом плане именно рационалистическая философия наиболее точно выражала суть де-

ла — пока и поскольку буржуазное общество совершало восходящее движение и идея беспредельного социального прогресса не встречала непреодолимых объективных препятствий.

Господство такой ориентации было связано еще с двумя важными обстоятельствами. Первое из них заключается в том, что хотя наука уже обнаружила свою мощь, ее реальное влияние на социальный прогресс было далеко не всесторонним. В этом смысле наука представляла собой относительно автономный социальный институт, весьма специфический для соответствующего типа культуры, но вместе с тем его фактические связи с другими социально-культурными формами (за исключением, пожалуй, производства в узком смысле этого слова) прорисовывались пока лишь эскизно, скорее в виде оптимистически окрашенных потенций. Эта относительная независимость науки создавала возможность нравственного и ценностного оптимизма в отношении к науке, который столь характерен для всей этой эпохи.

Второе обстоятельство связано с духом своеобразного *активизма*, деятельностного подхода, начавшим утверждаться в европейской культуре с эпохи Реформации. С точки зрения сравнительно-типологического анализа этот дух столь же специфичен для европейской культуры, как и факт становления и развития науки в современном смысле этого слова. И вполне естественно, что эти две особенности сопутствуют друг другу: именно *деятельность* выступила в качестве реальной движущей силы всего развития культуры (притом деятельность не в форме репродукции заданных структур, а в форме активности, ориентированной вовне, на преобразование внешней человеку действительности); вместе с тем рациональный характер ориентированной таким образом деятельности и ее ближайших целей закономерно выдвигал науку (а может быть, даже и порождал ее) в качестве фактора разумной организации деятельности и конструирования ее все более многообразных форм и способов. В этом свете нельзя считать случайным тот факт, что как раз в социальной практике Нового времени сложилась деятельностная концепция культуры, фактически пронизывавшая все философские и социально-теоретические системы той эпохи, но наиболее отчетливое выражение получившая в немецкой классической

философии, особенно у Фихте и Гегеля. И столь же естественно, что дух активизма в большинстве случаев смыкался с духом научности (хотя, конечно, нельзя не отметить, что такая «смычка» не была повсеместной, — достаточно вспомнить философию романтизма или концепции типа руссоистской, делавшие упор на нравственной проблематике). Такое соединение, безусловно, усиливало ценностную ориентацию философии на науку.

Был еще один момент, глубоко объединявший научное и философское мышление Нового времени: *субстанциальность* его типа или стиля, возникшая еще в античности, но непосредственно унаследованная от средневековья и взятая от него в заметно модифицированном виде. Перенесенный на почву науки, этот момент лишился мистической окраски, приданной ему схоластами и алхимиками⁴, и в методологическом плане соединился с атомизмом или, точнее, элементаризмом. Все научные дисциплины этой эпохи исходили из существования некоей единой и элементарной первоосновы в изучаемой сфере действительности, причем, с одной стороны, эта первооснова полагалась глубоко скрытой в недрах вещей, а с другой — она, в соответствии с реальными ориентирами тогдашней науки, трактовалась обычно принципиально механистически (например, в виде сил или невесомого эфира). На субстанцию и ее свойства опиралось по сути дела всякое научно-теоретическое объяснение, она выступала в качестве руководящего методологического принципа стратегии научного исследования.

Руководящим и основополагающим принципом субстанциальность была и в философии Нового времени. В системах Декарта, Спинозы, Лейбница субстанциальный подход выступает настолько рельефно, что здесь не требуются какие-то дополнительные комментарии. Эта линия не утрачивается, а лишь изменяется по своему содержанию и углубляется в связи с тем переходом, ко-

⁴ Очень примечательно в этой связи, что сама эта мистическая окраска была продуктом вполне определенной трактовки деятельности. В частности, В. Л. Рабинович убедительно показал, что деятельность средневекового учебного органически соединяла в себе элементы «действия и священнодействия». См., например: В. Л. Рабинович. Ученый средневековья. Психологический очерк. — «Научное творчество». М., 1969; он же. Стиль творческого мышления как предмет исторической психологии (постановка проблемы). — «Проблемы научного творчества в современной психологии». М., 1971.

торый совершился с утверждением немецкой классической философии и который можно назвать переходом от онтологизма к гносеологизму⁵. Для той стадии, когда на первом плане в философии стояли онтологические проблемы, субстанциальность выражалась в стремлении отыскать субстанцию бытия «как такового». Но теперь это были не наивные в своей умозрительности попытки древних, а искания, подчиненные пафосу непрерывно множасьихся достижений науки. В это время философская онтология, пожалуй, впервые начала строиться как продукт обобщения успехов познания в специальных науках, как синтетическая картина научного мышления своей эпохи. Правда, поскольку такие попытки оставались исключительно в плоскости онтологии, они довольно быстро привели к вырождению последней в натурфилософию с ее плоскими и весьма сомнительными по своей научной значимости сентенциями. Нужно, однако, заметить, что именно субстанциальный подход в сфере онтологии сделал возможной резкую постановку в современной форме проблемы, являющейся, по определению Ф. Энгельса, основным вопросом философии.

Что касается систем, ориентированных на гносеологическую проблематику, то в них субстанциальность выступала не менее отчетливо и ясно. Понятно, что поскольку главным предметом анализа оказывалось познание, постольку в качестве субстанции не мог рассматриваться мир объектов. Первооснова всего сущего усматривалась в так или иначе понятой активности познающего субъекта. Наиболее последовательное выражение эта линия получила в системах Фихте и Гегеля: Фихте впервые возвел на уровень субстанции деятельность и на этой основе построил самую грандиозную, пожалуй, систему, проникнутую духом активизма; Гегель же, пытаясь реализовать объективно-логический подход к деятельности, сформулировал тезис о субстанции-субъекте, посредством которого он выражал идею тождества мышления и бытия, совпадения логики, гносеологии и онтологии. Нужно подчеркнуть, что этот второй тип субстанциальности сыграл важную роль в конституировании наук о духе в качестве самостоятельных областей со-

⁵ Более подробно эта мысль развита в кн.: И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин. Становление и сущность системного подхода. М., 1972.

временного научного знания. Достаточно сослаться на роль идеи деятельности (трактуемой как субстанция) в становлении научной психологии, современного языкознания, социологии.

Все эти моменты решающим образом отразились на трактовке в Новое время отношения философии и науки. Требование научности философии было основополагающим и, как правило, не вызывало никаких сомнений. В соответствии с этим философия находила свое законное место в единой системе научного знания. Сами границы между философией и наукой были в значительной степени размыты и, как правильно отмечает Т. И. Ойзерман⁶, комментируя известное рассуждение Гегеля, многие теоретические изыскания в специальных науках зачислялись по ведомству философии: свою классификацию растений К. Линней назвал «Философией ботаники», а Ж. Б. Ламарк озаглавил свой труд «Философия зоологии». Этому соответствовал идеал превращения философии в строгую науку, построенную по тем же принципам, что математика или механика⁷, идеал, который в непосредственной форме попытался реализовать даже такой глубокий мыслитель, как Спиноза. Отсутствие у философии достаточной строгости воспринималось как ее временная слабость, порожденная неравномерностью развития науки и безусловно преодолимая в сравнительно близком будущем.

Стремление к строгости, к получению выводов, равноценных по силе законам науки, находило адекватное выражение в системосозидательном характере философии. Сама эта черта, правда, была унаследована не столько от науки Нового времени, сколько от предшествующей философии. Но если раньше системность философии была синонимом организованности и законченно-

сти философского знания (которое выступало как высшее, подлинное знание), т. е. соответствовала ситуации, когда философия в себе самой содержала эталон логической организации, то теперь этот эталон располагался вне философии. Классическое естествознание убедительно показало, что в опоре на опыт могут добываться объективные истины, организуемые в стройную систему; еще большую, просто поразительную организованность демонстрировало математическое знание. Поэтому господствующим стало стремление приблизить философское знание с точки зрения его достоверности к естественнонаучному или к математическому знанию.

Это не значит, конечно, что философия превратилась в простое средство восхваления науки и растворилась в ней в качестве одной из не очень приметных и почитаемых форм. В большинстве случаев даже те школы и направления, которые безусловно ориентировались на науку и разделяли ее исходные установки, стремились сохранить специфический предмет философского анализа. Философия продолжала выступать как самосознание культуры. А поскольку средоточием нового типа культуры стала наука, постольку и философия развивалась прежде всего как самосознание науки. Это выразилось, в частности, в огромном преобладании методологической и гносеологической проблематики почти во всех философских школах и системах классического периода, причем гносеология мыслилась обычно как теория *научного* познания. Начиная с «Нового органа» Ф. Бэкона, философия систематически занимается проблемой научного метода и видит в этом одну из главных своих задач. Даже в тех случаях, когда, как это было у Декарта, она обращается к сферам, еще не ставшим объектом научного исследования (таким, например, как духовный мир человека), на первый план все-таки выступает вопрос о *методе* их изучения, т. е. о том, чтобы обеспечить объективный результат анализа или, иначе, гарантировать «дух научности». И самая критическая (в смысле последовательности и глубины критики) в своем отношении к науке того времени философия Канта не утрачивает этого «духа научности». Напротив, именно благодаря ему кантовская система стала одним из наиболее глубоких выражений развитого самосознания науки и оказала значительное влияние на последующее развитие методо-

⁶ Т. И. Ойзерман. Проблемы историко-философской науки, стр. 144—147.

⁷ Здесь, кстати, заслуживает быть отмеченным то обстоятельство, что научный идеал философии на самом деле был не единым, а двойственным: если эмпирическая философия ориентировалась на опытное естествознание, основу которого составлял экспериментальный метод, то рационализм считал эталонным математику и свойственный ей способ организации знания. Однако для нас существенно в данном случае, что в обоих случаях эталон с самоочевидностью выносился за пределы собственно философии, в те сферы знания, которые обнаруживали завидную способность к быстрому развитию и к совершенству формальной организации.

логии самой науки. При оценке всей этой совокупности устремлений философии Нового времени надо, конечно, постоянно иметь в виду, что они реализовывались на фоне углубляющейся борьбы материалистической и идеалистической линий, но эта сторона проблемы требует, разумеется, специального обсуждения (как оно проведено, например, в статье Т. И. Ойзермана, помещенной в данном труде).

Органическая взаимосвязь философии и науки в сочетании с общей схемой социального процесса, как она рисовалась тогдашним мыслителям (по крайней мере, большинству из них), делала вполне естественным тот факт, что в качестве социального идеала для всех значительных философских систем выступало Просвещение. И это лишний раз свидетельствовало о безусловной ориентации философии на науку как на самое эффективное средство решения всех социальных и человеческих проблем.

Чтобы завершить характеристику классической эпохи в рассматриваемом нами плане, следует указать на еще одно весьма существенное обстоятельство. Именно в Новое время и именно на основе развития и специализации науки начало складываться и усугубляться различие двух типов мышления — специально-научного и спекулятивно-философского. Это различие особенно сильно было подчеркнуто в дуалистических системах Декарта и Канта. Первый из них зафиксировал принципиальную несводимость материальной и духовной субстанций и таким образом фактически подошел к выводу (этот вывод за него сделали его последователи) о невозможности построить познание на единой субстанциальной основе. Кант пошел дальше и наряду с различием чистого и практического разума впервые отчетливо указал на различие норм, регулирующих каждый из этих двух типов мыслительной деятельности.

Хотя нельзя считать, что картезианская и кантовская системы воплотили все особенности философии своей эпохи, тем не менее заключенная в них постановка вопроса о несводимости философского и конкретно-научного познания оказалась очень важной для последующего развития философии. Она не только зафиксировала факт наметившейся дифференциации двух видов познания действительности, но и указала на различие пред-

метных областей, соответствующих каждому из них. Философия еще не выводилась за пределы науки, но уже была поставлена в отношении известной оппозиции к научной совокупности конкретно-научного знания. Это особенно характерно для системы Канта, где наука рассматривается не только «изнутри», со стороны принимаемых ею философско-методологических оснований, но и «извне», со стороны ее отношения к нравственно-гуманистической проблематике. Можно утверждать, что сознательным различием этих двух аспектов проблемы Кант заложил основания для многих современных подходов к вопросу об отношении философии и науки.

Правда, в условиях сохраняющейся и даже развивающейся ориентации на науку зафиксированная им суверенность философского мышления получала весьма своеобразную интерпретацию: поскольку философия все-таки не выводилась за рамки науки, но в то же время и не сводилась к конкретным наукам, постольку специфика ее статуса в системе знания на протяжении длительного времени выражалась в тезисе о философии как науке наук. Двойственность положения философии, вытекавшая из этого тезиса, с наибольшей, пожалуй, силой была подчеркнута в гегелевской системе. Как известно, марксизм первым в истории философии развенчал этот тезис и вскрыл глубокую ограниченность его спекулятивной основы.

Отношения между наукой и философией начали меняться в конце XIX в. Мы не будем проследивать эти изменения в исторической последовательности, а ограничимся схематическим перечислением их результатов в той мере, в какой они повлияли на трансформацию представлений об отношении науки и философии.

Изменились прежде всего место науки в обществе и ее роль в социальном процессе. С одной стороны, в науку вовлекались все новые и новые объекты изучения; вместе с тем начал заметно сокращаться путь от науки к практике, благодаря чему научные достижения стали определять не только перспективы общественного развития, но — во все большей мере — и текущую социальную конъюнктуру. Когда эта тенденция, уже в XX в., стала всеобщей, марксистская социальная мысль охарактери-

зовала ее как превращение науки в непосредственную производительную силу, опираясь при этом на теоретическое предсказание, задолго до наших дней сделанное К. Марксом.

С другой стороны, по мере расширения и углубления влияния науки на общественную жизнь все более обнаруживалось, что наука отнюдь не универсальна и всемогуща в своих возможностях воздействия на социальную действительность. Чем больше наука раскрывала свои реальные потенции, тем более очевидным становилось, что сама по себе она является лишь одной из форм культуры как целого, что она служит лишь средством (и опять-таки не единственным) видоизменения и преобразования общественной жизни, что научные достижения не обязательно в каждом случае имеют положительное социальное значение. Примечательно, что если в буржуазную философию осознание всех этих обстоятельств пришло на рубеже XIX—XX вв., то марксизм выразил их на целых полстолетия раньше: уже в ранних работах основоположников научного коммунизма была сформулирована концепция практики, опирающаяся на целостное понимание культуры и рассматривающая науку как одно из средств преобразования социальной действительности. При этом марксизм-ленинизм сохранил и даже углубил ориентацию на науку, поскольку наука выступила для него в том числе и как средство осознания коренных социальных проблем и поиска обоснованных путей их решения. Но вместе с тем был отвергнут ложный просветительский тезис, будто развитие науки в условиях буржуазного строя само по себе обеспечивает социальный прогресс.

К началу XX в. ряд направлений буржуазной философии начинает решительно отказываться от ориентации на науку и пытается отыскать первооснову человеческого бытия в других формах культуры (речь, разумеется, идет о тех направлениях, которые генетически выросли из ориентации на науку, а не о религиозно-философских системах, которые всегда отводили науке подчиненную роль в социальной жизни). Этот процесс не носил всеобщего характера: в некоторых школах (прежде всего в различных направлениях неопозитивистской философии) ориентация на науку, напротив, принимает еще более жесткий характер, поскольку призна-

ется, что естественнонаучное знание является эталонным с точки зрения его логической организации. Если раньше лишь отдельные мыслители (главным образом представители религиозно-философских направлений) позволяли себе скепсис в оценке науки и ее возможностей, то теперь отношение к науке становится одним из главных пунктов дифференциации философских школ и направлений. Именно по этому пункту буржуазная философия распадается на сциентистские и антисциентистские течения.

Факт заметного изменения типов ориентации буржуазной философии отражал не только изменение социально-культурного статуса науки, но и более глубокие процессы, охватившие буржуазную культуру в целом. Ориентация на науку могла выступать в качестве ведущей лишь постольку, поскольку сама наука выступала в качестве всеобщего эталона восходящего движения буржуазного общества, поскольку она, следовательно, могла претендовать на роль фактора интеграции всей культуры. Кризис, охвативший буржуазное общество на рубеже XIX—XX вв., существенно изменил ситуацию. Культура все более осознавалась как особого рода целое, различные компоненты которого связаны друг с другом весьма сложными связями. А поскольку культура буржуазного общества покоится на антагонистических началах, постольку и ее формы стали обнаруживать разные, даже противоположные направления движения и взаимную оппозицию. Одним словом, за тем или иным пониманием отношения философии и науки стоял вопрос о существенно различных способах формирования мировоззрения в условиях кризиса культуры, о различных путях достижения подлинной целостности культуры и, следовательно, о различном понимании предмета и направленности философского размышления.

Обнаружившееся отсутствие единства культуры и разнонаправленный характер развития ее различных компонентов привели к утрате социального оптимизма во всех направлениях мысли, которые не сумели связать себя с пролетарским освободительным движением. Одной из причин такого поворота в настроениях явилось постепенное изменение роли деятельности как «культур-образующего» фактора: первоначальный просветительский активизм все более вытеснялся активизмом техни-

цистским; деятельность все более переставала быть субстанцией культуры и сама требовала обоснования; в цепочке «цель — средство — результат» центр тяжести все более переносился на цель, т. е. выходил за пределы деятельности как таковой. Все это привело к подрыву авторитета принципа деятельности, к попыткам искать недействительные начала культуры.

Деятельность, видимо, оказалась последней сущностью, которой еще можно было приписывать статус субстанции в традиционном философском понимании этого термина. Во всяком случае, после того как она была развенчана в этом своем качестве, начался почти повсеместный отказ от субстанциальности в философии (отметим, что нечто аналогичное в то же самое время начало переживать и научное мышление, хотя здесь эта тенденция приняла более сложные формы и получила отчетливое выражение несколько позднее, к 30—40-м годам). Теперь уже почти никто, за исключением направлений, тяготеющих к традиционной метафизике, не ищет единой первоосновы всего сущего, каждая школа анализирует лишь ту сторону реальности, в которой видит средоточие кризиса культуры, обычно сознавая при этом частичность поля своего анализа.

Естественным результатом всех этих трансформаций явилось растущее расхождение науки и философии (в лице подавляющего большинства ее направлений на Западе) с точки зрения как исследуемых ими предметных областей, так и исходных принципов организации. Уже в 20-е годы значительное влияние получают направления, рассматривающие науку как силу, враждебную человеку. Так расхождение науки и философии превращается в их прямое противопоставление и на поверхность выходят антисциентистские течения, долгое время оставшиеся в тени и не оказывавшие серьезного влияния на опорные точки историко-философского процесса. Как известно, антисциентистскую позицию наиболее последовательно провел экзистенциализм, особенно в своем религиозном варианте.

Но картина, конечно, была бы неполной, если бы мы еще раз не подчеркнули, что в современной буржуазной философии наряду с открыто антинаучными сущностями и направлениями, однозначно ориентирующиеся на науку (таков, в частности, неопозитивизм), а между дву-

мя этими крайними позициями располагается целый ряд промежуточных⁸.

Таким образом, отношение философии и науки получает в современной философии весьма различную интерпретацию. Сам факт множественности точек зрения свидетельствует, несомненно, о большой сложности проблемы и предостерегает от слишком поспешных и прямолинейных выводов. В самом деле, проще всего было бы, наверное, ограничиться утверждением безусловной принадлежности философии к науке вообще, а все бурные споры сциентизма и антисциентизма отнести на счет извращений со стороны современной буржуазной философии. Но такой подход игнорировал бы тот факт, что эти споры отражают реальные моменты современной социально-культурной ситуации. К тому же обсуждение философами-марксистами вопроса о специфике философского знания продиктовано, очевидно, не только потребностью борьбы против буржуазной философии, но и необходимостью позитивного решения ряда актуальных проблем. Иначе говоря, возникновение вопроса об отношении науки и философии имеет под собой глубокие основания как социально-культурного, так и методологического порядка.

Особая острота этой проблемы определяется, с одной стороны, огромным ростом роли науки в жизни современного общества, а с другой — тем фактом, что наука не содержит внутри себя критериев социальной значимости ее результатов и потому может равно употребляться как на пользу, так и во вред человечеству. Социальная практика современного капитализма убедительно показывает, что развитие научно-технической революции постоянно сопровождается появлением все новых и новых проблем и конфликтов самого различного свойства. Осмысливание этих конфликтов и заставляет философию сделать предметом размышления науку как целое, ее место в системе культуры. В принципе такого рода функция является изначальной для философии, ибо философия всегда обращалась к проблемам, не покры-

⁸ В работах советских философов, в частности В. С. Швырева и Э. Ю. Соловьева убедительно показано, что экзистенциализм и неопозитивизм в сущности одинаково толкуют в теоретическом плане отношение философии и науки, но расставляют в этом толковании противоположные знаки.

ваемым научным анализом, да и в самой науке она отыскивала такие проблемы, которые требуют, так сказать, взгляда со стороны. Но ранее подобная оппозиция настолько стиралась в силу рассмотренных нами причин, что обычно она даже не была предметом осознания. Теперь же она стала насущной проблемой.

Методологические основания постановки вопроса об отношении философии и науки коренятся в заметных различиях, которые характеризуют конкретно-научный и философский типы знания. По-видимому, такие различия в какой-то мере свойственны любому этапу развития культуры, но вполне естественно, что они начинают становиться значимыми с тех пор, как наука превращается в автономную силу и разработка ее специфического инструментария делается во все большей степени ее собственной задачей. На этой основе конкретно-научное познание формирует свои особые эталоны знания и его организации.

Вопрос об отношении философии и конкретных наук в какой-то момент оказался бы снятым, если бы расхождение этих двух типов знания приняло абсолютный характер, т. е. если бы обнаружилось, что они во всех существенных чертах подчиняются различным законам построения и организации. Сам факт существования проблемы заставляет сделать вывод, что дело обстоит не так. По-видимому, философия и наука не только разнятся в определенных важных моментах, но и имеют нечто глубоко общее в других, не менее важных моментах. Именно это и порождает методологический аспект вопроса об отношении философии и науки. Рассмотрим его подробнее, имея в виду, во-первых, сопоставление философского и конкретно-научного знания, а во-вторых, сопоставление действительности, изучаемой в философии и в конкретных науках.

Одна из важных особенностей философского знания становится очевидной на фоне сопоставления истории философии и истории научного познания, взятых в самом общем виде. Для любой естественной или гуманитарной научной дисциплины процесс ее развития выступает прежде всего как процесс накопления позитивных знаний. В определенных точках истории соответствующей

дисциплины он дополняется более или менее радикальной сменой методов научного исследования. Наиболее адекватным выражением такой линии является тенденция к формализации, рано или поздно возникающая в развитии любой конкретной научной дисциплины и служащая одним из важнейших свидетельств методологической зрелости этой дисциплины. Во всех фундаментальных научных дисциплинах, за исключением математики, можно достаточно четко различить описательную и собственно теоретическую сферы. В первой из них главным принципом является объективность описания (в этом смысле характерно, что психология, например, стала превращаться в самостоятельную науку именно тогда, когда в противовес интроспекции в ней начали утверждаться объективные методы исследования)⁹. Для теоретической сферы в рассматриваемом нами плане особенно важна однозначность теоретических выводов. Конечно, в процессе своего развития наука непременно проходит стадии, когда еще нет единой теории и ее функции выполняет определенная совокупность гипотез; но в перспективе такая ситуация является лишь моментом в развитии знания, поскольку строгое, в логически точном смысле этого слова, знание не допускает многозначности.

В развитии философии все эти моменты выглядят существенно иным образом. Ее историю нельзя представить только как историю последовательного разрешения возникавших проблем и накопления положительных знаний. Одна из специфических черт философии состоит в том, что в ней ряд проблем, будучи сформулированы много лет и даже веков назад, затем мигрировали из эпохи в эпоху, из системы в систему и до сих пор не получили однозначного решения. Более того, в постановке этих проблем последующее развитие философии нередко выявляло новые дополнительные трудности. К такого рода проблемам относятся, например, сформулированная Декартом психофизическая проблема. Ее кардинальное значение неоспоримо, однако вряд ли

⁹ Этот процесс убедительно обрисован, в частности, в работе П. Фресса «Развитие экспериментальной психологии», опубликованной в книге «Экспериментальная психология» (редакторы-составители П. Фресс и Ж. Пиаже). М., 1966.

Можно определить ее историю как историю ее разрешения. Скорее наоборот, развитие самой философии и других наук открыло новые трудности и парадоксы в этой проблеме. Другим примером подобной проблемы может служить та, которую Ф. Энгельс сформулировал как основной вопрос философии: она возникла еще в античной философии, но продолжает существовать и по сей день, выступая именно в качестве основного вопроса философии. А это, между прочим, означает, что до сих пор не удалось добиться общепринятого решения этой проблемы. Конечно, нужно учитывать, что тот или иной подход к решению основного вопроса философии определяется не только познавательными, но и идеологическими (прежде всего классовыми) соображениями. Однако обе борющиеся по этой проблеме партии в философии для доказательства правильности своего решения оперируют по преимуществу логическими аргументами, а не простыми ссылками на идеологический интерес. Видимо, дело здесь не в какой-то сверхъестественной трудности проблемы, а в самой ее природе, заставляющей философов вновь и вновь возвращаться к ее постановке¹⁰.

Разумеется, нельзя абсолютизировать эту сторону философского знания. В истории философии получено немало позитивных и бесспорных результатов, и современный философ не может не учитывать того, что было открыто, скажем, Аристотелем и Декартом. Известно, например, значение немецкой классической философии для формирования марксизма. Но все же «лицо» философии в значительной мере определяется тем, что в ней всегда есть совокупность проблем, которые относятся к области предпосылок всякого мышления, его исходных постулатов и антиномий и в конкретных формах решения которых немалую роль играет выбор, совершаемый под руководством внелогических соображений — классовых, нравственных, ценностных и т. д.

По-видимому, это объясняется той фундаментальной особенностью, которая отличает философское знание от всех других видов знания и которая состоит в том, что философия специфически *теоретическими* средствами (и

это обстоятельство определяет ее глубокую общность с наукой) выполняет *мировоззренческую* функцию (а этим определяется отличие философского знания от конкретно-научного и его близость другим формам мировоззрения — фольклорно-мифологической, нравственной и пр.)¹¹.

Это значит, что прерогативой философии является формирование системы представлений, которая определяет роль и место человека в мире и тем самым задает совокупность исходных ориентиров, обуславливающих программу социального поведения человека, причем эта задача реализуется философией на основе теоретического отношения к действительности. Стремление к дискурсивному мышлению, к углубленному и логически отчетливому самосознанию достаточно резко отделяет философию от фольклорно-мифологической и других форм мировоззрения, которые, как показали исследования этнографов-структуралистов, опираются на вполне определенные ментальные структуры, но содержат их лишь имплицитно, не делая предметом специального рассмотрения. Именно теоретичность позволяет философии доходить до самых оснований мировоззрения. В то же время от конкретно-научного мышления, для которого форма теории также является наивысшей, философское мышление отличается претензией на выдвижение и исследование «предельных оснований», т. е. таких представлений, которые выступали бы в качестве абсолютной предельной опосредствующей нормы всякого сознательного отношения к действительности¹².

¹⁰ Логическое и гносеологическое своеобразие основного вопроса философии хорошо показано в статье «Основной вопрос философии» Л. Ляховецкого и В. Тяхтина. См. «Философская энциклопедия», т. 4. М., 1967.

¹¹ В данном случае едва ли нужно специально останавливаться на том, что результаты конкретно-научных исследований непосредственно, как таковые, не включаются в систему мировоззрения; они входят в нее лишь после определенной философской интерпретации, т. е. опосредуются философским анализом. Так, например, в мировоззрении не включаются в качестве его собственных элементов знания о структуре генетического кода или сведения о строении лунных пород. Научное знание становится элементом мировоззрения лишь тогда и постольку, когда и поскольку оно «спроектировано» на бытие человека и участвует в формировании его жизненной позиции. А такую проекцию дает как раз философский анализ, причем здесь не имеет значения, кем производится этот анализ — профессионалом-философом или человеком, не имеющим вовсе никакой философской подготовки: важен именно факт вполне определенной переработки и освоения конкретно-научного знания.

¹² Подробнее об этой проблеме см.: В. С. Швырев, Э. Г. Юдин. О так называемом сцентизме в философии. — «Вопросы философии», 1969, № 8, а также в статье «Философия». — «Философская энциклопедия», т. 5. М., 1970.

Установка на выдвижение «предельных оснований», в явном или неявном виде присущая всякому философскому знанию, связана со стремлением к такому охвату человеческого опыта, который вместил бы в себя все богатство и многообразие отношения человека к действительности, к такому знанию о мире, которое включало бы представление о роли и месте человека, о «смысле жизни», о направленности мирового процесса и т. п. Конечно, не надо доказывать, что представления о «предельных основаниях» всегда носят конкретно-исторический характер, не являются раз навсегда данными, как не являются всегда одними и теми же «опорные точки» культуры. Напротив, для каждого типа культуры, для каждой формы общественного устройства существуют свои особые пределы и в связи с этим — свои проблемы (это, разумеется, не исключает возрождения некоторых проблем на протяжении целого ряда исторических эпох). Но поскольку такие проблемы существуют именно как проблемы, постольку теоретическому сознанию важно в таком виде их и зафиксировать. Человеческое бытие всегда проблематично, и не только на уровне частных задач, порождаемых житейской неустроенностью. Одна из специфических функций философии состоит как раз в том, чтобы выразить эту проблематичность теоретически, довести ее до уровня антиномии (если, конечно, такова реально заключена в природе проблемы).

Все это и придает специфический вид философскому знанию и его развитию. Будучи по своему характеру теоретическим, оно не может принимать профетический вид и всегда нуждается в доказательности, в подчинении законам логики рассуждения и изложения. Но вместе с тем, поскольку философия охватывает не только действительность, уже освоенную наукой, а и всю культуру в ее целостности (в данном случае не столь важно, что такой охват далеко не всегда оказывается адекватным, — важна сама направленность), постольку содержание и организация ее собственных проблем отнюдь не сводятся к суммарной совокупности проблем специальных наук. Разумеется, отсюда не следует, что задачей философии является восполнение неполноты данной конкретной совокупности специально-научного познания за счет не имеющих научного значения прорицаний. Дело здесь в другом: в том, что объект философского раз-

мышления не тождествен объекту специально-научного исследования, даже взятому в его совокупном виде.

Это особенно хорошо видно в тех сферах, где философский анализ близко подходит к проблематике, исследуемой специальными научными дисциплинами. Таковы, например, философские аспекты кибернетики или системного подхода. С одной стороны, концепции типа общей теории систем (в различных ее модификациях) претендуют обычно на предельно широкий охват реальности — по сути дела на всю реальность, поскольку она может быть представлена состоящей из систем. С другой стороны, не только в своих содержательных постулатах, но и в форме методологической рефлексии теперь уже многообразные варианты общей теории систем обычно не покидают почву конкретно-научных обобщений, связанных главным образом с представлениями о структуре и связях системных объектов (если же эта почва все-таки утрачивается, — а такие случаи тоже бывают, — то мы имеем дело с крайне художественными схемами, лишенными как конкретно-научного, так и философского содержания). Иначе говоря, подобные концепции являются принципиально *не-философскими*.

Что же касается философской проблематики, несомненно существующей в системных исследованиях и даже занимающей в них важное место, то она имеет очень мало общего с «наиболее общими» высказываниями о системах: содержание философского анализа в этой области составляет исследование общетеоретических предпосылок системного подхода, его категориального строя (взятого в отношении к категориальному строю предшествующей науки), социально-научных истоков специфически системной постановки проблем, определение общих познавательных возможностей и границ системного подхода. Следовательно, и здесь философия имеет своим объектом не системы как таковые и даже не собственно системные исследования, а более широкую реальность, в которой возникает и развивается системный подход, иными словами — его «предельные основания».

Обращаясь к проблемам, которые в известном смысле являются «вечными», затрагивающими коренные стороны человеческого бытия, философия неизбежно оказывается связанной природой этих проблем и потому предлагаемые ею решения нередко ценны скорее постановкой

вопросов, чем позитивным ответом на них. Даже в отношении к науке положительная задача философии во многом (хотя и не во всем) состоит в том, чтобы, двигаясь по логике проблем самой науки, дойти, так сказать, до исходных рубежей — до той точки, где возникает сам тип подобных проблем и где задается эта самая логика движения. Суть философского анализа заключается в отыскании проблематичности и ее истоков во всех сферах человеческого бытия. И философия вынуждена вновь и вновь возвращаться к «вечным» проблемам постольку, поскольку они вновь и вновь обнаруживают свою неисчерпаемость. Но как социальная практика не исчерпывается одними лишь инвариантами бытия, так и философия не ограничивается обсуждением одних «вечных» проблем, хотя эти последние являются ее специфическим и существенным достоянием.

В отличие от подавляющего большинства специальных наук, где, как уже говорилось, существенное значение имеет различие описательной и теоретической сфер, в философии такое различие провести невозможно. Правда, некоторые философские направления выдвигали в качестве своего принципа описание определенным образом понятой действительности, однако едва ли построения, скажем, Ф. Брентано или Э. Гуссерля можно отождествить с объективным описанием в любой из специальных наук: в этих феноменологических концепциях центральное место занимает не собственно описание, а предварительное конструирование специфически философского предмета (мира человеческого сознания) и специфически философских средств его анализа (это особенно заметно в системе понятий Гуссерля). Что же касается теоретических философских построений, то они, как мы стремились показать, не всегда удовлетворяют важному для специальных наук требованию однозначности результата и не всегда стремятся к такой однозначности (если, конечно, брать всю совокупность наличного философского знания, поскольку в каждой конкретной системе обычно предлагается какой-то способ решения той или иной выявленной антиномии)¹³.

¹³ Важнейшие особенности специфически философской теории очень удачно рассмотрены в статье В. А. Лекторского «Теория познания», опубликованной в 5-м томе «Философской энциклопедии».

Особого обсуждения заслуживает специфика философского метода. Прежде всего очевидно, что в отличие от конкретных наук развитие методической стороны философии никоим образом не связано с привлечением «точных» методов и с внедрением в философский анализ процедур измерения, хотя истории известно немало безуспешных попыток превращения философии в точную науку. Дело здесь в том, что философская проблематика по самой своей природе не требует точности в специальном смысле этого слова и у нее, вероятно, есть своя особая мера строгости, не связанная с необходимостью измерения. В этом смысле весьма примечательно, что от философии «отпочковывались» как раз те и только те ее разделы, в которых открывалась возможность для измерений, для получения знаний по самым «строгим» канонам науки (из этого, кстати, было бы опрометчивым делать вывод о постепенном сужении философской проблематики и о сведении ее в перспективе к нулю: «отпочкование» от философии специальных наук лишь освобождало философию от не свойственных ей проблем и, следовательно, делало ее предмет более «строгим». Этот момент обстоятельно рассмотрен в статье Б. М. Кедрова, публикуемой в данном труде, а также в ряде других работ).

Можно ли применительно к философии говорить об едином для нее специфическом методе рассуждения? Проблема философского метода имеет несколько аспектов. Как известно, методом марксистско-ленинской философии является материалистическая диалектика, и этот принцип выступает в качестве определяющего в нашей философии. Но при изучении историко-философского процесса нужно, по-видимому, несколько дополнить характеристики философского метода. Прежде всего очевидно, что тезис о диалектике как методе неприменим по отношению к немарксистской философии. Вместе с тем было бы упрощением ограничивать характеристику метода всей без исключения немарксистской философии указанием на то, что этот метод есть антидиалектика — метафизика. Безусловно, воинствующие антимарксисты прилагают немало специальных усилий для дискредитации диалектики как философского и общенаучного метода познания. Но отсюда еще не следует, что все буржуазные философы пользуются методом, сознатель-

но и последовательно отрицающим диалектику. Такое утверждение было бы еще менее справедливым для до-марксистской философии, которая, хотя и не знала диалектики в ее развитой форме, вместе с тем не только пользовалась определенным методом, но и специально обсуждала вопрос о нем.

Это заставляет поставить проблему метода философии в целом в более общей форме, позволяющей, во-первых, говорить о методе философии как таковом, независимо от его конкретных модификаций (как это делается в отношении предмета философии), а во-вторых — представить диалектику как высший этап в развитии и решении проблемы метода. На наш взгляд, такой более общий подход мог бы состоять в следующем.

В философской традиции, особенно после Канта, в качестве метода рассуждения, специфического для философии, чаще всего называется *рефлексия*, под которой понимается так или иначе трактуемое самосознание духа. Вообще говоря, рефлексия свойственна всякой духовной деятельности и состоит просто в размышлении о самой этой деятельности — о ее структуре, целях, средствах и результатах. В этом смысле лавинообразно растущий поток методологических исследований в современной науке отражает усиливающуюся, по целому ряду причин, потребность во внутринаучной рефлексии, продукты которой — методологические знания различного рода — выступают в качестве одного из главных источников и средств организации и рационализации научной деятельности. Философская рефлексия есть самосознание духовной деятельности вообще, а не какого-то ее определенного вида; это, если угодно, методология всякого познания — как научного, так и любого иного. Ее своеобразие определяется своеобразием философского предмета, т. е. поисками «предельных оснований», о которых уже шла речь. Характерными примерами специфически философской рефлексии могут служить постановка и разработка Платоном проблемы относительной самостоятельной и устойчивой жизни понятий, картезианское радикальное сомнение, кантовская проблема априорных условий познания. На ином, диалектико-материалистическом уровне философии в качестве примера рефлексии может быть приведена вся совокупность марксов тезисов о Фейербахе. Таким образом, философ-

ская рефлексия — это поиск логических и иных (нравственных, ценностных, эмоциональных и пр.) оснований и форм духовной жизни, культуры в целом.

Уместно подчеркнуть, что основоположники марксизма отнюдь не игнорировали ни саму проблему рефлексии, ни философскую традицию в этом вопросе. Новое, внесенное марксизмом в понимание рефлексии, состояло в том, что здесь рефлексия выступила как самосознание общественно развитого человека, как самосознание всей человеческой культуры, всей истории общества, а также в том, что рефлексия была соединена с диалектическим способом мышления¹⁴. Это и позволило диалектическому материализму успешно построить адекватную философскую методологию, в которой соединены специфика философского подхода к действительности и научность марксизма-ленинизма.

Таким образом, истолкование философской рефлексии как специфического метода философского мышления дает возможность не только более широко поставить проблему метода в философии, но и глубже уяснить методологическую специфику диалектического и исторического материализма, понять, сколь значительным был переворот, сделанный марксизмом в этой области. Вместе с тем при таком подходе к методу философского познания историю философии можно изобразить как историю углубления самосознания и самопознания человеческой культуры, как восхождение на все более высокие уровни такого самосознания. А это, несомненно, более широкая и плодотворная точка зрения, чем та, которая представляет философию и ее историю как историю ошибок в истолковании растущего фонда «позитивных» научных знаний. Принятие этого тезиса позволяет построить целостное изображение развития философии как процесса углубления и расширения философской проблематики на основе углубления философского метода и, наоборот, совершенствования метода на основе развития проблематики.

Рассмотрим теперь кратко вопрос о специфике действительности, исследуемой в философии. Со времен Канта в буржуазной литературе бытует представление,

¹⁴ Подробнее об этом см.: Рефлексия. — «Философская энциклопедия», т. 4, М., 1967.

согласно которому объектом философии является мир как таковой, взятый в его собственных характеристиках. При этом предполагается, что философия синтезирует данные всех специальных наук, переводит их в «наиболее общую» форму, оставаясь в принципе ограниченной рамками совокупного объекта научного познания на данном уровне его развития и довольствуясь лишь чисто методологическими экстраполяциями за эти рамки. Такое представление само по себе еще не дает возможности выявить специфику собственного, только философией исследуемого объекта. Ограничившись им, мы неизбежно теряем в высшей степени характерную для философии интенцию на субъект-объектное отношение и, больше того, оказываемся вынужденными исключить из сферы философского анализа всю этико-гуманистическую и ценностную проблематику, объект которой не воспроизводится в других науках или воспроизводится лишь частично. Неправомерность такого исключения едва ли можно оспаривать.

Подобное представление особенно характерно для точки зрения позитивизма, согласно которой философия должна иметь дело только с «позитивным» научным знанием, за рамками которого она просто не имеет смысла. Но этот тезис не соответствует ни общей линии развития философии, ни гуманистическому пафосу марксизма. Конечно, и проблему человека можно попытаться целиком решить в рамках «науки о человеке». Но то, что изучается о человеке специальными науками, относится к компетенции антропологии, психологии, социологии и т. д. А то, что имеется в виду под проблемой человека, по самому своему существу составляет предмет философского анализа. Разумеется, исследуя проблему человека, философы обращаются к данным психологии, социологии, демографии и других наук, но философское исследование — и в данном случае это особенно очевидно — отнюдь не сводится к «обобщению» данных этих специальных наук.

Чтобы преодолеть эту позицию, надо исходить из более точного представления о реальном объекте философского анализа. Дело здесь не просто в том, что философия строит предельно широкий предмет изучения, *наряду* с наукой включая в него этику, ценности, здравый смысл и т. д.: отношение философии к этике или эс-

тетике *в принципе* такое же, как и отношение к науке. Объектом философии является не непосредственно то, что уже освоено в научном или нравственном сознании, не предмет, как он дан в специальной науке или в этике, а *способ*, каким дан этот предмет. Для философского анализа социальная действительность — это не просто человек и мир, а определенное *отношение* человека к миру, *способ ориентации*, способ осознания себя в мире. Поэтому философия, как особый тип мировоззрения, как его ядро, имеет своим специфическим объектом не просто действительность, освоенную в других формах сознания, а типы ориентации и осознания своего места в действительности; она сопоставляет тип ориентации, задаваемый наукой, и типы ориентации, задаваемые этикой, эстетикой, «практическим сознанием» масс и пр. Поэтому-то философия и является самосознанием культуры и еще шире — эпохи в целом, а не одной только науки; именно поэтому она способна задавать ориентиры и самой науке — как своими выводами, так и формами своей рефлексии. В этом (но только в этом!) смысле философия стоит над наукой, рассматривая ее как один из объектов своего изучения.

В этом плане чрезвычайно примечательным оказывается тот факт, что многие представители современной буржуазной философии, в том числе и те, которые занимают критическую позицию по отношению к буржуазной культуре, большое внимание уделяют разработке онтологической проблематики. При этом речь идет не о возрождении докантовской онтологии с ее наукообразием и не о современной версии натурфилософии, а о попытках поднять новые пласты проблем, связанных с повседневным существованием человека в драматической действительности капиталистического мира. При всех недостатках в проведении этой линии, характерных, например, для экзистенциализма и родственных ему школ, нельзя не признать, что сама эта тенденция отражает требования углубления философской рефлексии, приобщения философии к злободневным проблемам своей эпохи. Философская онтология в данном случае выступает как форма постановки (хотя и неадекватной) специфически философских проблем, и этот факт важен независимо от того, что мы не принимаем делаемых в этой связи выводов.

Такая характеристика объекта философского размышления проливает дополнительный свет на вопрос о том, почему некоторые философские проблемы носят антиномический характер и решаются не путем логического вывода, а путем выбора; неизбежность выбора определяется неизбежной множественностью некоторых предпосылок, лежащих в основании тех или иных видов жизнедеятельности человека и общества, а именно эти предпосылки и составляют один из главных предметов философского поиска. Историческое развитие снимает некоторые из оснований этой множественности и тем меняет акценты в проблеме предпосылок. Так, социалистическая революция коренным образом меняет целый ряд предпосылок деятельности, связанных с формами собственности и порождаемыми ими формами производственных отношений.

Но поскольку движение культуры в принципе невозможно без противоречий, постольку каждый тип культуры, каждая общественно-экономическая формация характеризуется своими особыми проблемами, связанными с теоретическим осмысливанием этих противоречий и с построением такой модели действительности, которая органически сочетает в себе представления о должном с картиной сущего. Только такое сочетание и делает деятельность человека подлинно сознательной и свободной. И так как сама история подтверждает своим движением этот факт, то можно утверждать, что социально-культурная практика всегда остается в принципе открытой системой, которой не задан строго однозначный путь решения всех без исключения проблем. Благодаря этому обстоятельству сохраняется и даже усиливается значение поиска предельных оснований бытия человека, а в соединении с усилением роли сознания в социальных процессах это приводит к повышению личной ответственности человека и, следовательно, делает более актуальной проблему выбора, хотя основания выбора, естественно, подвергаются изменениям, разным в разных социально-исторических системах и условиях. Конечно, проблема социально-исторических предпосылок деятельности огромна и требует вполне самостоятельного обсуждения. Мы в данном случае коснулись этой проблемы лишь постольку, поскольку она позволяет яснее увидеть некоторые специфические моменты философского знания,

уходящие своими корнями в специфику объекта исследования.

Все эти особенности философского знания и его объекта определяют общий тип реального отношения между философией и наукой, реального в том смысле, что оно складывается и осуществляется как некая равнодействующая, в известной степени независимая от отношения к научному знанию со стороны той или иной конкретной философской школы. Мы уже отмечали, что трактовка философии как науки, обобщающей данные других наук и возвращающей им эти данные в виде всеобщих категорий и законов, не выражает сущности отношения философского и специально-научного знания, фактически возрождая интерпретацию философии как науки наук, интерпретацию, подвергнутую резкой и справедливой критике основоположниками марксизма. Функции философии по отношению к научному познанию являются более сложными и содержательными, чем рисует эта схема. Столь же односторонней (а в социально-практическом плане гораздо более вредной) является и точка зрения, основанная на радикальном размежевании философии и науки, на попытках исключить всякую общность между этими двумя формами культуры и знания.

Будучи теоретическим самосознанием эпохи, философия, естественно, делает одним из важных объектов своего анализа и науку — важнейший компонент духовной жизни современного общества. Более того, философию роднит с наукой и общность ряда фундаментальных принципов, характеризующих строение и логическую структуру всякого теоретического знания. Вместе с тем философия, как мы стремились показать, ни по объекту, ни по некоторым существенным характеристикам получаемого ею знания не тождественна специальным наукам или даже их совокупности. Отсюда следует, что и функции философии в развитии научного познания являются специфическими. Ее отношение к науке не является просто метанаучным, как это имеет место, например, в науковедении, социологии науки или в таких научно-методологических направлениях и концепциях, как структурализм, общая теория систем и т. п. Образно говоря, если представить науку в виде некоторого отрезка, то метанаучный анализ, в строгом смысле

этого слова (т. е. исключая многочисленные и разнообразные околонучные рассуждения), целиком остается в пределах этого отрезка. Что же касается философии, то она в своем анализе науки как бы стремится выйти за пределы отрезка, ограничивающего собственно науку, причем выйти в обе стороны — как в направлении поиска оснований науки, принимаемого ею строя исходных идей, так и в направлении изучения реального действия и последствия науки в социальном организме. Конечно, такой выход невозможен без непосредственного обращения к исследованию самой науки; иначе говоря, философский анализ принципиально не является вне-научным. Но вместе с тем и при изучении собственно науки и ее движения философия не оставляет этих более широких целей.

Это интегральное представление можно конкретизировать в виде трех основных функций философии по отношению к научному познанию: во-первых, функция чисто конструктивного исследования предпосылок и условий, лежащих в основании данного типа научного мышления; во-вторых, функция определения исторически конкретных границ научного познания при данном способе его организации, т. е. выявления тех социально-культурных и гносеологических рамок, в которых движется данная форма организации науки; в-третьих, функция выявления того типа социально-практической ориентации, который определяется тем или иным местом науки в системе культуры. Продуктом выполнения первой из этих функций является представление о категориальном строе научного мышления и о принятых в нем принципиальных схемах объяснения; продуктом реализации второй — предельная характеристика совокупности проблем, доступных научному познанию на данном его уровне, т. е. установление для этого уровня критерия различения научного и ненаучного знания; продуктом выполнения третьей — функциональная характеристика науки как социально-культурного феномена, выявление ее роли в решении мировоззренческих проблем и, в частности, анализ нравственных аспектов развития и применения науки. Легко видеть, что реализация всех этих функций позволяет философии играть не столько негативную, сколько эвристически-конструктивную роль в движении научного познания.

Развитое в этой статье представление о принципах отношения философии и науки, в сущности лишь суммирует факты истории философии, относящиеся к этой проблеме. Уже в «Критике чистого разума» Кант наметил некоторые существенные моменты такого подхода, хотя его позиция здесь, как и в других случаях, была дуалистически непоследовательной. На новом уровне эту же проблему по отношению к естествознанию своей эпохи четко поставили Ф. Энгельс в «Диалектике природы» и В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» и решали ее на путях последовательного диалектико-материалистического подхода. Эта проблема постоянно — в явной или неявной форме — воспроизводится во всех современных буржуазных философских школах и направлениях, с той, однако, весьма существенной разницей, что в одних случаях доминирует та или иная форма скептицизма в отношении к науке и ее продуктам, а в других — различные разновидности сциентистской фетишизации науки. Что же касается марксистско-ленинской философии, то она занимает в этом вопросе принципиальную позицию, ставя во главу угла собственно гносеологический, социально-культурный и мировоззренческий анализ науки и ее социальной роли. Поэтому-то диалектическому и историческому материализму всегда были одинаково чужды как реакционно-романтические наскоки на научное познание, так и слепое, сциентистски-восторженное преклонение перед ним как перед верховной, абсолютной ценностью. Именно благодаря такой принципиальной позиции марксистско-ленинская философия одинаково успешно выполняет роль общей методологии научного познания и вместе с тем — роль теоретического орудия в борьбе за преобразование общества на коммунистических началах.

Философия и научный метод

(К истории и теории постановки вопроса)

Вопрос о взаимоотношении философии и специально-научного знания как *проблема* возник не ранее XVII в. В античной и средневековой философии эта проблема не вставала, поскольку имевшиеся в то время данные специальных наук (геометрия, статистика, астрономия) были интегрированы в общую систему знаний, причем «метафизические» компоненты этой системы довольно явным и непосредственным образом связывались с теми ее разделами, которые впоследствии вошли в состав специальных наук, отделившихся от философии. Поэтому термин «наука» до Нового времени был почти тождествен термину «философия», а ведущие разделы последней («первая философия», «метафизика») расценивались как основная, самая глубокая наука.

Новое время радикально изменило это положение дел. Возник новый, неизвестный ни античному, ни средневековому миру тип знания — экспериментальная наука, в которой теоретические рассуждения тесно связаны с практическим «испытанием» природы. Это не могло не повлиять на самый смысл термина «наука». Возникавшая наука находилась в резкой оппозиции к традиционной схоластической философии, она складывалась не как конкретное воплощение заранее разработанной философской схемы, а содержала новую философскую установку в известном смысле внутри себя¹. Поэтому зада-

ча интеграции философского и научного знания приобрела теперь существенно новый вид, поскольку наука (во всяком случае в таких своих разделах, как математика, механика, астрономия, некоторые разделы физики и химии) выступает теперь как относительно самостоятельная сила.

Здесь следует отметить одно важное обстоятельство. Известно, что философия XVII в. выдвинула на первый план вопросы *метода* (Ф. Бэкон, Р. Декарт и др.). Это обусловлено не столько, по меньшей мере не только, необходимостью дать науке определенные ориентиры исследования (отчасти путем рефлексии над наличной практикой, отчасти в виде предвосхищения), сколько задачами перестройки именно *метода философствования*, стремлением привести его в соответствие с новым стилем научного мышления. Таким образом, если в античности и в средние века анализ специально-научных проблем сознательно исходит из некоторых всеобщих предпосылок, разработанных в философских системах, то теперь сама философия, пытаясь быть научной, ориентируется на методы специально-научного знания, поскольку именно оно выступает как эталон научности вообще.

По мере того как новая наука более прочно становилась на собственные ноги, все очевиднее выступало различие между нею и философией (во всяком случае той, которая реально существовала) в способах рассуждения и в методах обоснования утверждений, в характере постановки и решения проблем. При этом сравнение философии и специальной науки как двух типов получения знания говорило, казалось, явно не в пользу первой. В самом деле, в специальном научном знании более или менее ясны и общеприняты критерии применимости того или иного теоретического рассуждения (в математике это возможность вывести формулируемое положение с помощью правил логической дедукции из некоторых общепризнанных аксиом; в естественных науках — тот или иной способ согласования теоретического тезиса с результатами эксперимента). В философии такие критерии далеко не очевидны. Если в специальных науках существуют устойчивые и бесспорные результаты, то в философии подобных, никем не оспариваемых результатов нет. Если специальное научное знание разви-

¹ Это не означает, что отдельные философские системы не могли влиять прямым образом на становление нового стиля научного мышления. Достаточно вспомнить Ф. Бэкона.

вается, переходя от решения одних проблем к исследованию других, то философия, кажется, постоянно топчется вокруг одних и тех же проблем (природа действительности и знания, соотношение единого и многого, сущности и явления, общего и единичного, истины и заблуждения и т. д.). Строгость и точность специальных наук находится в очевидном контрасте с неточностью и проблематичностью философских суждений.

Все эти соображения заставляли тем более остро ставить вопрос о методе философии, о необходимости для философии, если она желает оставаться научной, как-то ассимилировать метод специальных наук. При этом было ясно, что именно принятый метод характеризует статус той или иной теоретической дисциплины в качестве научной или ненаучной: о предмете научного исследования невозможно строить теорию ненаучным методом, так же как нельзя научно рассуждать о таком объекте, который лежит за рамками научного знания.

Обратим внимание на одно принципиальное обстоятельство. Оно, правда, является выводом из последующего анализа, однако предварительная формулировка до некоторой степени облегчает наше изложение. Дело в том, что в XVII в. между методом философствования и методом получения научного знания не проводилось существенного различия. Между тем смысл постановки этого вопроса для специальной науки и для философии существенно различен. Если в специальной науке можно говорить о лучших или худших методах обработки данного материала (эмпирические данные и другие научные теории, принимаемые как истинные), о лучшем способе постановки определенных проблем и решения определенных задач, то в философии нет такой проблемы, правомерность которой была бы очевидна сама по себе, вне представления о допустимых правилах и способах ее постановки, методов рассуждения и анализа и т. д.

Поэтому обсуждение вопроса о методе в западноевропейской философии начиная с XVII в. объективно означало не просто поиски лучших методов решения каких-то заранее сформулированных философских проблем, а прежде всего попытку ответить на вопрос: имеются ли такие проблемы, которые оправдывают существование наряду со специальными науками особой

отрасли знания — философии, и можно ли философию построить как строгую науку, подобную в существенных чертах другим наукам? Иными словами, размышления над методом философии по существу означали исследование самой природы и характера философского знания, смысла и правомерности его проблематики, его задач, целей и места в общей системе знания.

Для того чтобы подготовить базу для решения данной проблемы в целом, целесообразно обратиться к тем решениям, которые высказывались в истории философии. Подчеркнем, что нас интересует не эмпирически полное описание истории проблемы, а выявление основных типов ее решения, имевших место в прошлом.

Одна из первых попыток решения обсуждаемой проблемы выразилась в применении специально-научного метода к решению традиционных философских проблем. Эта попытка была предпринята в рационалистической метафизике XVII в. (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Вольф). Исходные положения философской системы уподобляются математическим аксиомам (и формулируется критерий выявления этих аксиом — ясность и отчетливость их постижения), а сама система разворачивается по правилам математической дедукции (геометрический метод «Этики» Спинозы). Лейбниц мечтал о том времени, когда философские споры будут решаться столь же точным и однозначным образом, как это происходит в математике. Тогда, по мнению Лейбница, нужда в спорах между двумя философами была бы не большей, чем между двумя бухгалтерами, — достаточно взять в руки карандаш, сесть за грифельные доски и сказать друг другу: давайте подсчитаем. Словом, в отношении рационалистических философских систем этого типа вполне уместно высказывание Ч. С. Пирса: «Метафизика — обезьяна математики».

Результат попыток философов XVII в. уточнить традиционный способ философского исследования с помощью средств специальной науки оказался, однако, обескураживающим. Выяснилось, что критерий ясности и отчетливости не исключает возможности формулировать в качестве основополагающих принципиально несовместимые между собой утверждения, а дедуктивное разворачивание философских систем весьма далеко от математической строгости и доказательности. Так что

беспорных и общепризнанных результатов получено не было. Можно, правда, показать, что именно ориентация на математически-механическое естествознание как на идеал знания способствовала формулировке тех специфических для философии XVII в. проблем, которые отличают ее от античного и средневекового периода,— проблемы перехода от Я к «внешнему миру», связи «внутреннего» и «внешнего» опыта, «первичных» и «вторичных» качеств и т. д. Главное, однако, в том, что в основе своей — по основной проблематике и способам ее исследования — метафизика XVII в. сохраняет преемственность с предшествующей философией, которой она столь радикально пыталась себя противопоставить.

Уже в XVIII в. рационалистическая философия подвергается резкой критике. Хотя критики и принципиально различались в исходных позициях (с одной стороны, это был Юм с его субъективно-идеалистическим феноменализмом, с другой — французские материалисты), они сходились в одном существенном пункте: в признании того, что метафизические системы XVII в. не соответствуют идеалу знания, который им казался бесспорным,— естественнонаучному знанию. Именно с XVIII в. в западноевропейской философии начинается традиция критики метафизики: немногие философы в XIX или XX в. отваживаются откровенно признать свою систему метафизической (Гегель, например, противопоставляет свою философскую концепцию как «положительную метафизику» «отрицательной метафизике» XVII в.).

В 30-е годы XIX в. был предложен другой путь построения философии на научных основах. Речь идет о позитивизме О. Конта.

История взаимоотношения философии и науки показала, считает Конт, что всякие попытки каким-то образом придать традиционно-философской (метафизической) проблематике дух научности заведомо обречены на провал. Не лучше ли признать, что наука вообще не нуждается в стоящей над ней философии, а должна опираться лишь сама на себя? Но, продолжает Конт, из этого не следует, что для познания действительности достаточно отдельных, частных научных дисциплин. Существует настоятельная потребность в выявлении, раскрытии связи между отдельными науками, в создании универсальной системы научного знания.

За такой наукой, осуществляющей синтез научного знания, по мнению Конта, следует сохранить название «философия». Однако она не имеет ничего общего с традиционной философией, так как методы исследования в старой и новой философии принципиально отличаются друг от друга. Построение новой философии как синтеза наук является естественным продолжением той работы, которая совершается в специальных науках. Не существует никаких ограничений степени общности формулируемых в ней закономерностей. Специальные науки сами способны раскрыть более или менее общие связи. Однако исследованием самых общих связей должна заниматься философия, которая тем самым оказывается связанной с научными обобщениями лишь рядом незаметных переходов. Философия, таким образом, приравнивается к общим выводам из естественных и общественных наук.

Исходя из такого понимания сути философии, Конт отвергает традиционную философскую метафизику. Метафизические проблемы, по его мнению, не только не могут быть решены научным путем (т. е. на основе опытных данных и рационального рассуждения), но не могут быть даже поставлены. Коренная ошибка рационалистической метафизики XVII в. состоит в том, что она пыталась применить специально-научный (математический) метод к решению тех проблем, которые не могут быть сформулированы научным способом. Научная философия, подчеркивает Конт, не имеет дела с метафизическими проблемами (субъекта и объекта, материи и духа, сущности и явления и т. д.) и поэтому отвергает как материализм, так и идеализм. Пережитки метафизики должны быть удалены и из науки (к таким пережиткам, по мнению Конта, относится, в частности, претензия науки на раскрытие причин явлений и на проникновение в их сущность). Наука должна не объяснять, а лишь описывать явления.

В контексте проблемы, которая нас непосредственно интересует, нет нужды подробно разбирать философскую систему О. Конта, в частности, выявлять переплетение в ней элементов естественнонаучного материализма с субъективно-идеалистической тенденцией — это достаточно подробно уже сделано в литературе. Для нас важно подчеркнуть мысль Конта, что философия

лишь тогда может стать научной, если она ни по предмету, ни по методу не отличается от специальных наук, выступая в сущности как непосредственное продолжение частных областей знания.

Конттовское понимание философии и ее отношения к науке не пережило рубежа XIX—XX вв. Дело не только в том, что прогресс естественнонаучного знания обесценил и большинство тех «синтетических» обобщений, которые рассматривались классическим позитивизмом (О. Конт, Д. С. Милль, Г. Спенсер) как вечное и неоспоримое приобретение науки,— в конце концов аналогичная судьба постигла многие научные теории и гипотезы XIX в. Позитивизм в его конттовско-спенсеровском варианте вынужден был сойти со сцены прежде всего потому, что развитие самой науки в конце XIX в.— в частности математики, физики, психологии — остро поставило вопрос о необходимости изучения эмпирических и логических оснований научного знания. А это значит, что потребовалось решение таких проблем, как характер эмпирической «данности», статус и смысл суждений о реальности и существовании того или иного объекта и т. д., иначе говоря, выявление тех самых «предельных» оснований знания, от исследования которых всячески отмахивались представители классического позитивизма и которые всегда исследовались в традиционной философии.

Все это говорило о том, что нельзя просто отбросить традиционную философскую проблематику. Развитие самого естественнонаучного знания заставляло искать способы рациональной, научно осмысленной переформулировки тех проблем, которыми всегда занималась философия. Но при этом, разумеется, необходимо убедительно и точно доказать, что прежний способ постановки проблемы является неудовлетворительным, *почему* такая-то проблема является псевдопроблемой, что обуславливает ее неадекватную формулировку. Только так и можно по-настоящему преодолеть традиционную метафизику и вместе с тем дать научное осмысление и решение тех реальных философских проблем, которые воспроизводятся развитием самого специального научного знания.

В этой связи на рубеже XIX—XX вв. внимание философов вновь обращается к системе И. Канта, одна

из особенностей которой состоит в том, что она, с одной стороны, резко критически относится к рационалистической метафизической философии, а с другой — претендует на последовательно научное решение вопросов о природе и предельных основаниях человеческого знания.

В отличие от метафизики XVII—XVIII вв., Кант отдает себе полный отчет в том, что метод философии не тождествен математическому. «...Философские дефиниции осуществляются только в виде экспозиции данных нам понятий, а математические — в виде конструирования первоначально созданных понятий; первые осуществляются лишь аналитически путем расчленения (завершенность которого не обладает аподиктической достоверностью), а вторые — синтетически; следовательно, математические дефиниции *создают* само понятие, а философские — только *объясняют* его»². Поэтому «геометр, пользуясь своим методом, может строить в философии лишь карточные домики, а философ со своим методом может породить в математике лишь болтовню»³.

Подчеркивая, что философия является основополагающей наукой и поэтому ее метод не может не быть научным, Кант, однако, склонен полагать, что по крайней мере некоторые черты специально-научного способа исследования должны быть свойственны и философии. Так, формулируя основную задачу «Критики чистого разума» — превратить философию (метафизику) в науку, Кант подчеркивает: математика и естествознание обрели научную основу именно потому, что сумели осуществить переворот в способе мышления, и рекомендует «попытаться подражать им, поскольку это позволяет сходство их с метафизикой как основанных на разуме знаний»⁴. Сам метод «Критики чистого разума» характеризуется как «метод, подражающий естествознанию»⁵, и «эксперимент чистого разума во многих отношениях походит на ... эксперимент химиков»⁶.

² И. Кант. Сочинения, т. 3. М., 1964, стр. 611.

³ Там же, стр. 609.

⁴ Там же, стр. 87.

⁵ Там же, стр. 88.

⁶ Там же, стр. 90.

Философия, пишет Кант, может считаться научной лишь в том случае, если она подобно специальным наукам способна, по крайней мере, установить некоторые бесспорные, общепризнанные, твердые основоположения, выявление связи между которыми дает возможность построить доказательную философскую систему. Такое превращение философии в науку возможно лишь в результате отказа от задачи, ставившейся рационалистической метафизикой XVII—XVIII вв., — а именно, построения онтологических систем, что неизбежно порождало метафизические псевдопроблемы. Основные понятия метафизической онтологии (бог, мир в целом, душа) должны быть сформулированы как регулятивные принципы чистого разума, которым не соответствует никакой данный в опыте предмет. «Гордое имя онтологии, притязующей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения (например, принцип причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рас-судка»⁷⁻⁸.

Метод научной философии заключается в том, чтобы на основе констатации некоторых фактов знания выявить познавательные условия их возможности (именно эта процедура представляется Канту аналогичной в некотором отношении операциям естественных наук). Построение теоретической философии как дисциплины, изучающей природу и границы познания (т. е. по существу теории познания, хотя у Канта еще нет самого этого термина, который был введен в философию в различных своих вариантах — эпистемология, гносеология — лишь в середине XIX в.), и есть, по мнению Канта, путь к превращению ее в науку.

Нам здесь важно выделить идею Канта о том, что именно теория познания, т. е. анализ природы и границ знания, является наукой, разделяющей со специальными науками такие черты, как общепризнанность и доказательность ее положений⁹. При этом не столь существен-

но, что для самого Канта синонимом науки была именно его система «трансцендентальной», или «критической», философии, поскольку кантовская философия сейчас важна для нас как определенный способ решения проблемы отношения философии и специальных наук, который с более или менее существенными модификациями разделялся и Фихте (понимание философии как наукоучения — науки о науке), и неокантианцами (идея «научного идеализма», воплотившегося в теории познания).

Поэтому при оценке этой установки недостаточно просто указать на наличие необоснованных, недоказанных и произвольных положений в системе Канта — это нетрудно сделать и было сделано даже теми, кто двигался в русле его основных идей. Важно выяснить обоснованность уподобления теории познания строгой, завершенной и доказательной науке и противопоставления ее онтологическим системам как ненаучным и имеющим дело с псевдопроблемами.

Нужно сказать, что оценка указанной установки давалась уже в самой буржуазной философии. Мы имеем в виду, в частности, критику Э. Гуссерлем неокантианского гносеологизма, данную им в «Логических исследованиях». Мы не будем специально останавливаться на ней. Отметим лишь, что всякая попытка последовательного проведения «гносеологизма» (т. е. отождествления философии с теоретико-познавательной системой, лишенной каких бы то ни было онтологических предпосылок) неизбежно выдвигает вопрос о характере той действительности, которую представляют, с одной стороны, познающий субъект, с другой стороны — познаваемый объект.

И здесь возможны два пути. Либо эта действительность понимается психологически и натуралистически, и тогда теория познания превращается в раздел психологии как специальной науки. Но такое решение возвращает нас к классическому позитивизму, который, как мы пытались показать, не смог ответить на вопрос о взаимоотношении философии и специальных наук. Либо же мы должны признать необходимость специального философского (не сводимого к специально-научному) анализа онтологического статуса субъекта и объекта как важнейшего условия построения теории познания.

⁷⁻⁸ И. Кант. Сочинения, т. 3, стр. 305.

⁹ Следует отметить, что, согласно Канту, рационалистическая онтология и «критическая» философия отличны друг от друга не только по предмету, но прежде всего по методу, т. е. по характеру задач и средств их осуществления. Вернее, первое отличие есть следствие второго.

ния — тогда онтология должна выступить как важнейшая часть философской системы¹⁰.

Характер тех проблем, которыми занимается теория познания, заставляет сделать вывод, что лишь второе решение является правильным. В самом деле, теория познания как философская дисциплина принципиально отличается от соответствующих специальных наук (психологии, физиологии высшей нервной деятельности и т. д.). Последние исследуют познание с точки зрения выявления индивидуальных, психических механизмов, позволяющих тому или иному субъекту прийти к определенному познавательному результату. В теории познания предпринимается попытка вскрыть некоторые *всеобщие* основания, дающие право говорить о результате познания как *знании*, т. е. как о чем-то выражающем реальное, истинное положение дел. Все теоретико-познавательные системы в той или иной форме имеют дело с классическими проблемами: Что есть знание? Каковы способы его обоснования? Обеспечивается ли знание чувственностью или разумом? Какова природа истины? Что есть заблуждение (иллюзия)? и т. д.

При этом важно подчеркнуть, что в истории философии исследование проблем знания и познания всегда было непосредственно связано с анализом природы реальности, с выявлением первичных оснований действительности, т. е. с исследованием онтологической проблематики. А поскольку различные философские системы характеризуются существенно отличными онтологическими построениями, постольку теоретико-познавательные концепции различаются не только теми ответами, которые они дают на одни и те же вопросы, но и способом задания самих обсуждаемых в них проблем. Так, в античной философии отсутствует логическое противопоставление субъекта и объекта, знание понимается в специфическом единстве с его предметом, а проблематика теории познания существует лишь в связи с задачей построения картины космоса. Теоретико-познавательная

проблема отношения знания и мнения обсуждается здесь в тесной связи с онтологическим вопросом о связи бытия и не-бытия.

В европейской философии XVII—XVIII вв. усиленно обсуждаются вопросы о переходе от Я к внешнему миру, о связи «внешнего» и «внутреннего» опытов, первичных и вторичных качеств. При этом само выделение этой теоретико-познавательной проблематики непосредственно связано с резким онтологическим разграничением идеальной и материальной субстанций, «психического» и внешнего мира и т. д.

В гегелевской философии проблемы теории познания формулируются исходя из принципа тождества онтологии, логики (диалектической) и теории познания и связываются с исследованием исторического развития форм практической и познавательной деятельности. Для Гегеля, снимающего отчуждение и внешнее противопоставление субъекта и объекта, классическая для философии XVII—XVIII вв. теоретико-познавательная проблема «трансцензуса», скачка от субъекта к внешнему миру теряет смысл.

Правомерность такой проблематики отвергается философией диалектического материализма, который развивает теорию познания, исходя из материалистического истолкования действительности и критически перерабатывая диалектические моменты немецкого классического идеализма.

Да и сама «критическая» философия Канта не может быть понята без принципиального для нее онтологического допущения — существования «вещи в себе». Скрытые онтологические предпосылки можно выявить и в неокантианских попытках последовательного проведения линии «чистого гносеологизма».

Таким образом, теоретико-познавательные исследования неразрывно связаны с анализом онтологической проблематики, и философам не удается получить результаты, столь же общепризнанные, как достижения специальных наук, не только в области онтологии, но и теории познания — вопреки мнению И. Канта и неокантианцев. Здесь шла и идет борьба взаимоисключающих школ и направлений — материалистов и идеалистов (основное деление всех теоретико-познавательных концепций), эмпириков и рационалистов, интуитивистов и

¹⁰ На тесную связь онтологии и теории познания обращает внимание большинство направлений западноевропейской философии начала XX в., начиная от феноменологии Э. Гуссерля и кончая различными вариантами неореализма. Даже теория познания махизма (эмпириокритицизма) является одновременно своеобразной субъективистской онтологией, что отличает ее от классического субъективно-идеалистического феноменализма Юма.

интеллектуалистов, агноетиков и философов, утверждающих познаваемость действительности, и т. д.

Дело в том, что характер самих проблем, исследуемых в теории познания (Что есть знание? Какова природа истины? Каков онтологический статус заблуждений? и т. д.), исключает возможность ответа на них путем формулирования соответствующих эмпирических обобщений или же таких теоретических утверждений, которые могут быть непосредственно верифицированы или фальсифицированы в чувственном опыте, эксперименте. Иными словами, теория познания не может быть истолкована как специальная научная дисциплина, не имеющая ничего общего с «метафизикой» (в рамках которой ставится онтологическая проблематика). Теория познания была и остается особой сферой философского знания и обладает всеми специфическими особенностями последнего. Уподоблять — полностью или частично — метод теории познания методам специальных наук нет никаких оснований.

Логический позитивизм, оформившийся как философское течение в 20-х годах нашего столетия, подчеркивает, что если философия и имеет какое-то право на самостоятельное существование, то отнюдь не в качестве теоретической дисциплины (т. е. даже и не теории познания), а лишь как особого рода деятельность, анализ естественных и искусственных языков с целью:

1) исключить из науки все не имеющие смысла рассуждения и псевдопроблемы, возникающие в результате неправильного употребления языка;

2) обеспечить построение идеальных логических моделей осмысленного рассуждения. Лучшим средством аналитической философской деятельности считается разработанный в XX в. аппарат математической логики.

С точки зрения логических позитивистов, та философия, которая воплотит их установки, хотя и не станет теорией, наукой, тем не менее будет обладать всеми чертами специализированной деятельности и по точности и доказательности полученных результатов может быть сопоставлена с такими дисциплинами, как математика и логика, которые в строгом смысле слова тоже представляют собой не науки, а деятельность по разработке искусственных языковых систем. (Отметим, кстати сказать, что статус научности, согласно логико-позити-

вистской доктрине, может быть приписан лишь фактуальным дисциплинам, т. е. тем, высказывания которых могут быть верифицированы или фальсифицированы — в чувственном опыте.)

Понимание природы смысла теоретических утверждений, из которого исходит деятельность по анализу, находит выражение прежде всего в известном принципе верификации, а также в тезисе о сводимости содержания истинных теоретических утверждений к констатации эмпирических, опытных «данных», в утверждении о пустоте, бессодержательности (аналитичности) положений логики и математики, в признании возможности резкого деления на аналитические и синтетические всех осмысленных высказываний, в некоторых других теоретических установках. Важно подчеркнуть, что это понимание расценивается как некоторый вполне специальный результат, по крайней мере не менее убедительный, чем утверждения, относящиеся к исследованиям в области обоснования математики и логики¹¹.

С помощью принятых ими критериев осмысленности неопозитивисты без труда могли показать, что все вопросы, над которыми бились поколения «метафизиков», — это псевдопроблемы, а потому и всякая попытка их решения тоже лишена смысла. Можно считать, что в логическом позитивизме 20—30-х годов задача полного разделения «метафизических» положений и утверждений науки была поставлена в наиболее острой и логически четкой форме, чем когда-либо раньше в истории философии.

Однако даже с точки зрения самих канонов логического позитивизма не до конца ясен статус тех принципиальных предпосылок, из которых исходит деятельность по анализу. В самом деле, если к разряду осмысленных относятся только либо аналитические (тавтологические), либо синтетические (фактуальные) ут-

¹¹ Неопозитивистские критерии осмысленности исторически и были сформулированы в ходе (иногда в связи) исследования основ логики и математики. Специальный характер этих последних не вызывает сомнения. Логические позитивисты приписывают статус специального также общему принципу верификации. Некоторые логические позитивисты считают свою философию не только специальной дисциплиной, но и специально-научной дисциплиной, говорят о ней как о синониме «научной философии» (см. Hans Reichenbach. The Rise of Scientific Philosophy. Berkeley and Los Angeles, 1951).

верждения, то как быть с самим тезисом о верификации, который явно не принадлежит ни к тем, ни к другим? Признать ли его бессмысленно-метафизическим? Но ведь именно этот тезис был положен в основу деятельности по элиминации всех метафизических высказываний, и если метафизичен он сам, то задача сокрушения метафизики окажется явно нереализованной. Сказанное относится и ко всем другим исходным теоретическим установкам неопозитивизма.

К тому же выяснилось, что всякая попытка последовательного осуществления неопозитивистских установок неизбежно приводит к тому, что в разряд метафизических (т. е. подлежащих удалению) утверждений наряду с явно бессодержательными попадают такие положения, без которых невозможны теоретические построения в большинстве специальных областей знания.

Логико-позитивистская доктрина анализа научного знания все очевиднее обнаруживала свое несоответствие с реальной научной практикой, и в настоящее время среди самих аналитических философов Запада (в том числе и среди бывших сторонников логического позитивизма) общепризнанным стало мнение о том, что эта концепция, претендовавшая на превращение философии в вид специализированной деятельности, сама является вариантом метафизики, причем вариантом явно несостоятельным¹².

Из четкой констатации этого факта исходит другое, в известном смысле пришедшее на смену логическому позитивизму направление современной аналитической философии — так называемая философия лингвистического анализа, особенно распространенная ныне в Англии. Признание метафизического характера доктрины логического позитивизма служит здесь основанием для более радикальных попыток осуществления антиметафизической программы. Лингвистические аналитики, отталкиваясь от поздних работ Л. Витгенштейна, считают, что метафизические псевдоутверждения возникают в результате нарушения правил употребления некоторых слов обыденного разговорного языка (таких, например,

характерных для философских работ, как «знать», «реально», «в самом деле», «кажется», «вероятно», «истинно», «существует» и т. д.). Каждое слово имеет определенный смысл в данном контексте (в той или иной языковой системе — «игре»), причем в разных контекстах он неодинаков. Смысл слова — не какая-то особая сущность и даже не абстрактный, условно сконструированный исследователем объект, а просто способ употребления.

Метафизические псевдопроблемы возникают из-за употребления слов не в их обычных контекстах. Соответственно, задача аналитического философа состоит в том, чтобы, выявив реальный, подлинный смысл слов, неправильно употребляемых философами, вскрыть источник метафизических псевдопроблем. Эта задача успешнее всего выполняется не путем построения искусственных логико-математических систем и идеальных моделей рассуждения, а средствами неформального анализа неформализованного, обыденного языка. Дело в том, что формальные системы претендуют на четкую фиксацию смысла терминов безотносительно к тому или иному контексту их употребления, тогда как этот реальный смысл определяется именно последним. Поэтому, подчеркивают лингвистические аналитики, всякая попытка построения жестких формальных моделей в качестве главного средства анализа осмысленности рассуждения на практике ведет лишь к замене одной метафизики другой, что и случилось с логическими позитивистами.

Для того чтобы философ-аналитик мог выполнить свою цель, он должен непредвзято подходить к обычному языку, не насиловать его, не подменять реальные факты собственными искусственными построениями — будут ли это конструкции «абсолютной реальности» традиционной метафизики или же тезисы современного позитивизма о сведении эмпирических высказываний к констатации непосредственно-данного и о тождестве смысла высказывания и его верифицируемости. Поскольку же формулирование той или иной программы неизбежно означает определенную предвзятость и мешает увидеть лингвистические факты в их собственном содержании, постольку лингвистические аналитики пытаются построить *беспрограммный* анализ, в котором отсутствуют не только какие-либо искусственные теоре-

¹² Всесторонний анализ неопозитивистской программы исследования науки см. в книге В. С. Швырева «Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки», М., 1966.

тические установки, но и определенный *метод* анализа. Выбор того или иного метода, говорят представители этой школы, означает его предпочтение другим, что неизбежно влечет некоторые метафизические следствия. Именно поэтому они не решаются утверждать, что тот или иной метод, который они используют, является единственно возможным. «То, что предлагаемый или демонстрируемый метод является собственным методом, или единственным собственным методом, или частью единственного собственного метода философствования, не является истиной индивидуального откровения или же делом персонального вкуса. Это философское высказывание, притом такое, которое утверждает определенный принцип. Поэтому школа, которая претендовала бы на то, что только она находится на верном пути вследствие своей монополии на истинный метод, была бы лишь особым случаем того, что мы рассмотрели выше, а именно — претенциозной монополией на философский принцип»¹³, — пишет один из ведущих философов этого направления, Дж. Райл. Этим же соображением руководствуется и Л. Витгенштейн, отказываясь в своих поздних работах от всякого общего определения языка и предпочитая конкретный анализ смысла слов внутри отдельных «языковых игр».

Сказанное, однако, не означает, что у этого направления отсутствует определенная техника анализа. Такая техника имеется, она в значительной степени создана Л. Витгенштейном и либо формулируется явно, либо демонстрируется в конкретных анализах. Более того, именно ее наличие (выявление того, сформулирован ли вопрос «вне» или «внутри» той или иной «языковой игры», подстановка на место одних выражений других, выделение так называемых парадигматических случаев — таковы некоторые моменты этой техники) и дает возможность раскрывать подлинные языковые контексты, а следовательно, смысл анализируемых слов и выражений. Только использование общей техники, считают сторонники этого направления, дает основания для суждения о наличии некоторого общего философского движения, в котором принципиально отсутствуют какие бы то ни

было теоретические установки, утверждения или принципы. Философ, не формулирующий никаких философских (метафизических) тезисов, не пытающийся решать мировоззренческие проблемы, не разрабатывающий онтологические или гносеологические системы, но занятый профессиональной и специализированной деятельностью по выявлению с помощью особой техники точного смысла слов и выражений, по обнаружению и устранению бессмыслицы, — таков идеал лингвистических аналитиков. Тем самым, философия, по их мнению, становится одной из многих других специальных дисциплин.

Некоторые аналитики иногда даже сравнивают свой способ философского исследования с деятельностью в той или иной естественной экспериментальной науке. Так, Дж. Остин писал, что подобно физике, которая смогла найти твердое основание, усвоив экспериментальный метод, философия становится на верный путь «*посредством непредвзятого исследования* того, что мы должны сказать в том или ином случае»¹⁴. Дж. Остин в качестве примера для философов описывает метод исследования, применявшийся Фарадеем. Впрочем отметим, что эта позиция разделяется далеко не всеми представителями данного направления. Так, упоминавшийся Дж. Райл, написавший ряд работ о специфике философского исследования (об аргументации в философии, о типе философских вопросов, о философском доказательстве и др.¹⁵), постоянно подчеркивает отличие философии от специальных наук. Излагая его точку зрения об отношении философии к логике, Т. И. Хилл пишет: «Работа философа не совпадает с работой логика — хотя некоторые философы в то же время являются и логиками, — так как в отличие от выводов логика философские аргументы никогда не смогут стать доказательствами и не предназначены быть ими. В отличие от доказательства они не имеют посылок. В той мере, в какой работа философа является позитивной, она схожа с усилиями хирурга описать студентам свои действия и затем проконтролировать свои описания путем медлен-

¹³ G. Ryle. *Taking Sides in Philosophy*. — «Philosophy», 1937, vol. XII, N 47, p. 332.

¹⁴ Цит. по: «British Analytical Philosophy». London, 1966, p. 320.

¹⁵ См., напр.: G. Ryle. *Philosophical Arguments*. Oxford, 1945.; *idem*. *Procls in Philosophy*. — «Revue Internationale de Philosophie», 1954, N 27—28.

ных повторений своих действий»¹⁶. Но и Дж. Райл считает, что философия, хотя и не является наукой, благодаря новой технике анализа превращается в специальную дисциплину, способную получать бесспорные и точные результаты.

Изучение техники и практики философии лингвистического анализа, однако, показывает, что определенных предпосылок (и притом предпосылок философских, если угодно — метафизических) не может избежать и это направление.

Такой предпосылкой является, прежде всего, сама установка на то, что смысл слов ищется в их обычном употреблении, а корень метафизических псевдопроблем усматривается в нарушении правил обыденного языка.

Между тем неясно уже само понятие «обыденный язык». Что понимается под ним? Очевидно, «обыденный язык» — это не просто наличное словоупотребление, хотя бы потому, что именно в нем возникают бессмыслицы, порождающие философские затруднения. При таком понимании «обыденного языка» последний не мог бы служить тем критерием, с помощью которого осмысленные высказывания отделяются от бессмысленных.

Но обыденному языку невозможно дать и другое определение, а именно, считать, что то или иное выражение принадлежит этому языку в том случае, если оно имеет смысл в определенных обстоятельствах. Дело в том, что если обыденный язык определять путем ссылки на выражения, имеющие смысл в некоторых обстоятельствах, то, очевидно, сам обыденный язык не может служить критерием того, какие выражения имеют смысл и какие смысла не имеют. Но если не ясно, что именно следует относить к «обыденному языку», то, по-видимому, невозможно говорить о работе философа как о простом «описании» использования выражений в этом языке, ибо сами эти «использования» отнюдь не очевидны¹⁷.

Именно поскольку реальное использование языка само порождает антиномии, оно не может быть средством их разрешения. В связи с этим лингвистические

философы вынуждены говорить о том, что подлинные логические характеристики многих выражений «скрыты» или «затемнены» их актуальным использованием. Но в таком случае для различения «подлинных» и «кажущихся» логических характеристик мы, очевидно, скрытым образом апеллируем к какому-то критерию, который выходит за рамки простого фактического применения. Поэтому претензия на то, что смысл того или иного выражения открывается путем простого наблюдения, «всматривания» в работу языка, очевидно, несостоятельна и не соответствует практике самих аналитиков. Действительно, в каком смысле можно «всматриваться» в логические характеристики выражений обыденного языка? В каком смысле можно говорить о том, что эти характеристики известны нам непосредственно?¹⁸

Как замечает М. Дж. Чарлзворт, «фактически кто-либо может защищать эту доктрину только или путем превращения ее в чистую тавтологию, или же определяя обычный язык как «правильный» по философским соображениям. Но в таком случае, если мы можем знать, как употреблять выражение «обыденный язык» только лишь после философского исследования, почему то же самое не должно относиться ко всем другим выражениям?»¹⁹. Иными словами, если мы не с помощью обыденного языка решаем философские затруднения, а, наоборот, с помощью определенных философских (скрытых или явных) соображений определяем критерии осмысленности, то в таком случае рухнет весь замысел философии лингвистического анализа.

Нужно сказать, что сторонники этого направления рисуют картину собственной практики, существенно отличную от простого «всматривания» в факты языка и последующего их описания. Мало просто собирать различные случаи словоупотребления. Я как философ, пишет Дж. Пол, «должен отбирать и упорядочивать (arrange) их таким способом, чтобы можно было составить какую-то картину ландшафта. Сама сущность философского исследования вынуждает человека путешествовать по обширной области словоупотреблений (uses), пересекающихся в каждом направлении, так что можно

¹⁶ Т. И. Хилл. Современные теории познания. М., 1965, стр. 479.

¹⁷ М. J. Charlesworth. Philosophy and Linguistic Analysis. Pittsburgh, 1959, p. 112–113.

¹⁸ См. М. J. Charlesworth. Philosophy and Linguistic Analysis, p. 180.

¹⁹ Ibidem.

подходить к выявлению одного и того же словоупотребления снова и снова, каждый раз с новой точки зрения, исходя из разных других словоупотреблений...»²⁰ При этом, оказывается, огромное значение имеют *выявление* и *изобретение* промежуточных случаев. «Только посредством этого выявления, изобретения и упорядочения разных взглядов, а не с помощью пассивного наблюдения всего того, что случайно оказалось перед глазами, я могу прийти к знанию решения проблемы... «Сущность», так сказать, становится «обозримой» не посредством ее «выкапывания», «анализа» и не посредством пассивного наблюдения того, что «уже лежит перед глазами», а с помощью «новых упорядочиваний» или даже нескольких таких упорядочиваний, которые я должен произвести... Поэтому-то и нет метода в философии, так как нет метода для изобретения случаев и для упорядочивания их... Так же, как нет метода для того, чтобы «быть пораженным» скорее одним фактом, чем другим...»²¹

Но отсюда вытекает возможность (и неизбежность) разного понимания фактов языка, разного осмысления того, что считать подлинным, а не мнимым употреблением (значением) того или иного выражения или слова. Не случайно поэтому среди философов, занимающихся лингвистическим анализом, имеются столь серьезные расхождения во мнениях. Нетрудно показать, что при анализе смысла слов разговорного языка неизбежно возникают принципиальные трудности. Так, например, при анализе слов и выражений, относящихся к психике («сознавать», «мыслить», «воспринимать» и др.), Дж. Райл по существу воспроизводит бихевиористскую позицию, в то время как Ч. Мэйс стоит ближе к интропекционизму и т. д. Вряд ли существует хотя бы один лингвистический философ, во всем согласный с кем-либо из своих коллег. Парадоксальность лингвистического анализа в том, что эта философия, выступая против философствования, сама в скрытом виде содержит в себе метафизические предпосылки и по сути дела лишь паразитирует на проблематике традиционной философии, по-

скольку аналитики не выдвигают никаких собственных философских проблем²².

Нужно заметить, что многие современные аналитики начинают все более ясно осознавать искусственность и несостоятельность претензии на отсутствие метафизических предпосылок в аналитической деятельности. Такие предпосылки формулируются уже сознательно, и тогда появляются книги, подобные работам П. Стросона «Индивиды. Очерки дескриптивной метафизики»²³ или же Ст. Хэмпшайра «Мысль и действие»²⁴, в которых техника лингвистического анализа используется для откровенного обоснования определенной философской позиции.

Ст. Хэмпшайр критикует аналитическую философию за претензию на окончательное решение философских трудностей при помощи анализа языка и подчеркивает, что сам обыденный язык следует понимать в процессе бесконечного изменения и развития и в его обусловленности социальными институтами. «Философское исследование никогда не может быть завершено», — считает он²⁵.

Лидер одной из школ философии лингвистического анализа, так называемой кембриджской школы, Дж. Уиздом в продолжение многих лет отстаивает тезис о важности метафизических утверждений именно потому, что средствами обыденного языка нельзя решить некоторые из проблем, возникающих в этом языке.

Некоторые из лингвистических аналитиков рассуждают так: если считать, что язык состоит из ряда несводимых друг к другу «языковых игр», в каждой из

²⁰ G. A. Paul. Wittgenstein. In: «The Revolution in Philosophy». London, 1957, p. 95.

²¹ Ibid., p. 95—96.

²² Противостоятельность такой философии, единственный *raison d'être* которой — покоячить с философией (сами лингвистические аналитики называют это «философской терапией»), хорошо почувствовал Х. Прайс: «И вот перед нами забавное зрелище — профессиональный философ сознательно и методически вызывает головную боль, которую он впоследствии должен излечить. Студент тратит первый год философского курса, усердно стараясь заполучить болезнь, и затем тратит второй год для того, чтобы избавиться от нее. Станный сорт терапии! Однако, если бы все шло иначе, терапевты не имели бы пациентов (H. H. Price. Clarity is not Enough. «Clarity is not Enough». Ed. by H. D. Lewis, London, 1963, p. 18).

²³ P. F. Strawson. Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. London, 1961.

²⁴ St. Hampshire. Thought and Action. N. Y. 1960.

²⁵ Ibid. p. 272.

которых одно и то же слово играет существенно отличную роль, а потому обладает разным смыслом, почему бы не считать и «метафизическое словоупотребление» одной из таких вполне правомерных «игр» со своими особыми правилами? Разве метафизические рассуждения не являются несомненной частью актуального использования языка? Не является ли само деление употребления слов на осмысленное и бессмысленное определенным метафизическим утверждением? Но в таком случае теряет смысл разделение языка на обыденный и необыденный.

Для современного состояния аналитической философии весьма симптоматично следующее высказывание Ф. Вайсмана, одного из активных участников аналитического движения на разных его этапах: «Невозможно... доказать, что данное выражение является естественным, метафора — соответствующей, вопрос — имеющим смысл (или таким, на который нельзя ответить), сочетание слов — осмысленным (или лишенным смысла)... Утверждение о том, что метафизика — чепуха, само является чепухой»²⁶.

Таким образом, в истории философии мы обнаруживаем целую серию неудачных попыток уподобления (полного или частичного) метода философии методу специальной науки.

Возникает естественный вопрос: в чем причина этой неудачи?

Попытаемся сделать некоторые выводы из нашего исторического обзора и более внимательно присмотреться к специфике философской проблематики и философского метода рассуждения.

Перед специальной наукой стоят существенно иные задачи, чем перед философией. Первая стремится построить картину определенного, четко очерченного предмета исследования (относящегося либо к объективной реальности, либо к сознанию). Решая эти проблемы, специальная наука исходит из определенных предпосылок, которые принимаются как нечто данное (результаты экспериментальных наблюдений и возможность их описания в терминах естественного языка, истинность

положений некоторых других специальных теорий, определенные способы обоснования и проверки теоретических утверждений и т. д.).

Философия пытается вскрыть сама те предпосылки, которые как нечто данное и самоочевидное принимаются в науке и во всех других сферах идейной и практической деятельности (вообще отношение субъекта к объекту практической и познавательной деятельности, характер объективной реальности и отношения к ней сознания, связь познания и ценностей и т. д.).

При этом философ пытается не просто выявить те предпосылки, которые обычно принимаются в качестве некоторых исходных существующей наукой и здравым смыслом, он всегда стремится выяснить степень обоснованности этих предпосылок, т. е. критически относится к тому, что кажется самоочевидным и данным, ставя задачу раскрыть за внешней видимостью подлинные «предельные основания» действительности и познания, некоторые исходные опосредующие нормы практической и познавательной деятельности.

Естественно, что философская теория не может строиться и проверяться абсолютно так же, как и теория специально-научная.

В самом деле, если мы используем в специальных науках определенные методы обоснования и доказательства утверждений (например, метод непосредственной экспериментальной проверки), то обоснование этих методов — чем и пытается заниматься философия — не может быть осуществлено при помощи их самих (в доказательстве чего-либо мы не можем пользоваться тем, что еще требуется доказать). Если экспериментальная наука может апеллировать к эмпирическим данным, то философия критически анализирует, как бы «разлагает» и вскрывает конституирующие моменты в самих этих данных, пытаясь выявить их «предельное основание». Поэтому то или иное философское утверждение еще не доказывается простой ссылкой на фактический ход дела.

Специально-научная теория, относящаяся к определенной эмпирической области, строится как дедуктивная конструкция из некоторых гипотетических предпосылок, которая принимается в целом в том случае, если вся конструкция логически непротиворечива, а выводы из

²⁶ F. Waismann. How I See Philosophy. — «Contemporary British Philosophy». Ed. by H. D. Lewis, London. N. Y. 1956, p. 273.

нее с определенной степенью точности согласуются с эмпирическими фактами. Философская теория имеет существенно иной характер, выступая по существу как анализ налично-данных образований сознания и знания (положения «здравого смысла», результаты специально-научного знания, другие философские концепции и т. д.) с целью вскрытия глубинных оснований и факторов этих образований, отличия в них дедуктивного содержания от внешних форм проявления. Причем этот анализ носит развернутый характер, в каждом его шаге отдается сознательный самоотчет, постоянно происходит процесс сопоставления данной философской позиции с другими и критика этих последних, ибо критическое осмысление и опровержение иных подходов — одно из основных условий обоснования данной философской концепции. Поэтому в философии ценность представляет не просто система некоторых утверждений, а утверждения, взятые в единстве со способом их получения, с процессом мышления, в результате которого они возникли.

Важно подчеркнуть еще один момент, относящийся к специфике философского исследования. Дело в том, что, исследуя предпосылки познавательной и разных форм практической деятельности, сама философия не может быть «беспредпосылочной». Иными словами, исследуемые философом предпосылки не открываются ему в результате применения некоторых процедур как нечто «самоочевидное», «непосредственно данное» (вопреки претензиям на этот счет философии лингвистического анализа, с одной стороны, и феноменологии, с другой). Анализируя предпосылки практической и познавательной деятельности, философ сам не может не исходить из некоторых предпосылок. Другого пути философского исследования не существует. Эти предпосылки, которые, с одной стороны, не являются чем-то самоочевидным, а с другой стороны, не могут быть обоснованы теми же самыми методами, которые приняты в специальных науках (логическая дедукция или ссылка на фактический ход дела), и отождествлялись нередко в истории философии с так называемой «метафизикой». Между тем, если в таком смысле понимать «метафизику», то приходится признать, что она вытекает из природы самого философского анализа и может быть устранена только вместе с последним.

Не только тот или иной ответ на философский вопрос, но и сама постановка проблемы в философии предполагает принятие тех или иных «метафизических» предпосылок. Если в специальной науке можно говорить о лучших или худших методах работы над каким-то данным материалом, о лучшем способе решения определенных проблем и важнейших определенных задач, то в философии нет такой проблемы, правомерность которой была бы очевидна вне представления о допустимых правилах и способах постановки проблем, методов рассуждения и анализа и т. д. Поэтому не только решение философских проблем, но и способ их задания носит существенно исторический характер.

Но каковы же способы оправдания «метафизических» предпосылок и существуют ли такие способы?

Дело в том, что если неправомерно говорить о непосредственной эмпирической верификации (или фальсификации) философских утверждений, то тем не менее можно и нужно ставить вопрос об их соответствии или несоответствии науке и социальной практике²⁷. Так, например, механицизм или лапласовский детерминизм, которые не могут быть опровергнуты в смысле эмпирической фальсификации, т. е. путем простой ссылки на чувственно данные факты, тем не менее пришли в явное противоречие с практикой развития современной науки. С другой стороны, принципы философского материализма обнаружили исключительную плодотворность в качестве направляющих регулятивов научного исследования и для современной науки все более общепризнанным становится мнение о том, что именно материалистическая философия представляет адекватную базу для философского истолкования науки.

²⁷ В 30-е годы нашего столетия К. Поппер с помощью критерия фальсификации пытался разграничить «метафизику» и науку. В настоящее время общепризнано, что этот критерий несостоятелен, так как неverifiedируемые и нефальсифицируемые положения принадлежат не только области философии, их можно обнаружить и в специальных науках. Однако, если трудно говорить о прямой фальсификации некоторых теоретических положений (например, закона сохранения и превращения энергии), имеет смысл ставить вопрос об их косвенной верификации и фальсификации, под которыми понимается соответствие или несоответствие этих положений принятым в настоящее время, т. е. оправдавшим себя на практике научным теориям. См. дискуссию по докладу: W. W. Bartley. Theories of Demarcation between Science and Metaphysics. — «Problems in the Philosophy of Science». Ed. by J. Lacatos and A. Musgrave. Amsterdam, 1968, p. 46 etc.

Именно в той мере, в какой философской системе удается включиться в контекст прогрессивно развивающейся науки и социальной практики, эта система может доказывать свою истинность и плодотворность.

Но если мы имеем дело с такой философской системой, то у нас есть все основания приписывать ей статус научности. Почему мы должны отождествлять научность вообще с методом специальных наук? Мы пытались показать, что как развитие самих специальных наук, так и социальная практика вызывают необходимость философской рефлексии над их основаниями. И если эта рефлексия дает адекватную картину своего предмета, то, она, разумеется, является научной. Сами методы специальных наук могут уверенно прогрессировать только тогда, когда они пользуются результатами научного философского исследования. Таким образом, можно говорить о том, что специальная наука и философия, ставшая научной, конечно, отличаются друг от друга и по характеру проблематики, и по используемым методам. Но вместе с тем их отношение друг к другу — это отношение не знания, с одной стороны, и псевдознания, с другой; или «более» и «менее» истинного знания; или же двух самостоятельных, независимых друг от друга видов знания. Это отношение двух крайних полюсов и вместе с тем двух необходимых компонентов в системе единого теоретического знания, в системе науки в целом.

Такой научной философией, доказавшей и постоянно доказывающей свое соответствие современной науке и практике, является философия марксизма, исходящая из принципов диалектики и материализма.

Конечно, деление философии на научную и ненаучную не означает, что между ними существует непродолимая пропасть. Элементы научности существовали и в домарксистской философии. Как мы пытались показать, развитие европейской философии в XVII — XIX вв. в значительной мере и было связано с поисками научности. Вместе с тем, не может считаться научной философия, исходящая из принципиально неверного отношения к науке, например, пытающаяся выдавать себя за «науку наук», подменяющая спекулятивными конструкциями результаты специального научного исследования (натурфилософия) или же противопоставляющая

себя науке в качестве более высокого вида познания, осуществляемого при помощи сверхразумных способностей. Не является научной и та философия, которая отождествляет себя со специальной наукой и под видом борьбы с «метафизикой» претендует на ликвидацию специфически философского метода исследования.

В заключение мы хотели бы обратить внимание еще на одну особенность взаимоотношения философии и науки. Историческое изменение проблематики в философии обусловлено не только поисками научной основы для философствования. Дело в том, что сам объект, к которому обращается философ, — основания различных форм человеческой жизнедеятельности, включая и науку, — не является какой-то неизменной, равной самой себе вещью, а изменяется вместе с развитием всего человечества. Важно при этом заметить, что отношение философии к исследуемому объекту не есть отношение пассивного наблюдения к внешне противостоящему ему предмету. Философская рефлексия над основаниями познания и практической деятельности способствовала не только их осознанию, но в определенной степени также и формированию. Античная наука не может быть понята вне тех ее оснований, которые были разработаны греко-римской философской мыслью. Наука Нового времени по существу исходила из философского обоснования своих методов и исходных абстракций, осуществленного в трудах Галилея и Декарта. Научная философия современности в лице марксизма — это не только самосознание науки наших дней, марксистская философия не может не влиять на изменение самого строя научного мышления. Поскольку же революция в науке продолжается и выражается, в частности, в изменении самих оснований науки, философия, став научной, отнюдь не может замыкаться в уже достигнутых ею результатах, а должна постоянно развиваться, ориентируясь на новые проблемы, на развитие новых аспектов традиционной философской проблематики. Таким образом, специфическая особенность философии, исключая возможность ее превращения в специальную дисциплину, стоящую в ряду с другими, состоит не только в особом характере способов обсуждения ее проблем и обоснования их решений (об этом мы уже говорили выше), но также и в том, что философия не может

представить свою проблематику в качестве выделенной в такую область, которая существует изолированно от развития социальной практики и специальных наук и стоит как бы рядом с последними. Необходимым условием развития научной философии является анализ новых проблем, а эти проблемы поставляются развитием человеческой жизнедеятельности в целом. Поэтому для того, чтобы быть верной самой себе, чтобы оставаться подлинно научной, философия не должна наподобие специальной дисциплины замыкаться в себе, а постоянно быть в состоянии «разомкнутости» в отношении меняющейся жизни и на специфически философском уровне ставить и обсуждать те проблемы, которые поставлены социально-политической и идеологической действительностью.

В. С. Швырев

Философия и проблемы исследования научного познания

Современная наука стала объектом исследования различных быстро прогрессирующих дисциплин — логики научного исследования, истории науки, социологии науки, психологии научного творчества, семиотики в той ее части, которая касается знаково-символических средств науки, и пр. Внутри самих конкретных наук существуют определенные направления и виды исследования, специализирующиеся на анализе средств и методов той или иной науки — математики, физики, социологии, биологии, истории и т. д., — которые можно назвать внутринаучными методологическими исследованиями.

Помимо этого в настоящее время возникли и развиваются направления научного исследования, которые претендуют на разработку методологической проблематики, общей для ряда конкретных наук, и усматривают свою главную цель в демонстрации близости или даже единства логико-методологического инструментария различных наук. Подобная цель, несомненно, в значительной мере стимулировала развитие кибернетики, она ориентирует также разработку различных концепций общей теории систем.

Столь многообразное исследование науки в рамках различных конкретных методологических дисциплин является специфическим именно для современности. Это прогрессивный процесс, неизбежно связанный с усложнением и развитием организма науки. Он порождает, однако, одну весьма существенную проблему, а имен-

но проблему отношения конкретно-научного и философского подхода к научному познанию, научной и философской рефлексии над наукой.

Это, на наш взгляд, не надуманная проблема. Уже начиная с философии Платона и Аристотеля теоретическое осмысление природы научного познания осуществлялось в рамках философии. Теория научного знания, особенно после философии Нового времени, выступала фактически как часть общеполитической теории познания. Более специальные исследования по логике и методологии науки (например, исследования дедуктивных методов у Декарта или Лейбница, индуктивная логика Бэкона и пр.) в общем вписывались в контекст соответствующих философско-гносеологических концепций и служили их непосредственным продолжением. Это, разумеется, не исключало того, что они в свою очередь в значительной степени стимулировали соответствующую гносеологическую позицию. В силу подобного положения вещей создавалось впечатление, что исследование научного познания является по существу прикладным философским исследованием.

В наше время уже само по себе существование специальных методологических дисциплин со своими предметами, методами и исходными понятиями, появившимися в относительной независимости от философии, исключает безусловность такой постановки вопроса. Появление и развитие этих дисциплин есть, так сказать, первая стадия эмансипации научной рефлексии над наукой от философской рефлексии.

Но дело не ограничивается эмансипацией. Уже ставится под сомнение правомерность существования особой философской рефлексии над наукой. Возникают вопросы о том, не является ли формирование специальных научных дисциплин о науке признаком того, что от философии отпочковалась еще одна область исследования — наука, научная деятельность, научное познание, подобно тому как в свое время от нее отпочковались естественные и общественные науки — физика, биология, социология и т. д.? Не должна ли философия перестать рассматривать научное познание как свой собственный предмет, так же как она не может рассматривать, скажем, предмет современной физики или биологии? Быть может, рассуждают сторонники такого

взгляда, эти притязания философии и были правомерны во времена Декарта или Лейбница, но ведь было время, когда и механические закономерности движения тел пытались формулировать в соответствии с философскими спекуляциями. Короче говоря, высказывается мнение, что наука — «сама себе философия» не только в области изучения объекта, объективной реальности, но и в сфере осознания самой себя, своих методов, своих средств, своих условий и предпосылок.

В утверждении подобного тезиса отражается, на наш взгляд, специфика позитивистского мировоззрения нашей эпохи по сравнению, скажем, с позитивизмом XIX в. Речь идет именно о позитивистском *мировоззрении*, поскольку это понятие шире и глубже, чем четко оформленная философия позитивизма. Это — умонастроение, которое не обязательно должно быть связано с принадлежностью к определенной философской школе. Оно скорее характеризуется известной позицией, известной исходной установкой при анализе проблемы отношения научной и философской рефлексии над наукой. Иное дело, что в собственно позитивистских философских концепциях это умонастроение приобретает развернутое теоретическое выражение, логическое обоснование, концептуальную четкость и т. д., но при этом обрастает такими деталями, за которыми не всегда легко разглядеть, о чем же идет речь по существу, какая реальная проблема лежит в его основе.

Следует, однако, заметить, что эта позитивистская атака на специфику философского аспекта исследования научного познания объективно, как это, на первый взгляд, ни странно, поддерживается различными антициентистскими течениями в философии, ныне весьма влиятельными на Западе. Конечно, этот отказ от научного познания как от предмета философского анализа предпринимается с противоположных по отношению к позитивизму ценностных позиций. Линия рассуждения в данном случае такова: философия призвана решать коренные проблемы существования человека; наука может интересоваться ее постольку, поскольку она что-либо дает для выполнения этой единственно важной и подлинно философской задачи. Однако современная философия, так понимающая свои цели, полностью распростила с рационалистическими иллюзиями эпохи Про-

свещения, от которых не были свободны и неокантианцы и даже гуссерлианская феноменология,— о роли науки в человеческой жизни и ее возможностях в деле решения экзистенциальных проблем человечества. Наука (точнее, та наука, которая связана с западноевропейской цивилизацией Нового времени) — это сфера *Map*, пользуясь термином Хайдеггера, сфера «неподлинного» существования. Исследование ее внутренних познавательных проблем — чисто технологический вопрос, он не имеет никакого отношения к философии, это такая же область применения конкретно-научных методов, как и природа. Что же касается ее внешнего рассмотрения в контексте более широких проблем существования человека, то философия здесь может выступить только в форме критики науки и научного познания как способа жизненной ориентации¹.

Итак, и современный позитивизм, и современный экзистенциализм (мы берем их несколько обобщенно, как определенные типы современного философского устроения) фактически приходят к одному и тому же — к отрицанию научного познания как предмета философского анализа. Но, если позитивизм осуществляет это отрицание, отправляясь от абсолютизации научной рефлексии над наукой, истолковывая свою позицию как стремление эмансипировать науку от устаревшей философии, то экзистенциализм стремится представить свою точку зрения как результат развития внутренних духовных потребностей самой философии. У одних философия как способ мышления слишком примитивна для того, чтобы изучать современное научное познание, у других — научное познание слишком низкий предмет для философии.

С нашей точки зрения, развитие различных частных методов исследования науки, специальных науковедческих и методологических дисциплин, как бы актуально и прогрессивно оно ни было, не отменяет и не может отменить задачи философского исследования научного познания. На определенной стадии своего развития науч-

ная рефлексия над наукой с необходимостью должна переходить на уровень философской рефлексии.

Подчеркивание необходимости перехода к философскому уровню рефлексии над наукой имеет еще и другую сторону — признание того, что не всякий методологический анализ науки автоматически является философским анализом. Существуют такие уровни и слои методологического анализа, на которых собственно философская проблематика еще не возникает. С этой точки зрения, исследование различных методологических процедур и форм научного знания, осуществляемое логикой и методологией науки, — таких, как гипотетико-дедуктивный метод, аксиоматическая система, объяснение, доказательство, моделирование и прочее, — не представляет собой собственно философского исследования. Поэтому и правомерно говорить, на наш взгляд, о выделении такой, скажем, дисциплины, как логика научного познания в качестве конкретно-научной дисциплины. Мы никак не умаляем роль философии в исследовании науки и научного познания, если утверждаем, что логика научного познания или современная формальная математическая логика, отвлекаясь в данный момент от спорного вопроса о соотношении этих наук, являются специальными, конкретными научными дисциплинами. Наоборот, настаивая на том, что конкретное логико-методологическое исследование есть философский анализ познания, мы по существу утрачиваем специфику философского подхода к познанию, лишаем себя возможности продемонстрировать действительное значение собственно философского исследования научного знания.

Другое дело, что процесс углубления логико-методологического анализа науки с неизбежностью приводит к постановке философских вопросов. Они возникают тогда, когда анализ методологической тематики доводится до выяснения отношения субъекта и объекта, отношения форм знания к внешнему миру. При этом развитие специальных дисциплин, исследующих научное знание, не может не влиять на форму постановки соответствующих философско-гносеологических вопросов. Философия (во всяком случае, философия, ориентированная на науку) по мере развития последней все более опосредовала соответствующими представлениями науки свое отношение к внешнему миру и ту инфор-

¹ Подробно об этом см. Э. М. Какабадзе. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966; Э. Ю. Соловьев. Экзистенциализм и научное познание. М., 1966.

мацию, которая была необходима для решения ее специфических познавательных проблем. Этот процесс шел параллельно с выявлением собственно философских задач, распадом философии как науки наук, с изживанием натурфилософии. В науках о природе этот процесс шел уже начиная с Нового времени, в науках об обществе и человеке он идет с середины XIX столетия. В настоящее время он захватил и науки о познании.

Дурным рецидивом своеобразной «гносеологической натурфилософии» была бы сейчас попытка ставить и решать философско-гносеологические проблемы, не опираясь на знания соответствующих специальных наук, не учитывая их воздействия на постановку и решение этих проблем. Так, например, развитие семиотических исследований остро поставило вопрос о философско-гносеологической оценке роли знаково-символических средств в процессе познания, об отношении знака, идеального образа и объекта; прогресс математической логики и вообще формализации и математизации выявляет новые аспекты традиционной философской проблемы отношения содержательного и формального моментов познания, которые в конечном счете связаны с кардинальными вопросами взаимодействия субъекта и объекта. Ряд серьезных философских проблем отношения человека и машины, предела автоматизации интеллектуальных и вообще психических функций, отношения творческих и нормативно-алгоритмических моментов деятельности человека выдвинула, как хорошо известно, кибернетика.

Таким образом, прогресс внутринаучной рефлексии над наукой отнюдь не отменяет философской рефлексии, однако он, во-первых, во многом определяет, какие именно проблемы и в какой форме выдвигаются на передний план философского анализа научного познания, во-вторых, он стимулирует осознание философией своих специфических задач и методов в исследовании научного знания в отличие от конкретно-научной рефлексии над научным знанием.

Вопрос об отношении философской и конкретно-научной рефлексии над наукой является аспектом более широкой проблемы «философия — наука». Осознание того, что представляет собой научное знание, каков тип

того отношения человека к действительности, субъекта к объекту, на котором основывается наука как форма сознания,— эти кардинальные вопросы самосознания науки являются предметом философского анализа, и только философия способна их ставить и решать. С этой точки зрения, философия является формой самосознания науки, причем необходимой формой.

Появление и развитие различных видов внутринаучной рефлексии несколько осложнило осуществление этой функции философией. Осложнение связано с тем, что философское осмысление проблем научного познания должно учитывать результаты внутринаучной рефлексии. Внутринаучная рефлексия исходит, конечно, из определенных философских предпосылок, но она не делает их предметом самостоятельного анализа. Такие философско-гносеологические понятия, как «знание», «истина», «реальность» и т. д., присутствуют в конкретно-научном исследовании познания, например в исследованиях по логике научного познания, но их содержание заимствуется всегда из определенных философских концепций. Именно в этом смысле логика научного познания и другие специальные дисциплины, рассматривающие научное познание, не могут быть философски нейтральными. Содержание же философских понятий, таких, как «знание», «действительность», «образ», «субъект (познания)», «объект (познания)» и пр., вырабатывается и разрабатывается в философии. Коль скоро осознание природы науки с необходимостью предполагает наличие указанных понятий, наука не может не видеть в философии определенной формы своего самосознания. Осознавая себя, наука с необходимостью приходит к философии. Надо подчеркнуть, однако, что философия является формой самосознания науки в строго определенном смысле. Философия отнюдь не претендует на то, чтобы быть неким теоретическим науковедением.

Наука представляет собой весьма сложный объект, имеющий различные стороны. Она выступает и как определенный социальный институт, и как элемент общественного производства, и как особая сфера взаимоотношений общества, коллектива и отдельной творческой личности, и пр. Соответственно она имеет социологические, психологические, культурологические и т. д. аспекты и является предметом социологии науки, психологии

науки, культурологии и др. В настоящее время весьма сильны тенденции к разработке особой синтетической дисциплины — науки о науке, или науковедения, которая дала бы целостное представление о науке. Но все это формы конкретно-научной рефлексии над наукой. Философия рассматривает науку со своей специфической точки зрения — она анализирует тот тип отношения к действительности, который характерен для науки как определенной формы общественного сознания (в ее отличии от искусства, религии, морали, идеологии) и который определяет вырабатываемый наукой способ ориентации человека в мире. Этим типом отношения является теоретическое сознание. Философия выступает как форма самосознания науки, рассматривая теоретическое сознание в качестве того типа отношения к действительности, который лежит в основе науки. При этом философское рассмотрение природы теоретического сознания предполагает рассмотрение его в контексте более широкого целого, в аспекте оценки его роли и возможностей в связи с другими формами отношения человека к миру. Как именно оцениваются эта роль и возможности, зависит уже от типа философского учения.

Панлогизм и рационализм Гегеля, как известно, привели его к провозглашению теоретического сознания высшим типом отношения к действительности (при условии достижения этим сознанием позиции тождества мысли и бытия в гегелевском понимании). Однако даже и в этой ультрарационалистической панлогистической системе примат теоретического сознания не постулируется, а обосновывается, причем иные формы сознания (что для Гегеля равносильно типам отношения к действительности) оказываются «снятыми» в теоретическом сознании. Итак, всякий философский анализ природы теоретического сознания предполагает выяснение его возможностей и места в системе взаимоотношения человека и мира. В этом смысле философия выступает как такая форма самосознания науки, которая позволяет рассмотреть науку извне, с точки зрения возможных способов и типов отношения человека к миру.

Так обстоит дело, если исходить из потребностей методологического анализа конкретной науки, решения ее внутренних исследовательских задач. Если же исходить из потребностей развития самой философии, из

предпосылок решения ее специфических проблем, то исследование природы научного познания также оказывается ее необходимой задачей. Это исследование выступает как методологическая проблема самой философии. Последнее достаточно очевидно в том случае, если философия является научной, сознательно ориентирует себя на нормы и каноны научного мышления. Ясно, что в этом случае задача философского анализа природы научного познания является необходимым моментом самосознания философии. Но даже и в тех философских концепциях, в которых научный характер философии подвергается сомнению или отрицанию, исследование природы научного познания может оставаться объектом специального анализа.

Таким образом, необходимость в философском анализе природы научного познания, в философской рефлексии над наукой возникает при движении в двух направлениях. Во-первых, когда мы движемся от факта существования науки и научного познания и приходим к тому, что анализ сущности научного познания требует философского подхода. Во-вторых, методологический анализ самого философского знания, осознание философией своей природы, задач и методов приводит к необходимости анализа сущности научного познания. Это, естественно, две стороны единой проблемы, которые можно выделить только в абстракции. В целом эта проблема выступает одним из важных аспектов кардинального вопроса об отношении философии и науки.

Для уяснения проблем, возникающих при исследовании науки в связи с соотношением конкретно-научной и философской рефлексии, известное значение имеет критический анализ попыток неопозитивизма построить такую логику науки, которая сделала бы излишней какую-либо дополнительную философскую рефлексию над наукой.

Для философии неопозитивизма характерен своеобразный «методологизм» — понимание задач и целей философии как исследования познавательных средств. Наиболее рельефно он был выражен во взглядах представителей Венского кружка, выдвинувших известный тезис:

«философия есть логический анализ языка науки». По существу такой «методологизм» свойствен и другим течениям современного позитивизма, в частности лингвистическому анализу, истоки которого восходят к концепциям Мура и позднего Витгенштейна, получившему особенно широкое распространение начиная с 30—40-х гг., в среде кембриджских и оксфордских философов в Великобритании. Известно, что «лингвистические аналитики», выступая с резкой критикой логического позитивизма, утверждали, что объектом исследования должен быть естественный язык, а не искусственные языки науки, и что это исследование не должно ориентироваться на логические формализмы. Но они полностью согласны с логическими позитивистами в том, что единственным правомерным занятием для философии может быть анализ познавательных, конкретнее, языковых средств. Да и сама общая идея анализа языка как цели и метода философии, являющаяся лозунгом современной «аналитической философии» (термин, который, надо заметить, в настоящее время окончательно вытеснил термин «неопозитивизм»), представляет собой не что иное, как конкретную форму, в которой находит свое выражение неопозитивистский «методологизм».

Поскольку, однако, нашей темой является философский анализ именно научного познания, мы будем рассматривать только те формы неопозитивистского методологизма, которые связаны с претензией на анализ научного познания, и, прежде всего, взгляды логических позитивистов, которые пытались в наиболее развернутом и последовательном виде реализовать свою концепцию философии как логики науки.

Приведенная выше квалификация современного позитивизма как учения, которое отрицает специфику философского аспекта исследования научного познания, на первый взгляд кажется странной, поскольку такое его влиятельное направление, как логический позитивизм, выдвигает тезис о философии как логическом анализе языка науки. Однако все дело в том, как понимаются здесь и философия, и логический анализ.

Явление «методологизма» в трактовке предмета философии не является чем-то уникальным в истории философии. Известно, что еще Кант сводил философию к

анализу возможностей и пределов познания. Методологизм в форме панлогизма был характерен для системы Гегеля. С анализом логических оснований науки отождествляли философию неокантианцы марбургской школы и т. д. Однако неопозитивистский методологизм носит специфический характер. Для него характерны два признака: 1) «анализ языка науки», рассматриваемый как задача философии, призван осуществляться средствами современной формальной (математической) логики; 2) философия, понимаемая как логический анализ науки, противостоит «метафизике» — философии, ставшей и решающей традиционные философские проблемы. Эти два признака присущи именно неопозитивистскому методологизму. Так, скажем, для панлогизма Гегеля с его принципом тождества бытия и мышления на объективно-идеалистической основе было характерно содержательное истолкование логических форм, тождество логики и онтологии, логики и «метафизики» (в традиционном смысле). Кант, противопоставлявший «критическую» философию старой «метафизике», свой философский анализ научного познания основывал не на формальной логике, познавательные возможности которой, как известно, он отнюдь не преувеличивал, а на трансцендентальной логике, не абстрагирующейся полностью от мысленного содержания и призванной рассматривать его генезис. Логический же позитивизм стремился сочетать антиметафизический методологизм с идеей применения к анализу научного знания средств и методов современной формальной логики.

Надо сразу же оговориться, что сама идея имела определенное положительное значение для развития логико-методологических исследований науки. До 20—30-х годов, на которые приходится деятельность Венского кружка, математическая логика рассматривалась как весьма специальная дисциплина, имеющая ограниченное применение в сфере исследований по обоснованию математики. Логические позитивисты Венского кружка, подхватившие идеи Рассела и Витгенштейна о возможности широкого применения математической логики для решения методологических проблем научного анализа, несомненно, много сделали для пропаганды этой дисциплины. Они имеют серьезные заслуги и в разработке ряда теоретических проблем математической ло-

тики и применения её к анализу методологической проблематики. Внедрение точных методов логической формализации в область логико-методологического анализа науки, которому способствовали логические позитивисты, бесспорно оказало положительное влияние на культуру теоретического мышления в этой области.

Правда, в настоящее время ясно и то, что применение методов математической логики никоим образом не может служить универсальным средством разработки проблем логики научного познания. Так, все чаще раздаются голоса о чрезмерной абстрактности тех моделей методологических процедур и логических связей реального научного мышления, которые предлагают сторонники применения математической логики для логико-методологического анализа науки. Некоторые зарубежные авторы в связи с этим говорят даже о «логическо-схоластике» сторонников такой абсолютизации методов математической логики, обвиняют их в отрыве от реальности научного мышления, заявляя, например, что у них «выводы достигаются благодаря чисто техническим аргументам математической логики, а не путем исследования конкретного научного материала»². Серьезную критику вызывает и связанное с абсолютизацией формальных методов ограничение исследования статикой знания, гипертрофия аксиоматически-дедуктивистского подхода к науке. Логический позитивизм часто критикуют поэтому именно за идею абсолютизации формально-логического подхода к самой логике науки³.

Однако ни положительное значение идеи применения математической логики для методологии науки, ни отрицательные последствия ее абсолютизации в связи и вне связи с логическим позитивизмом не являются сейчас для нас предметом специального рассмотрения. Это, безусловно, важный вопрос, но это внутренний вопрос специально-научной рефлексии о науке. Заметим, что сама мысль о применении математической логики для анализа методологической проблематики науки не связана необходимым образом с философией неопозити-

визма, она вообще не является философской идеей и не имеет непосредственного отношения к проблеме философской рефлексии над наукой. Таковой эта мысль оказывается лишь тогда, когда используется для отрицания специфики философской рефлексии над наукой, когда рассмотрение знания в формально-логических моделях начинает претендовать на роль философского анализа знания.

В частности, в этом и заключается характерная черта доктрины Венского кружка. Существо позитивизма в целом как определенного истолкования философии и ее природы состоит в отрицании специфики философского знания, в утверждении, что все реальные, разрешимые познавательные задачи должны исследоваться средствами конкретно-научного («позитивного») мышления. И если для классического позитивизма XIX столетия философия подменяется конкретно-научным знанием о мире, то логический позитивизм подменяет философский метод познания конкретно-научными методами, философскую рефлексии над наукой конкретно-научной рефлексией.

При этом позитивизм не есть голое игнорирование философской проблематики, он не есть просто переход на позиции «здравого смысла». Позитивизм вынужден предлагать какую-то теоретическую позицию по поводу философской проблематики, он ставит перед собой задачу так или иначе «снять» ее, преодолеть в своем теоретическом построении, отнестись к ней сознательно, проанализировать ее корни и показать несостоятельность традиционно-философского, «метафизического» к ней подхода. Со всем этим, но уже в связи с философским подходом к научному познанию, мы встречаемся в логическом позитивизме.

Постулирование тезиса о сведении философии к логическому анализу языка науки отнюдь не означает, что логические позитивисты просто ушли от философии и стали заниматься современной формальной логикой. Они подменили философию не просто математической логикой, а определенным представлением о природе знания, определенными моделями знания, основанными на понятиях математической логики (о строении знания, типах связей знания и пр.). Следует отметить, что сами логические позитивисты, в особенности главный теоретик

² Philosophical Problems of Natural Science. N. Y., 1965, p. 29.

³ См., в частности, критику интерпретации логическими позитивистами математического знания в кн. *И. Лакатос. Доказательства и опровержения.* М., 1967.

«логического анализа языка науки» Р. Карнап, подчеркивали, что их «логика науки» не теория, а метод анализа, не система утверждений о том, каково в действительности строение научного знания или языка науки, а совокупность практических рекомендаций для построения идеальных схем «языка науки». В то же время они признавали, что подобные построения призваны осуществлять «логическую реконструкцию» реально существующих языков науки. По существу же эта «логическая реконструкция» опиралась на определенное представление о языке науки, на известные модели знания.

Предложив определенную модель знания о мире, основанную на понятиях математической логики, неопозитивисты столкнулись с рядом таких вопросов, которые не возникали перед собственно математической логикой и, естественно, не могли быть решены при ее помощи. Эти вопросы, в общем, концентрировались вокруг проблемы отношения знания, выраженного в «языке науки», к внешнему миру, вокруг так называемых внешних вопросов «языка науки». Игнорировать эту тематику они не могли. Здесь сказалось различие в объективной позиции формального логика и философа. Формальный логик может рассматривать определенную логическую модель знания, анализировать структуру высказываний, типы отношений между высказываниями, правила перехода от одних высказываний к другим и пр., абстрагируясь от того, каким образом устанавливается истинность или ложность исходного по отношению к формально-логическому анализу знания, и вообще отвлекаясь от внешних по отношению к соответствующей логической модели вопросов. Пользуясь известной терминологией уровней семиотического анализа, можно сказать, что формальный логик действует на уровнях синтаксического и семантического анализа языка, т. е. такого анализа, который не выходит из плоскости самого языка, и абстрагируется от прагматического уровня анализа, предполагающего рассмотрение языка в связях с внеязыковой действительностью, в частности процессов использования языка субъектом познания. И это вполне правомерная и естественная позиция формального логика, обусловленная характером предмета его науки.

Философ же, даже если это философствующий формальный логик, рассматривающий частные модели своей

конкретной науки как *предельное основание* анализа знания, уже не может абстрагироваться от этих внешних по отношению к языковой системе прагматических вопросов. Стало быть, формально-логическая модель должна быть дополнена определенной позицией по поводу этих «внешних» вопросов. И действительно, в концепции логических позитивистов содержалось явное противоречие: с одной стороны, они заявляли, что их позиция свободна от какой-либо традиционной философии и что они строят только логику науки, а с другой стороны, при построении своих идеальных схем языка науки они принимали, как сами выражались, тезисы феноменализма и эмпиризма, т. е. становились на определенные философские позиции. Но тогда формально-логическая модель знания превращается в философскую модель, специфика которой состоит в том, что ее построение обусловлено, направлено, ориентировано формально-логическим каркасом, лежащим в ее основе⁴.

В истолковании природы научного знания, выдвинутом логическим позитивизмом, можно выделить три слоя, три уровня, выражающих логическое развертывание этой концепции, своеобразное восхождение от абстрактного к конкретному. Это, во-первых, тезис о логическом (средствами математической логики) анализе «языка науки» как универсальном способе решения методологических проблем. Во-вторых, определенная логико-гносеологическая модель знания (логическая, поскольку в ее основе лежала формально-логическая интерпретация отношения между знаниями, гносеологическая — или философская, — поскольку она предполагала определенное решение вопроса об отношении языковой системы, в которой выражается знание, к внешнему миру). Наконец, третьим слоем, производным от первых двух, была известная критическая оценка — по мерке модели — познавательной значимости науки и философии, в соответствии с которой обосновывалась возможность философии только в качестве логического языка науки, «метафизика» предавалась анафеме, а наука подвергалась чистке от «метафизических элементов».

⁴ Это обстоятельство, между прочим, позволило впоследствии сторонникам философии лингвистического анализа, претендовавшим на более последовательный антиметафизический радикализм, упрекать логических позитивистов в наличии у них «гносеологической метафизики».

Такова схема логической последовательности концепции, ее логического обоснования. Она, правда, не выражает полностью последовательность реального формирования этой концепции, ее стимулирующих мотивов, целей и т. д. По-видимому, например, убеждение участников Венского кружка в бесплодности традиционной философии могло выступать как некое априорное допущение, к которому уже задним числом подстраивалось логическое обоснование в рамках строго сформулированной концепции. В данном случае представляют интерес не эти исторические моменты, а логика дела, объективное отношение теоретических предпосылок и результатов. В частности, нас в первую очередь интересует третий уровень приведенной схемы, ибо на нем формулируется определенная доктрина природы научного знания и философии, в которой находит свое выражение — и благодаря анализу которой может получить оценку — «методологизм» логических позитивистов.

Как конкретно происходила в логическом позитивизме «философизация» формально-логической модели? В ходе эволюции его доктрины акцент делался на разные моменты. Уже в работах Рассела по философии логического анализа (сборник «Наше познание внешнего мира», 1914), а также в известном «Логико-философском трактате» Витгенштейна остро встал вопрос о природе знания, выступающего пределом формально-логического анализа. Рассел и Витгенштейн сформулировали понятие «атомарных предложений», лежащих в основе логической модели в целом, к совокупности которых сводится в конечном счете всякое осмысленное знание. Логические позитивисты называли эти атомарные предложения «протокольными предложениями», считая, что они выражают в языке элементарные акты чувственного восприятия, «непосредственно данное» (das Gegebene)⁵.

В соответствии с этой концепцией логические позитивисты решили вопрос о сущности науки и философии. Поскольку всякое подлинное знание о мире, с их точки зрения, есть знание «непосредственно данного», то и на-

ука, точнее научное знание, должна быть совокупностью утверждений о «непосредственно данном». Любые положения науки являются лишь сокращенной формой записи информации, фиксируемой в протокольных предложениях. В лучшем случае — согласно несколько либерализированной, более поздней версии этой концепции — термины и предложения науки («теоретические конструкты», как их стали позднее называть в неопозитивистской литературе, и предложения, содержащие такие «конструкты»), вроде «потенциала», «электромагнитного поля», «валентности» и т. п., представляют собой удобные логические средства для перехода от одних «предложений наблюдения» к другим. Все то, что претендует на статус научности, но не укладывается в эту схему, объявляется «псевдонаукой». Это либо полная бессмыслица, либо псевдотеоретическое выражение «жизненного чувства», как утверждал в одной из своих ранних статей Карнап, либо нормативные утверждения, выраженные в псевдотеоретической форме, как это имеет место, согласно неопозитивистской интерпретации, например, в моральном суждении. За философией, таким образом, отрицается статус науки и знания вообще. Единственно возможная форма философии, полагают неопозитивисты, — это логический анализ языка науки.

Таким образом, методологизм неопозитивистов Венского кружка отнюдь не является беспредпосылочным в философском отношении. На это обстоятельство, кстати, обращали внимание многие критики логического позитивизма, весьма далекие от марксизма. Неопозитивистский методологизм действительно направлен против «метафизики», но только против вполне определенной «метафизики». В то же время этот антиметафизический методологизм сам основан на известной «метафизике», определяющей особое понимание природы научного знания. Его «метафизика» характеризуется феноменализмом, узким эмпиризмом, номинализмом, позитивизмом. Доктрина Шлика, например, о «непосредственно данном», изложенная в статье «Позитивизм и реализм», несомненно, является философской концепцией, примыкающей к вполне определенной традиции в философии. Да иначе и быть не могло. Конкретно-научная рефлексия над научным знанием, когда она начинает соче-

⁵ Более подробно анализ понятий атомарных и протокольных предложений и их взаимоотношений см.: В. С. Швырев. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966, стр. 16—22, 39—67.

таться с претензией на построение некоей общей картины знания, с необходимостью будет дополняться некоторой философской концепцией; пусть даже она и заключается в обосновании принципиальной невозможности решения философских проблем. Дальнейшая эволюция логического позитивизма наглядно показала справедливость этого тезиса.

Уже с конца 30-х годов логическим позитивистам приходится отказываться от своих феноменалистско-эмпиристских представлений о природе знания и признать несводимость «теоретического языка науки» к «языку наблюдения». В качестве основной задачи логико-методологического анализа науки выдвигается теперь не «редукция» всего языка науки к его базисному уровню, выражающему «непосредственно данное», а выявление логических отношений между теоретическим языком и языком наблюдения в рамках так называемой гипотетико-дедуктивной модели знания. Соответственно смещается и центр тяжести философской проблематики. Наиболее актуальным становится вопрос о философской интерпретации природы теоретического уровня научного знания, выступающий в форме вопроса о функциях и роли «теоретического языка науки» в его взаимоотношениях с «эмпирическим языком» или «языком наблюдения». Важно отметить логику постановки этой проблемы в позднем логическом позитивизме. Его представители идут от признания методологического факта прагматической эффективности и полезности «теоретического языка». Они вынуждены отказаться от своей ранней узко эмпиристской «редукционистской» модели языка науки, поскольку она оказывается бесплодной при реальном анализе научного знания, и признать, так сказать, *de facto* наличие теоретического языка науки, описывающего «ненаблюдаемые сущности».

В современной зарубежной литературе по философии логического анализа существуют различные мнения и различные оттенки мнений в подходе к вопросу о природе так называемых теоретических конструктов. Ряд представителей современной зарубежной логики науки резко критикуют позитивистско-феноменалистское отрицание реальности объектов, фиксируемых «теоретическими конструктами». Некоторые авторы, в полной мере признавая целесообразность и эффективность применения

«теоретических языков науки», не занимают четкой позиции в вопросе о том, какова же все-таки должна быть философская интерпретация проблемы теоретических сущностей, каково отношение теоретического языка и действительности. Среди сторонников современного логического эмпиризма наиболее четко и последовательно рассматривал и решал этот вопрос Карнап⁶. Логика рассуждений Карнапа, на наш взгляд, дает пример самого последовательного проведения концепции, стремящейся решить по существу философские вопросы, обходясь исключительно средствами конкретно-научного мышления.

Карнап исходит из различения внутренних и внешних вопросов относительно языковой системы. К первым относятся те вопросы, на которые можно дать ответ, пользуясь правилами данного языка. В соответствии с различием в логико-семантическом анализе трех уровней — это логико-синтаксические и логико-семантические вопросы. Внешние вопросы относительно языковой системы носят прагматический характер, они связаны с выходом за пределы логико-семантических и логико-синтаксических правил языка, с рассмотрением языка в более широком контексте отношений его к внеязыковым факторам, с оценкой его в плане этих отношений. Исходя из такой классификации, Карнап и решает вопрос о природе теоретических сущностей или объектов. С его точки зрения, вопрос о приемлемости и осмысленности употребления того или иного теоретического термина есть внутренний вопрос соответствующего языка науки, «языкового каркаса», как он выражается, и ответ на него зависит от правил данного языка. Вопрос же о том, соответствует ли этому термину нечто в объективной действительности, взятой безотносительно к языку, является внешним вопросом, притом таким внешним вопросом, который не носит познавательного теоретического характера.

Карнап полагает, что нет таких методов познания, которые дали бы нам возможность определить, сущест-

⁶ Во-первых, в своей статье «Эмпиризм, семантика и онтология» (опубликована впервые в «Revue Internationale de Philosophie», 1950, № 11, затем вышла как приложение к книге «Значение и необходимость», 2-е изд., русский перевод. М., 1959). Эту же позицию он подтверждает в своей вступительной статье к книге: «Philosophy of Rudolf Carnap». N. Y., 1963.

вуют ли в самом внешнем мире объекты и сущности, рассматриваемые в теоретической части «языка науки». Он исходит при этом из отрицания какой-либо «онтологической интуиции», которая давала бы возможность непосредственно обнаруживать эти сущности объективной реальности.

Таким образом, если для раннего логического позитивизма той сферой, которой по необходимости ограничен наш познавательный анализ, был «опыт», «непосредственно данное», понимаемое как совокупность непосредственного чувственного опыта индивида, то для позднего логического позитивизма в лице Карнапа пределом теоретического анализа является сфера «языковых каркасов», внутренних логических (включая не только синтаксис, но и семантику) правил построения языка. Вторая точка зрения является не только более поздней во времени, она логически более широка — первую можно рассматривать как ее частный случай (при предположении, что язык выражает только чувственно данное). Для раннего логического позитивизма, иначе говоря, были возможны только такие «языковые каркасы», дескриптивные термины, которые получали бы в конечном счете интерпретацию через «непосредственно данное». Поздний логический позитивизм снимает это ограничение. Он вынужден признать необходимость в языке науки «языковых каркасов», включающих термины, которые обозначают так называемые абстрактные сущности.

Позитивистская сущность рассматриваемой концепции заключается в том, что возможность философского подхода к познанию оценивается с точки зрения такой теоретической модели, такого теоретического предмета, который *по определению* ограничен рамками «языка науки» как некоей субстанции, за пределы которой не выходит научный анализ. Карнап, конечно, прав, когда он возражает против «онтологической интуиции» как способа непосредственного усмотрения реальности объектов, рассматриваемых в теоретических «языках науки». Вообще нет и не может быть никакого способа *непосредственного сравнения* теоретического знания и объекта, при помощи которого можно было бы установить адекватность первого второму. Но философская проблема отношения теоретического знания к действительности

вовсе не обязательно связана с таким подходом. Анализ этой проблемы предполагает построение таких логических конструкций, которые сделали бы возможным теоретическое объяснение языка науки во всем многообразии его связей как производного от более широкого целого, от более широкой системы, опосредствующей отношение научного знания и действительности. Последнее включает отношение субъекта и объекта в процессе деятельности вообще и познавательной деятельности в частности, разнообразные генетические связи внутри системы знания, отношение развития, связи социальной практики и научного мышления и т. д.

Разумеется, нет оснований полагать, что философия решила все эти проблемы или дает какие-то универсальные средства для подобного решения. Речь идет об известной установке исследования. Философия, ставя вопрос о природе знания и не удовлетворяясь теми его решениями, которые основаны на применении частных, «конечных», как сказал бы Гегель, логических моделей, стимулирует более широкое теоретическое исследование научного знания, поиск более глубоких «оснований», определяющих познавательную деятельность в науке. Логический позитивизм не видит возможностей подобного теоретического исследования научного знания. Он по существу абсолютизирует рассмотрение «языка науки» формально-логическими, в частности логико-семантическими, методами и ограничивает философскую проблематику отношения теоретического знания и действительности таким подходом. В основе всех рассуждений Карнапа об осмысленности вопросов о существовании объектов науки как внутренних вопросов языка науки и о бессмысленности их как внешних вопросов лежит рассмотрение логико-семантического подхода как единственно возможного теоретического подхода к языку науки.

Между тем такой подход может дать лишь установление четких критериев осмысленности определенного выражения в данном языке на основе его семантических правил. Логическая семантика исходит из принципа параллелизма структуры, формы языка и структуры содержания и постулирует соотнесенность языковых выражений с их смыслом, устанавливая определенные соотношения между знаками метаязыка и знаками объ-

ектного языка, выступающего заместителем «содержания», «смысла». При выделении в логической семантике двух уровней языка — метаязыка и объектного языка — первый служит заместителем языка как такового, а второй — заместителем того содержания, которое выражает данный язык. Но при этом структура содержания, представленная в объектном языке, оказывается лишь простым двойником структуры формы языка. Поэтому методы логической семантики и не дают возможности выхода за пределы данности языка, возможности понимания языка как «снятого» результата познавательной деятельности.

Дело, конечно, не только в абсолютизации логической семантики. Попытка решения Карнапом вопроса об объективных соответствиях теоретических или абстрактных терминов исключительно на основе логико-семантического рассуждения является важным, но не единственным моментом, характеризующим особенности методологизма позднего неопозитивизма. Для него в целом характерно, что исследование научного знания не выходит за рамки внутринаучной рефлексии. В этом нет ничего плохого до тех пор, пока ставятся задачи конкретного логико-методологического анализа отдельных структур научного знания или приемов научного анализа. Но как только, например, ставится вопрос о критерии научной осмысленности, о разграничении науки и «метафизики» (излюбленная тема неопозитивистов), критерии, основанные на внутринаучной рефлексии, просто не срабатывают, они оказываются недостаточными для каких-либо содержательных выводов.

И это понятно, потому что невозможно решать вопрос о специфике научного познания в его сопоставлении с другими формами познания и сознания, исходя из частных связей и зависимостей, зафиксированных внутри науки, ибо последние не дают достаточных оснований для выявления определяющих признаков научности. Они, например, могут оказаться неспецифичными для науки, будучи вырваны из ее контекста, хотя в этом контексте они, несомненно, являются необходимым механизмом научного познания. Так, возможность эмпирической интерпретации теоретических положений безусловно есть необходимое условие функционирования научного знания. Она обеспечивает эмпирическую про-

веряемость теории, возможность научного предвидения и объяснения эмпирических ситуаций. Но в принципе нечто подобное эмпирической интерпретации и даже объяснению и предвидению возможно и в форме, например, мифологического сознания, весьма далекого от науки. Стало быть, определяющим признаком является не сам по себе механизм, даже если он является необходимым элементом науки, а какое-то более широкое образование, которое, однако, не фиксируется при учете функционирования данного механизма только логическими средствами.

Было бы, конечно, неверно утверждать, что логический позитивизм и тем более современная аналитическая философия в целом игнорируют проблему исследования языка как формы выражения знания в контексте более широкого целого. Преодоление рамок узко-логического подхода к языку, обращение к прагматическим вопросам становится в наше время характерной тенденцией среди философов-аналитиков. Например, видный английский философ-аналитик Стросон замечает, что «единственно серьезными вопросами являются либо вопросы, на которые должен быть найден ответ внутри концептуального каркаса научной теории или некоторого ненаучного способа эмпирического рассуждения, либо прагматические вопросы относительно желательности принятия такого каркаса»⁷. Против ограничения философии логическим анализом языка науки выступает известный американский философ Ч. Моррис, по мнению которого философия должна заниматься сравнением, критикой и предложением наиболее общих лингвистических структур⁸. Да и сам Карнап, как мы уже говорили, указывает на необходимость исследования внешних прагматических вопросов относительно приемлемости языковых систем⁹.

В этом обращении к «прагматике», в попытках несколько либерализовать прежнее узкое логико-анали-

⁷ P. F. Strawson. Carnap's Views on Constructed Systems Versus Natural Languages in Analytic Philosophy. — «Philosophy of Rudolf Carnap». N. Y. 1963, p. 507.

⁸ «Philosophy of Rudolf Carnap», p. 87—91.

⁹ P. Карнап. Значение и необходимость. Приложение А. Эмпиризм, семантика и онтология. М., 1959, а также «Philosophy of Rudolf Carnap», p. 862.

тическое понимание философии находит известное отражение характерная для всей современной аналитической философии тенденция к отходу или даже, как это имеет место у многих представителей философии лингвистического анализа, оппозиции тому «сциентистскому ригоризму», который, будучи особенно резко выражен в Венском кружке, в общем был характерен для неопозитивизма 30—40-х годов¹⁰. При этом все большее распространение получает мнение, что для понимания самой науки необходим более широкий взгляд на сознание, на язык, на человека в целом, что абсолютизация формальных методов, идеала математической точности, формально-логической строгости и пр., хотя, казалось бы, и выражает дух научности, тем не менее зачастую сужает позиции исследователя и ограничивает его возможности.

Апелляция к «прагматике», к внешней оценке «языковых каркасов» в науке, несомненно, объективно выражает вынужденную потребность в более свободном и более широком истолковании неопозитивистского «методологизма». Наиболее далеко идущие выводы в этом направлении среди сторонников современного «логического эмпиризма» сделал в свое время Ф. Франк. Для него «философия науки», в конце концов, ведет к исследованию в области «прагматики науки», которая имеет дело со «связной системой, содержащей как физические и биологические науки, так и науки о человеческом поведении»¹¹.

Таким образом, логико-методологический анализ науки не является самоцелью, в конечном счете он должен вывести в «широкую область, которая охватывает науку как часть человеческого поведения вообще» и где «можно говорить о социологии науки, или о гуманистической основе науки»¹². Ф. Франк настойчиво

¹⁰ Известный комментатор современной буржуазной гносеологии Т. Хилл так выражает настроение, которое лежит в основе этой тенденции: «... Даже если понятия «логика» и «наука» рассматривать более расширительно, чем это делают сами логические позитивисты, то все же считать философию только логикой науки — значит слишком суживать философию. Философия всегда пыталась интерпретировать не только один аспект человеческого опыта, но все его аспекты, а ведь человеческий опыт содержит очень многое, помимо науки» (Т. И. Хилл. Современная теория познания. М., 1965, стр. 427).

¹¹ Ф. Франк. Философия науки, М. 1960, стр. 523.

¹² Там же.

подчеркивает значение социально-мировоззренческих функций науки и вытекающую отсюда необходимость рассматривать научное познание не только, так сказать, изнутри, но и извне — с точки зрения того, какое влияние на социальное поведение людей она может оказать. Иными словами, «методологизм» философии науки Франк пытается связать с более широкими мировоззренческими, идеологическими и философско-гуманитарными перспективами.

Возникает, однако, вопрос: в какой мере эта программа может быть обеспечена в логическом позитивизме реальными теоретическими средствами анализа? Может ли современный позитивизм с его исходными установками, со своим специфическим взглядом на научное познание и его методологию сколько-нибудь серьезно продвинуться в исследовании научного познания в плане широкой социально-мировоззренческой перспективы? Ответ, по-видимому, может быть только отрицательным.

Основной слабостью современного позитивизма в исследовании научного познания или «языка науки» извне, с точки зрения более широкого целого, является отсутствие теоретической картины, модели, предмета, в рамках которого можно было бы осуществлять подобное исследование. В лучшем случае, двигаясь в этом направлении, представители современного позитивизма в состоянии осуществлять частное эмпирическое исследование в духе социологии или истории науки. Иными словами, пытаясь даже расширить базу своего методологизма, они остаются в пределах внутринаучной рефлексии над наукой. Но в случае, по крайней мере, логического позитивизма здесь существует определенное различие. Осуществленные логическими позитивистами попытки конкретно-научной или внутри-научной рефлексии над наукой постольку, поскольку они исходили из теоретических формально-логических моделей и методов, носили теоретический характер. Когда же логические позитивисты и вообще представители философии логического анализа пытаются дополнить свои теоретические модели «языка науки» учетом внешних прагматических факторов, они по существу могут предложить только эмпирические критерии.

К чему приводит отсутствие теоретических критериев при решении вопросов, связанных с внешней оценкой

языка науки, видно на примере откровенно релятивистской позиции, которую занимает видный американский философ и логик У. Куайн, представитель так называемого логического прагматизма. По мнению У. Куайна, нет никаких строгих критериев, которые позволили бы проводить теоретическое различие между языком науки и, скажем, религиозно-мифологическими языками: «Физические объекты концептуально вносятся в ситуацию как удобные промежуточные понятия... сравнимые гносеологически с богами Гомера; с точки зрения гносеологической обоснованности, физические объекты и боги отличаются только по степени, а не по существу»¹³. Куайн затрагивает здесь, конечно, вполне реальную методологическую проблему. В формальном плане и научное объяснение, и всякого рода ненаучные, религиозные, мифологические построения выступают как гипотетическое постулирование некоторых ненаблюдаемых сущностей. Логические позитивисты пытались провести различие между тем и другим на основе принципа эмпирической проверяемости. Хотя Куайн скептически относится к конкретным формам этого принципа, он, как и другие представители современной зарубежной философии науки, по существу не видит возможности других способов размежевания науки с формами ненаучного сознания кроме прагматического критерия успешного продвижения «исследования в каждом случае от одной совокупности опытных данных к другой»¹⁴.

Однако, строго говоря, этот критерий неудовлетворителен, во всяком случае недостаточен. Эмпирическое подтверждение в формальном отношении может получать все, что угодно, в том числе предсказания колдунов, гадалщиков и пр., так как логика допускает вывод верного следствия из неверных посылок. Американский логик С. Баркер, например, отмечает, что если оценивать научную деятельность только по успешности предвидения фактов, то она ничем не будет отличаться от заклинаний колдуна, которому посчастливилось сделать правильные предсказания¹⁵. Таким образом, всевозможные «прагматические» критерии, основанные на

идее эмпирической проверяемости, возможности перехода от одних опытных данных к другим, оказываются недостаточными. Они не раскрывают существа научного познания. Логическим источником этого ограниченного подхода к науке является отсутствие теоретических представлений о ней, которые выходили бы за пределы науки как объекта исследования и ее прагматического использования, рассматривали бы науку как элемент более широкой системы социальной действительности и объясняли бы ее в контексте этой системы¹⁶.

На наш взгляд, такие теоретические представления о науке могут разрабатываться, в конечном счете, только при наличии идейной перспективы, которую дает философская рефлексия над наукой. Позитивистский подход, основанный на абсолютизации внутринаучной рефлексии над наукой, не может дать решения коренных проблем исследования научного познания¹⁷. Четкая формулировка этих проблем и их решение возможны не на пути отказа от коренной философской тематики и замены ее исследования разработкой «закрытых» моделей знания, снимающих эту тематику, а на пути изыскания новых форм и средств анализа этой философской тематики.

Для того чтобы охарактеризовать в общих чертах природу философской рефлексии над наукой, необходи-

¹⁶ Ср.: Э. Ю. Соловьев. Экзистенциализм и научное познание, стр. 65—66, где предпринята попытка дать социологический анализ предпосылок подобных ограниченных взглядов на науку.

¹⁷ Мы не рассматриваем в данной статье концепции науки К. Поппера, ибо это весьма важная и специфическая тема, требующая специального анализа. Кроме того, К. Поппер не является представителем собственно логического позитивизма, хотя он и принадлежит к современному позитивизму в широком смысле этого термина. Заметим только, что известные преимущества концепции науки Поппера перед взглядами логических позитивистов состоит в его более широком взгляде на проблему, в отсутствии доктрины о познавательной неосмысленности метафизики, в учете динамики познания как необходимого условия научности, в подчеркивании момента критичности в научном познании и т. д. С другой стороны, узость и недостаточность его позиции связаны как раз с общепозитивистскими методологическими установками, точнее, с неопределенностью этих установок, не говоря уже о его ложной интерпретации марксизма, носящей ярко выраженный идеологический характер.

¹³ W. Quine. From a Logical Point of View. Cambridge, 1953, p. 44.

¹⁴ Т. И. Хилл. Современные теории познания, стр. 439.

¹⁵ S. F. Barker. Induction and Hypothesis. N. Y., 1957, p. 143.

мо коснуться вопроса о специфике философского знания. Философия появляется в истории культуры не просто как наука, занимающаяся изучением внешнего мира и отличающаяся от специальных наук — физики, биологии, химии и пр. — своей степенью общности. Философия всегда выполняла и должна выполнять особую мировоззренческую функцию, которую не берут и не могут взять на себя ни отдельные конкретные науки, ни совокупность конкретно-научного знания вообще. Под «мировоззрением» в данном случае мы понимаем отнюдь не просто сведения о мире в целом, а систему взглядов, которая, полагая известное отношение человека к миру и мира к человеку, определяла бы роль и место человека в мире, так сказать, «вписывала» бы человека в мир и тем самым задавала явно или неявно систему исходных ориентиров, обуславливающих в конечном счете программу социального поведения человека¹⁸.

Степень развития общества, характер стоящих перед ним задач, тип культуры и пр. обуславливают тип и форму мировоззрения, то, каким образом и в каких формах реализуется потребность в существовании такой системы взглядов. Существование данной общественной потребности коренится в самой сути человеческого отношения к миру, в реальных закономерностях функционирования культуры, она первична по отношению к исторически обусловленным типам и средствам ее реализации в различных формах общественного сознания.

Философия отличается от других форм мировоззрения тем, что она реализует мировоззренческую функцию на основе теоретического отношения к действительности, т. е. развивая представление о мире как о поле действия объективных безличных сил и рассматривая выбор подобных представлений как сознательный акт поиска истины, характеризующийся особыми логическими и гносеологическими критериями. С другой стороны, от конкретно-научного мышления философия отличается стремлением выдвинуть предельные основания теорети-

ческого отношения к миру, т. е. такие представления и формы мышления, которые выступали бы в качестве абсолютной предельной опосредствующей нормы всякого теоретического познания.

Движение философской мысли постоянно развенчивало претензии той или иной конкретной системы на выдвигание этих «предельных оснований» и тем не менее эта проблематика неизменно воспроизводилась вновь. Такая установка явилась необходимым следствием общественной потребности в теоретически обоснованном и доказательном мировоззрении. Философское сознание стремилось иметь «максимально мыслимый предмет», выражаясь словами Аристотеля, т. е. предмет Знания в целом, предмет, за пределами которого объекта знания уже не существовало бы. Таким образом, философия выступала как теоретическое знание в пределе своих возможностей. Частные науки по самой своей идее не претендовали на эту роль. Само существование частных наук возможно только благодаря выделению из многообразия мира некоторого специального предмета и, стало быть, по определению, благодаря отграничению его от остального мира.

Будучи по своим установкам теоретическим знанием о Бытии, знанием «предельных оснований», сознательной ориентацией в мире, философия вместе с тем никогда не утрачивала нравственного пафоса. Знание Бытия, «максимально возможное теоретическое знание» выступало не как средство ориентации в каких-то частных формах человеческой жизнедеятельности, а как раскрытие смысла человеческого существования, как осмысление жизни в ее сути. (Иное дело, что ранняя философия не знает антропологической формы решения этих вопросов, исходящей из антитезиса человеческого существования и природы, которая характерна для позднейшей философии.) Выступая как «чистое», «незаинтересованное» Знание, философия всегда, что бы она ни рассматривала сама в качестве своего предмета, была направлена на выработку предельных основополагающих ориентиров человеческого существования в мире. Однако эту свою функцию философия, будучи по своей интенции формой теоретического сознания, осуществляла не путем формулировки прямых императивов, долженствований, правил поведения, модельных образцов пове-

¹⁸ См. статью Э. Г. Юдина в настоящем сборнике. См. также: В. С. Швырев, Э. Г. Юдин. О так называемом сциентизме в философии. — «Вопросы философии», 1969, № 8.

дения, стандартных обычаев, ритуалов и пр., что было бы свойственно нравственному сознанию, различным видам традиционно-мифологического сознания, а благодаря выдвигению некоторых теоретических представлений о Бытии и Истине, об Абсолюте, о Совершенном Знании и пр.

Этот «абсолютизм» философии имел две стороны. С одной стороны, он был выражением абсолютизации относительного, исторически преходящего, «конечного», выражаясь языком Гегеля, этапа истории человеческой культуры. В этом плане философский «абсолютизм» был, конечно, иллюзией. Но в рамках данного исторического этапа «абсолютизм» философии играл определенную функциональную роль, в форме его осуществлялась мировоззренческая функция философии, ее претензия выработать систему конечных ориентиров социального поведения. Представления о «чистоте», «незаинтересованности» философского знания, о его «совершенстве», «предельности» как раз и создавали тот фон, на котором эти представления могли осуществлять мировоззренческую функцию, действительно выступая высшей нормой сознательного отношения к действительности и осуществляя критику всех прочих форм сознания и основанных на них норм поведения. Заметим, что эта критическая функция философии самым тесным образом связана с мировоззренческой ее функцией. Необходимость осуществления мировоззренческой функции философско-теоретическими средствами в истории культуры возникала тогда, когда имел место кризис существующих форм мировоззрения и идеологической регуляции социальной жизни общества. Возникновение и развитие философской мысли выступало как попытка преодоления духовного кризиса общества, выдвигание некоторой новой мировоззренческой перспективы. Этот процесс, естественно, с необходимостью должен был быть связан с критикой уже дискредитировавших себя форм сознания.

Фихте сформулировал отмеченную выше особенность философского знания как «совершенного знания» следующим образом: «...Все совершенные знания, на которых можно остановиться, необходимо являются знаниями конечной цели объектов... и эти знания представляют собой в то же время именно те знания, которые

руководят моральным поведением»¹⁹. Имеет смысл сравнить это высказывание с точкой зрения Платона, как ее излагает неокантианец Коген: «Как солнце делает все вещи видимыми, так идея блага делает все вещи познаваемыми. Потому что без отношения к моральной конечной цели все знание — пустое дело. Все идеи... имеют необходимую связь с моральным интересом, с вопросами куда и зачем?»²⁰ В этих очень близких по духу мнениях двух философов, весьма различных как по эпохе, так и по общему стилю своей философии, проявляется коренная черта всякого подлинного философского мышления: его мировоззренческая направленность, поиск коренных основ позиции человека в мире, стремление найти конечные ориентиры его сознательного свободного поведения.

Этот момент имеет исключительно важное значение для понимания природы философии. Не следует, конечно, истолковывать его в таком примитивном духе, что философия является учением о человеке, тогда как конкретные науки представляют собой знание об отдельных сторонах природного и общественного мира. Человек также является предметом специальных наук — психологии, антропологии и др. Философия, однако, изучает отношение человека и мира не в аспекте природных взаимодействий, а в аспекте субъектно-объектных взаимодействий. Это особая тема, которой не занимаются специальные науки.

Отмеченная выше направленность, однако, замаскировалась и затушевывалась, ослаблялась и отодвигалась на задний план (хотя, конечно, полностью не исчезала) в традиционной «метафизике», которая усматривала «последние основания» в виде «первых начал», «последней сущности» и т. п., лежащих в плоскости того же самого содержания, которое изучалось и конкретными науками, но где-то за пределами их возможностей, как «основные определения вещей», по выражению Гегеля²¹. Подобная «метафизика» с неизбежностью превра-

¹⁹ J. G. Fichte. Werke. Auswahl in sechs Bänden. Leipzig, 1910—1912, Bd. II, S. 565.

²⁰ H. Cohen. Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1877, S. 151.

²¹ См. замечания Гегеля о «прежней метафизике» при анализе им «первого отношения мысли к объективности» в «Малой логике» (Гегель. Сочинения, т. I. М.—Л., 1930, стр. 64—65).

шалась в спекулятивную «науку наук», претендовавшую сказать о «мире в целом» нечто такое, что не говорили конкретные науки. Естественной реакцией на нее был позитивизм, отождествлявший философию с «метафизикой» и сводивший философию либо к сумме частных наук, либо к набору общих элементов содержания частных наук, либо к частным методологическим дисциплинам (неопозитивизм и философия анализа). По существу позитивизм отказывал и отказывает философии в возможности осуществления мировоззренческих функций теоретическими средствами, считая, что «проклятые» вопросы, связанные с анализом отношения человека к миру, не могут быть проанализированы теоретическим путем.

Преодоление ограниченной «метафизической» позиции в философии и тем самым ликвидация почвы для ее позитивистской антитезы состоят в углублении философской рефлексии, в стремлении искать «последние основания» не во внешнем мире и знании о нем, взятом вне человека и его деятельности,— это неизбежно ведет к спекулятивной философии как науке наук и действительно лишает ее в наше время реального познавательного значения,— а в самой деятельности, в которой реализуются отношения субъекта и объекта. Такой подход, как известно, исторически связан с немецкой классической философией и был впервые сформулирован ее представителями. «Философия,— говорил Фихте,— должна указать основание всякого опыта; ее объект, следовательно, необходимо лежит *вне всякого опыта*»²². Под «опытом» Фихте понимает здесь в соответствии с традицией, идущей от Канта, некоторое фиксированное, обусловленное известными наличными средствами, «конечное», по терминологии немецкой классической философии, отношение к миру, взаимодействие субъекта и объекта.

В этом тезисе Фихте заключена та глубокая мысль, что философия, рассматривая деятельность как взаимодействие субъекта и объекта, должна возвыситься над любым конечным отношением к миру, над любым «наличным бытием» как результатом этого отношения, понять это бытие как исторически преходящий момент

взаимодействия субъекта и объекта,— преодолеть его границы, раскрыв его как нечто обусловленное, относительное, понять свой предмет как деятельность в собственном смысле слова. Слабость немецкой классической философии как философии идеалистической проявлялась в том, что сама эта деятельность понималась узко (например, нравственное деяние у Фихте, логическая теоретическая деятельность у Гегеля и т. д.). Но сама идея деятельности как субстанции человека имеет непреходящее значение, она легла, как известно, в основу тезисов Маркса о Фейербахе, в которых формулируются исходные установки диалектико-материалистической философии. Лишь марксистско-ленинская философия выработала научное представление о процессе творческого преобразования наличной природной и социальной действительности общественным субъектом в результате предметно-практической деятельности.

Таким образом, историю философии можно было бы представить себе как процесс постепенной выковки представления о подлинных возможностях человека как субъекта деятельности, процесс раскрытия все новых горизонтов возможностей человеческой деятельности, процесс самопознания человека как субъекта деятельности. Философия дает, таким образом, подлинное представление о возможностях человека. Эти возможности не ограничены каким-либо уровнем «наличного бытия», они предполагают способность выхода за рамки любой внешне заданной человеку действительности, природной или социальной, преобразования этой действительности. Это не означает, конечно, что деятельность носит формально-произвольный характер, что она не зависит ни от каких внешних условий: человек не может добиться успеха, если его действия не согласуются с законами наличной действительности. Однако сам конструктивный акт деятельности, соединение элементов наличного бытия в какой-то новой, не имевшейся нигде дотоле комбинации, следовательно, принципиально творческий акт не может быть запрограммирован по внешнему образцу.

Можно отметить две позиции при рассмотрении деятельности: как *потенциально* бесконечного процесса беспрестанного преобразования наличной действительности, ее формирования (вспомним аристотелевскую «форму») путем осуществления творческих конструктив-

²² И. Г. Фихте. Избранные сочинения, т. I. М., 1916, стр. 415.

ных актов и как *актуально* бесконечной структуры бесконечно преобразовывающегося, но тем не менее замкнутого в себе космоса, рассматриваемого с позиций абсолютного наблюдателя. Первая позиция тяготеет к дуализму субъекта и объекта, «формы» и «материи», средств и материала деятельности и пр., вторая — к тождеству субъекта и объекта, к подчеркиванию принципиальной субстанциальной тождественности средств и материала, субъекта и объекта, которые сочетаются в конструктивном акте по естественным законам существования субстанции.

В истории философии возможность этих двух позиций — при признании деятельности как свободного целеполагания, преодолевающего «конечное» наличное бытие, — нашла свое выражение в существовании двух линий в истолковании деятельности, соответственно, роли и возможностей человека в мире: субъективно-антропологической и объективно-космологической. Первая линия, к которой можно, с известными оговорками, отнести Декарта, а главным образом Канта и Фихте в немецкой классической философии, подчеркивала активность субъекта по отношению к наличному бытию объекта, но склонна была рассматривать их как нечто чуждое или даже враждебное друг другу. Природа у Канта и Фихте, в том числе и человеческая природа, например, — нечто чуждое человеку как носителю духовного нравственно-волевого начала, в каком-то качестве человек только и выступает для них как субъект свободной целеполагающей деятельности. Вторая линия в лице Спинозы, Шеллинга и Гегеля стремилась показать тождество субъекта и объекта, направленность активности субъекта на реализацию скрытых возможностей объекта, на принципиальную тождественность «природы творящей» и «природы сотворенной», рассматривая, таким образом, «феномен Человека» как орудие реализации возможностей, заложенных в субстанции (понимаемой либо материалистически, либо пантеистически, либо идеалистически).

Но все это философские или скорее даже историко-философские тонкости. Для нас сейчас прежде всего важно, что философия как учение о деятельности или, что то же самое, самопознание Человека как субъекта свободной целеполагающей деятельности раскрывает,

с одной стороны, возможности Человека, а с другой стороны, именно в силу раскрытия этих возможностей, показывает колоссальную ответственность, лежащую на Человеке. Возможности человечества безграничны — и в смысле бесконечного усовершенствования природы, и в смысле самоуничтожения. Человечество представляет собой «открытую систему», смысл существования которой не может быть дан извне — ни богом, который стоял бы над человечеством, ни природой, взятой вне человека, вне его социальной деятельности. Человечество само должно сознательно придавать смысл своему существованию, оно не может перекладывать своей задачи на что-либо или кого-либо помимо себя. Разумеется, не дело философии решать практически за человечество в целом эту задачу. Дело философии — прояснить ее, поставить ее в полном объеме. В этом, в конечном счете, и состоит специфический угол зрения философии на человека, с позиции этой задачи (с точки зрения ее прояснения, подведения к ней) и должна, на наш взгляд, рассматривать философия проблему Человека во всем многообразии ее аспектов.

Неверно, таким образом, было бы полагать, будто философия изначально является учением о научном познании, логикой или методологией научного познания своей эпохи, теорией науки и пр. Такой взгляд возможен только при определенных условиях, а именно, если в обществе уже действует достаточно развитый принцип научно-теоретического отношения к вещам, воплощенный в специальных науках, существующих наряду с философией. В этом случае философский взгляд на мир должен быть обязательно опосредован специально-научным мышлением. Между тем такая ситуация складывается только в определенную историческую эпоху, а именно в Новое время. Философия же со времени своего появления имеет свои специфические функции, осуществление которых не зависит от факта существования частных наук. Поначалу философия сама выступает как Знание, Наука с большой буквы, она дает теоретическое знание, а не рефлектирует над ним²³.

²³ Ср.: «В античности философия... еще не методология познания, поскольку не существует науки, отличной от философии, она — само познание» (Л. К. Науменко. Монаизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968, стр. 81).

Иное дело, что, выступая как теоретическое знание о Бытии, философия, во-первых, предлагает определенные концептуальные модели мышления о Бытии и тем самым оказывается каноном теоретического мышления своей эпохи, во-вторых, выполняет критическую функцию по отношению к наличным нетеоретическим формам сознания. Но это еще не означает, что она является учением о познании. Она сама предлагает определенные модели познания, и этот творческий, конструктивный процесс вовсе не обязательно опосредствован какими-то иными моделями сознания, которые философия должна изучать, что предполагает определение философии как учение о познании. Иногда тезис о философии как логике или методологии научного мышления защищается теми, кто считает, что единственной альтернативой этому тезису будет представление о философии как науке наук. Адекватное представление о специфических задачах философии снимает эту ложную альтернативу, состоящую в том, что предметом философии является или познание (имеется в виду «а не мир»), или мир (взятый вне отношения к познанию) и тогда мы неминуемо попадаем в объятия натурфилософских и спекулятивных построений.

Однако при определенных условиях, при углублении рефлексии над своими собственными задачами в процессе осуществления изначальных функций, «первичной интенции» философия может осознать себя как «критика разума» (Кант), «наукоучение» (Фихте), «учение о логических основаниях науки» (неокантианство) и пр. Но во всех этих случаях подобная установка является развитием исходной философской интенции; это не отказ от классических задач философии, а попытка их осмысления и поиска более адекватных средств. В этом и состоит принципиальное отличие методологических концепций классической философии, ставящих во главу угла философскую рефлексию над наукой, над «теоретическим разумом», от позитивизма, противопоставляющего «методологизм» исходным задачам и целям философского мышления.

Итак, коренная черта философской рефлексии над наукой, над научным сознанием заключается в том, что она возникает в контексте решения исходных философских задач по нахождению предельных ориентиров со-

знательного отношения к миру. Было бы, конечно, неверно полагать, что это чисто имманентный процесс, что на него не воздействует развитие конкретной науки. Наоборот, история философии свидетельствует о том, что задача философской рефлексии над научно-теоретическим отношением к миру выдвигается на первый план тогда, когда конкретно-научный способ мышления приобретает достаточный удельный вес в системе культуры и характерное для этого способа мышления «видение мира» приобретает мировоззренческое значение. Такая ситуация возникает в Новое время. Все крупные представители передовой философии Нового времени — как материалисты, так и идеалисты, как рационалисты, так и сторонники эмпиризма — исходят из современной им науки, опосредствуют решение философских проблем специально-научным знанием, причем не только конкретными данными науки, но и общими ее представлениями о мире и методологическими представлениями (например, индукция Бэкона, дедуктивный метод Декарта, рационалистическая методология Лейбница и Спинозы и т. д.). Возникает довольно сложное переплетение собственно философского подхода к конкретно-научным проблемам, которое, в частности, находит свое рельефное выражение в картезианском дуализме физики и метафизики, материальной и духовной субстанции.

Дальнейший шаг в углублении философской рефлексии должен был состоять в том, чтобы оценить эту ситуацию в целом, проанализировать ее, так сказать, сверху. Этот шаг, осуществленный Кантом, предполагал: 1) осознание специфики задач и целей философии (как называл ее Кант, «метафизики»); 2) анализ научно-теоретического способа отношения к миру, его природы и возможностей вообще и по отношению к задачам философии в частности (демонстрация Кантом неадекватности «метафизики» критериям научного мышления); 3) критический анализ наличного философского мышления, его средств и способов. Только в единстве многообразия этих аспектов исследования и могла в полной мере раскрыться специфика философской рефлексии над научным сознанием, отчетливо выступающая в философии Канта.

По отношению к самому научному познанию специфика эта заключается в том, что его продукт — теоре-

тическое знание — рассматривается не как нечто данное, готовое, замкнутое в себе, самодовлеющее, исследование которого ограничивается процессами доказательства, обоснования, формального вывода, сводящимися по существу к преобразованиям формы знания или переконпоновке элементов готового содержания, — предел возможностей формальной логики, — а как результат определенной деятельности, имеющей свою внутреннюю структуру, как нечто возникающее из соединения некоторых элементов, отличающихся от форм непосредственной данности знания. Тем самым знание как факт, как явление, как эмпирически данное получает свое объяснение через определенную теоретическую модель — в данном случае через схемы категориального синтеза, — подобно тому, как, скажем, внешние параметры газа (вроде температуры, давления и пр.) получают объяснение через внутреннее строение газа в молекулярно-кинетической модели.

Речь, разумеется, идет не о том, что мы в наше время можем быть удовлетворены аппаратом понятий кантовской трансцендентальной логики. Речь идет о принципиальных возможностях и особенностях философской рефлексии над наукой, с неизбежностью ставящей вопрос о структуре деятельности, приводящей к формированию теоретического знания, тогда как внутринаучная рефлексия над наукой довлеет к исследованию методов и приемов внутри и на основе уже заданного состава теоретического знания, что и естественно, ибо ее интесует рассмотрение науки, так сказать, изнутри.

Специфика философской рефлексии над наукой проявляется, далее, в том, что она дает возможность рассматривать научно-теоретическое отношение к миру как важный, но не единственный и не абсолютный способ отношения к действительности. Давая теоретическое объяснение внутренней природы научного познания, философия по необходимости устанавливает его границу, указывает «иное», по отношению к которому можно его ограничить. Как известно, *determinatio est negatio*. При этом такая «негация» есть именно определение, она предполагает теоретическую картину, в которой определяемое явление играет роль элемента, и, стало быть, связано известным образом с другими, а не просто существует наряду с другими в эмпирическом представлении.

В немецкой классической философии теоретическое сознание выступает как один из способов отношения к деятельности, занимающий определенное место в системе отношений субъекта и объекта, которую описывает философия, — как подчиненный эстетическому освоению мира у Шеллинга и как высший способ отношения к действительности у Гегеля. Безотносительно к оценке этих отдельных вариантов и конкретно-исторической формы данного подхода в целом сама идея установления определенных связей, зависимостей, последовательности различных способов отношения к миру, указание их места и функциональной роли в системе культуры в целом, их возможностей в выработке мировоззренческой ориентации в современном мире имеет непреходящее значение. Формулируя представление о мире в его отношении к человеку, о возможностях и ответственности человека по отношению к миру, философия задает определенную мерку для оценки роли и места научно-теоретического освоения мира в решении коренных проблем существования человека и общества.

Диалектико-материалистическая философия продолжает и развивает эти прогрессивные тенденции классической философской мысли. Марксизму глубоко чужд взгляд на философию как на спекулятивное системосозидание, провозглашающее истину в последней инстанции. Диалектический материализм возник и развивался в борьбе со всякого рода догматическим философствованием, подменяющим реальный научный анализ. Достаточно вспомнить критику Марксом и Энгельсом претензий Гегеля и его эпигонов в лице младогегельянцев и Прудона на абсолютную истину, борьбу Энгельса с натурфилософскими устремлениями Дюринга, философское наследие Ленина. Как известно, Энгельс во введении к «Анти-Дюрингу» четко сформулировал положение о том, что диалектический материализм «не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками»²⁴. Задача философии в отношении науки, как полагали классики марксизма, заключается не в том, чтобы вещать готовые истины относительно содержания, рассматриваемого в отдельных науках, а в том, чтобы вооружить науки философским методом познания. Такова основная на-

правленность известного утверждения Энгельса о том, что «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика»²⁵, принципиального тезиса В. И. Ленина в «Философских тетрадах» о совпадении логики, диалектики и теории познания.

Марксизм, таким образом, задолго до неопозитивизма четко сформулировал положения о том, что философия не должна быть наукой наук, что не существует каких-то особых философских истин относительно объектов, изучаемых частными науками, которые могли бы быть противопоставлены утверждениям специальных наук, что философия призвана выступать не как конкурентка специальных наук в их суждениях о бытии, а как учение о познании, как методология науки. Но в то же время марксизм отнюдь не считает, что философия должна раствориться во внутринаучной рефлексии. Диалектико-материалистическая философия далека от узкого сциентизма в подходе к методологии. Методологическая функция философии по отношению к науке неразрывно связана для диалектического материализма с постановкой и анализом глубоких мировоззренческих проблем, с выяснением значения науки и научного мышления в системе культуры в целом, ее роли и возможностей в выработке мировоззренческой ориентации, отношения науки и других форм сознания, в том числе нравственного сознания и т. п. Таким образом, методологическую функцию философии по отношению к науке, с точки зрения марксизма, не следует понимать узкотехнически, как использование философских средств для решения тех или иных внутренних проблем науки, подобно тому как используется, например, математический аппарат. В конечном счете, методологическая функция философии, заключающаяся в анализе науки как средства познания объективного мира, оказывается связанной с исследованием коренных проблем отношения человека и мира, задач мировоззренческого, гуманистического и нравственного характера.

²⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 25.

Н. С. Юлина

Проблема науки и метафизики в американской философии XX в.

Развитие науки, социальной практики, культуры, так же как развитие самой буржуазной философии поставили в XX в. множество новых проблем, относящихся как к предмету и методу, так и к функциям философии. Что ожидает философию в эпоху научно-технической революции? Каково ее место в системе теоретического знания, культуры, идеологии? Возможен ли союз философии и науки и каковы границы их партнерства? В чем конкретно выражается взаимовлияние науки и философии и каков механизм этого взаимовлияния? Таковы лишь некоторые из вопросов, которые обсуждаются в философской литературе.

Одной из центральных проблем в дискуссиях о философии является проблема метафизики¹. Как бы ни определялся термин «метафизика», по существу это есть вопрос о судьбе традиционного предмета философии в условиях научно-технической революции и связанных с ней социальных и духовных перестройках.

То, что вопрос о метафизике стал своеобразным «камнем преткновения» в дискуссиях о философии,— не слу-

¹ В современной западной, в особенности англо-американской философии термин «метафизика» употребляется неоднозначно: наряду с традиционными значениями онтологии, учения о сверхчувственных основаниях бытия, науки о трансцендентном источнике реальности, имеет хождение и более широкое толкование — философская дисциплина, оперирующая надэмпирическим знанием. В метафизику часто включают не только учение о бытии, но и теорию ценностей, концепции человека, проблемы смысла человеческой жизни и т. п.

чайно. Исторически метафизика всегда была наиболее спекулятивной, умозрительной и теистической областью философии, где трезвая рефлексия весьма часто подменялась разлетом философской фантазии.

Именно метафизика чаще всего выступала соперницей науки, претендуя на постижение «ускользающей от науки» сути бытия. Метафизические системы претендовали на определение оснований и границ естественнонаучного знания. Метафизическое знание выступало как «высшая наука». Дедуцируемое из одного принципа объяснение действительности «в целом» противопоставлялось — как истинное и абсолютное — научному, якобы «фрагментарному» и «конечному», объяснению отдельных явлений.

Прогресс науки XX в. серьезно подорвал престиж традиционных форм метафизики. Метафизическая рефлексия, понимавшаяся чаще всего как рассуждение о сверхчувственных и умопостигаемых принципах бытия и построенной на этих принципах общей картине действительности, вступала во все большее противоречие с эмпирическим и аналитическим духом и языком естествознания XX в. Это противоречие явилось источником многочисленных критических движений за пересмотр претензий метафизики, ее оснований, методов аргументации, одним словом, за то, чтобы переоценить весь ее традиционный багаж в соответствии с достижениями науки и практики XX в.

Характер и направление споров о метафизике особенно проявляются в американской философии XX века, где «война против метафизики» протекает чрезвычайно интенсивно и где критика традиционной философии стала своего рода признаком «типично американской философии». Можно без преувеличения сказать, что все основные течения американской буржуазной мысли XX в. формировали свои программы, так или иначе отправляясь от критики метафизики. Весьма часто результатом такого критического пересмотра было решение изгнать метафизику. Однако, как правило, вслед за низвержением метафизики следовал ее ренессанс. Постоянно меняя под ударами критики свой облик, язык и аргументацию, метафизика в общем и целом сохранила свой статус философской дисциплины, занимающейся исследованием «бытия как такового».

Особенно активно борьба «за» и «против» метафизики

протекает в последние десятилетия. В общем, метафизика снова превратилась во вполне уважаемую область философии, заниматься которой не чураются представители позитивистских направлений.

«Прочтение» метафизики через призму науки, так же как и борьба за ликвидацию или сохранение метафизики оказали довольно существенное влияние на содержание и форму метафизических учений. Были выявлены новые аспекты старых проблем, поставлены новые проблемы. Можно ли считать учение о бытии прерогативой метафизики? Каково соотношение научного представления о мире и метафизического учения о бытии? Является ли метафизика информативной дисциплиной? Каков способ верификации метафизических положений? Каково соотношение метафизической рефлексии и принятых в науке методов мышления? Какова роль языка в метафизической рефлексии? Эти вопросы активно обсуждаются в современной философской литературе США.

Различные ответы на эти вопросы породили различные модели метафизики — субстанциалистские и феноменалистские, эссенциалистские и экзистенциалистские, наукоцентристские и антропоцентристские и т. д. В связи с этим возникает другая группа вопросов, касающихся растущего плюрализма метафизических моделей.

Данная статья не претендует на анализ всех моделей метафизики. Мы ограничиваемся историко-философскими наблюдениями за трансформациями представлений о метафизике в ряде направлений сциентистского типа — прагматизме, реализме, неопозитивизме, натурализме и пытаемся проследить некоторые детали чрезвычайно сложного механизма влияния научного знания на форму и содержание метафизических моделей.

Первые атаки на метафизику. Борьба против субстанциализма

Главным и определяющим для возникновения и существования метафизики как определенной философской дисциплины всегда был особый интерес (не удовлетворяемый ни наукой, ни другими нефилософскими формами сознания) к постижению предельных оснований бытия, конечного источника реальности, ее понимания в единстве многообразия, тождестве мышления и бытия, об-

щего и особенного, сущности и явления и т. д. Вместе с тем интерес к построению метафизической картины мира никогда не был чисто гносеологическим, теоретическим. Он стимулировался теми или иными социальными, культурными, психологическими мотивами: желанием дать трансцендентное обоснование морали, сформулировать устойчивый критерий для суждений ценности, найти дополнительные аргументы в пользу существования религиозной веры и т. п. В метафизике человек восполнял имеющиеся у него фактические сведения о Вселенной, исходя из определенных классовых, идеологических интересов, из потребностей культуры. Иначе говоря, метафизика всегда выступала как мировоззренческая дисциплина, реальным предметом которой была не просто Вселенная, а человек во Вселенной.

Мировоззренческая суть метафизики явилась источником ее противоречивых отношений с наукой. Будучи отражением и теоретической формой освоения социально-культурного опыта людей о действительности, опыта гораздо более богатого и сложного, чем опыт науки, метафизика в определенных своих аспектах опережала науку (определяла парадигмы науки, ориентировала науку, производила критику оснований науки и т. д.). Вместе с тем, в зависимости от данных науки, она постоянно пересматривала сложившиеся схемы бытия, меняла свои изначальные принципы и установки.

Отношения между метафизикой и наукой активно обсуждаются уже в Новое время, когда в западной мысли появляются антиметафизические тенденции, направленные на замещение метафизики наукой. В полной мере эта тенденция проявила себя в буржуазной философии XX в.

В контексте нашей темы важно подчеркнуть следующее: оценка сущности науки, критика оснований метафизики, переосмысление взаимоотношения науки и метафизики в западной мысли происходили внутри философии и носили философский характер. Это выражалось, в частности, в том, что в качестве науки для философии выступал определенный образ науки, далеко не всегда совпадающий с реальной структурой, внутренним содержанием и движением научного знания. Отсюда следуют два вывода: во-первых, всякая попытка строить философию по подобию наук или подменять онтологию науч-

ными представлениями постоянно приводит к противоречию с сущностью научного знания; и, во-вторых, при сциентистском подходе игнорируются реальные мировоззренческие функции философии, которые могут играть важную стимулирующую и познавательную роль для науки. Эти выводы мы попытаемся проиллюстрировать на примере развития натуралистических и эмпирических течений американской философии XX в. — прагматизма, реализма, неопозитивизма.

Вопрос о судьбе метафизики в связи с убыстряющимся прогрессом науки начал широко обсуждаться в США уже во второй половине XIX в. Грандиозные научные открытия того времени, заставившие по-новому посмотреть на естественную и социальную историю, нашли широкий отклик среди американских философов. Это объяснялось религиозно-спекулятивным характером философии того времени. Отсутствие собственных сколько-нибудь оригинальных философских систем, а также то обстоятельство, что религия оказывалась весьма скудным фундаментом для философии, толкали американских авторов к поискам новых обоснований своих философских конструкций. В этой роли выступают принципы и идеи тогдашнего естествознания.

«Ключевой темой» науки того времени была теория эволюции. Исследования Дарвина, открытие геологической эволюции Земли, космогонические теории, археологическая история цивилизации прошлого, генетические концепции и т. д. во многом определили тематику и характер тогдашних философских теорий. В ходу были эволюционистские концепции, в которых религиозное представление о человеке и мире так или иначе сочеталось с естественнонаучным. Философские доктрины того времени — «космическая философия» (Э. Фиске, С. Эббот, Э. Эрисон), «эволюционная теология», «спекулятивная биология» (А. Уинчелл, Ч. Райт, Э. Коуп), «генетическая социальная философия» (Д. Болдуин, У. Самнер, Л. Уорд и др.), а также различные виды «абсолютного идеализма» (Б. П. Боун, Дж. Ройс) в своеобразной форме сочетали в себе гегелевский историзм, естественнонаучный эволюционизм и религиозное понимание человека. Из континентальных мыслителей наибольшим влиянием пользовались Гегель, Шеллинг, Спенсер, Конт — творцы всеобъемлющих систем. Престиж метафизики был очень

высок, хотя она часто выступала в натурфилософском и историко-спекулятивном облачении. Важное место в метафизических изысканиях того времени занимали проблемы специфики социально-культурного процесса².

Огромное воздействие на умы ученых оказал кризис старой механистической физики. Развитие термодинамики, создание квантовой теории, открытие явлений радиоактивности не только вызвали пересмотр понятий классической физики о пространстве, времени, движении, материи, но и поставили под вопрос старые методологические установки.

Многие ученые пришли к отрицанию понятия реальности, которое объявлялось «устаревшей», «метафизической» конструкцией. Тем самым были заложены основы для далеко идущего движения, охватившего как науку, так и философию и направленного к отказу от задачи постижения сути реальности. «Позитивистская критика науки, начатая Эрнстом Махом и энергично поддержанная Анри Пуанкаре,— писал в одной из своих работ Майкл Поляный,— провозгласила, что требование, которое Коперник, Кеплер и Галилей столь мужественно отстаивали, было иллюзорным. Этот радикальный позитивизм утверждал, что задача науки состоит только в установлении функциональных отношений между данными, наблюдаемыми нашими органами чувств, и любая претензия на большее не может быть обоснована. Реальность, лежащая за математическими отношениями между наблюдаемыми фактами, есть не что иное, как метафизическая концепция без действительного содержания»³.

Революция в естествознании и связанный с ней пересмотр теоретического и методологического багажа прежней науки оказали огромное влияние на всю философскую мысль того времени.

² Характеризуя особенности научной мысли второй половины XIX в. и ее восприятия философией, Мортон Уайт пишет: «В 80—90-е годы неудивительно, поэтому, обнаружить американских мыслителей, дружно выступающих против формализма, поскольку они были убеждены, что логика, абстракция, дедукция, математика и механика неадекватны для социального исследования и не в состоянии выразить содержание движущегося, живого течения социальной жизни» (*M. White. Social Thought in America. The Revolt against Formalism. Boston, 1964, p. 11*).

³ *M. Polanyi. Science and Reality.* — «The British Journal for the Philosophy of Science», v. 18, N 3, 1967, p. 178.

Распространение метода анализа на философию способствовало появлению различного рода атомистических, «чисто индуктивных» концепций. Несмотря на различие их теоретико-познавательных и онтологических посылок, всем им обща тенденция к отрицанию субстанции и объяснению природы реальности исходя из дискретных элементов — «непосредственно данных опыта», «перцепций», «логических констант», «сущностей», «универсалий», «значений» и т. д. Монистические и субстанциалистские концепции, выводящие мир из единого начала и усматривающие в многообразии действительности внутренние сущностные связи, заменяются плюралистическими теориями, согласно которым мир имеет надологическую структуру и состоит из индивидуальных «данных», между которыми существуют только внешние отношения.

Характерное для науки того времени требование эмпирического, «чисто описательного», количественного определения исходных данных теории было с готовностью воспринято сциентистски ориентированными философами, многие из которых были сами учеными-естествоиспытателями. Принцип определения понятий через наблюдаемые «данные» становится основным методологическим принципом различного рода эмпирических философий. Следование этому принципу рассматривалось как гарантия «научности» и «достоверности» философии⁴.

Появление на философской арене США новых эмпирических школ — прагматизма, реализма, натурализма — происходило в острой борьбе против традиционной философии. Основные удары были обрушены на системы трансцендентализма и абсолютного идеализма (Эмерсон, Ройс, Харрис, Ховисон и др.), занимавшие господствующее положение в университетах. Присущие этим философам спекулятивность, умозрительное системосозидание, морализм и явное подчинение философии религиозно-моральным целям отвергались как противоречащие формам и методам научного знания.

Восстание против абсолютного идеализма и трансцендентализма не ограничивалось опровержением осно-

⁴ *R. B. Perry. Present Philosophical Tendencies. London — Bombay — Calcutta, 1912, p. 93.*

вополагающих принципов этих систем. Была подвергнута сомнению и отброшена сама идея *монистической философии* — «торжественная концепция вселенной» (по выражению Перри)⁵. В результате этих атак «абсолют» был лишен своей традиционной роли «конечной реальности» и роль последней была передана «явлению», «непосредственно данным», «феноменам» и т. п. Соответственно, как мы говорили выше, субстанциалистские и монистические концепции заменяются феноменалистскими и плюралистическими теориями.

Одной из главных мишеней критики эмпирических философов становится метафизика. Само это понятие превращается в синоним обветшалости, консервативности, схоластики. Следует оговориться, что понятие «метафизика» не имело однозначного смысла. Под ним понимались различные вещи — и метод доказательства, и философская дисциплина, и стиль мышления. К метафизике, например, относили спекуляции о потустороннем бытии, рассуждения о непроверяемых в опыте сущностях, умозрительные методы, предполагающие апелляцию к принципам, лежащим за границами любого возможного опыта, представление о философии как «науке наук» и т. п. К метафизике относили также и любые субстанциалистские учения, будь то идеализм, материализм или дуализм. В широком смысле слова метафизика рассматривалась как альтернатива научного метода, здравого смысла и эмпирической очевидности. В свою очередь, научный метод понимался как метод исследования и доказательства, принятый в естественных науках.

Из мыслителей, чутко уловивших дух современной им эпохи и пытавшихся по-своему применить к философии выводы и методы специальных наук, следует в первую очередь назвать Уильяма Джемса и Чарльза Пирса, оказавших сильное влияние на последующее развитие американской мысли.

Предпринятый Джемсом пересмотр интеллектуального багажа прежней философии был одновременно и критикой идейного наследия XIX в., привычных штампов мышления, «благородных традиций», аристократи-

ческой культуры прежней Америки. С появлением Джемса на философской арене, вспоминал Р. Б. Перри, «политическое, экономическое и социальное мышление, которые до этого были привычным и приобрело характер ортодоксии, было подвергнуто резко сомнению»⁶. Следует добавить, что «сомнение» Джемса отнюдь не было всепроникающим. Оно не затрагивало основы тогдашней идеологии — религии, сохраняло идеализм в трактовке морали, человека и т. д. Но даже в таком виде «сомнение» Джемса серьезно подорвало сложившийся в XIX в. стиль философствования.

Ориентиром в предпринятой Джемсом социально-идеологической перестройке выступали естественные науки, а еще точнее — психология. К концу XIX в. психология из умозрительной дисциплины все более превращалась в специальную экспериментальную науку, стремящуюся опереться на объективные методы. Джемс сам был крупным психологом. Он много сделал для того, чтобы то, что раньше считалось проявлением «божественной души», стало рассматриваться в качестве биологических естественных явлений, которые могут быть объектами лабораторного изучения и даже эксперимента.

Свои выводы и методы Джемс попытался распространить и на философию, полагая, что таким образом философия может быть превращена в опытную научную дисциплину.

Рассматривая сознание как непрерывный поток непосредственных ощущений и впечатлений (это понимание было навеяно одним из направлений тогдашней психологии, выступавшим против психофизического параллелизма), Джемс резко обрушивается на метафизические субстанциалистские теории. Согласно его «радикальной концепции опыта», вселенная состоит из изначального «нейтрального вещества», которое только в процессе познания и поведения дифференцируется на «физическое» и «психическое», на сознание и предметный мир. Идеи субстанции, сознания, материи, субъекта, объекта объявляются эмпирически непроверяемыми, а следовательно, метафизическими. В ходе критики тог-

⁵ R. B. Perry. American Philosophy in the First Decade of the Twentieth Century. — «Review Internationale de Philosophie», 1939, N 3, p. 438.

⁶ R. B. Perry. American Philosophy in the First Decade of the Twentieth Century, p. 425.

дашних метафизических представлений Джемс формулирует свою философскую доктрину — прагматизм. Прагматический критерий истинности выдвигался им как своего рода сито, способное отделить истинные философские проблемы.

Выдвинутая Джемсом доктрина «радикального эмпиризма» интересна для нас прежде всего как своеобразный способ философского усвоения уроков тогдашней науки. Сформулировав задачу наполнить философию научным содержанием, Джемс считал, что она может быть реализована довольно просто — путем перенесения в философию методов и процедур, эффективно работающих в науке. Однако последние основательно перерабатывались им в соответствии с его идейными и психологическими установками, трансформировались в свете существующих идеалистических традиций и религиозных предрассудков. Вот почему «внедрение» в философию идей, методов и языка науки привело Джемса не к новому научному типу философии, а к реставрации на этой основе идеалистической концепции с ее старыми метафизическими проблемами.

Теории Джемса о «непрерывном потоке сознания», «нейтральном опыте», «воле к вере», «религиозном опыте» получают метафизическое звучание и используются для обоснования старой религиозной субъективно-идеалистической позиции.

Аналогичные (хотя далеко не тождественные) процессы можно увидеть и в философии Чарльза С. Пирса. Пирс отправляется главным образом от логики, математики, естествознания⁷. Находясь под впечатлением опытных, аналитических, феноменалистических методов тогдашнего естествознания, он поставил перед собой задачу объединить логику и научный метод и установить единство философии и науки. Для этого философия должна подчинить свои проблемы опытной проверке и верификации, а наука должна стать рефлексивной, или философской.

Пирс разработал положения, которые стали фундаментальными для всей истории прагматизма: 1) вопрос о достоверности познания должен решаться индук-

тивно; 2) экспериментальная верификация, основанная на вере в постепенное соглашение среди наблюдателей, а также в универсалии, постепенно принимаемые людьми в процессе познания, определяет реальность и истину; 3) наука должна быть освобождена от примеси номинализма, индивидуализма, материализма через реставрацию, посредством математической логики, реализма.

Научно-позитивистские и прагматистские тенденции философии Пирса склоняли его к отрицанию метафизики. И действительно, он подчеркивал, что прагматистская доктрина «поможет показать, что почти каждое положение онтологической метафизики либо бессмысленная тарабарщина — когда одно слово определяется посредством других слов, а те посредством новых слов, никогда не достигая никакого действительного понятия, либо совершенно абсурдно»⁸. Несмотря на десятки лет своего существования, метафизика и сейчас остается тем же, чем она была: «тщедушной и золотушной наукой»⁹.

Однако критика метафизики у Пирса не была все отрицающей. Он считал возможным и нужным сохранить ее «драгоценную суть», создать новую, «научную метафизику». Условием радикальной перестройки метафизики, по Пирсу, является «признание метафизики наукой, основанной на наблюдении, и применение к ней универсальных методов такой науки»¹⁰.

Пирс потерпел решительную неудачу в осуществлении своего замысла. Созданные им система бытия, теория космической эволюции выполнены всецело в духе старой метафизики. Его учение о трех фундаментальных структурных категориях бытия (фанероскопия), признание в качестве движущей и направляющей силы эволюции духовного принципа, склонность к теистическому толкованию фундаментальных проблем философии являются в высшей степени спекулятивными. Метафизические построения Пирса пришли в противоречие с его прагматистской максимой, требующей рассмотрения каждого понятия или суждения в свете их практических или экспериментальных последствий. Стратегический замысел Пирса в отношении метафизики, пи-

⁷ Им был разработан ряд основополагающих идей как общей, так и математической логики, семиотики, логики научного рассуждения.

⁸ Цит. по кн.: Ю. К. Мельвилль. Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968, стр. 436

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, стр. 437.

шет в своем исследовании о Пирсе Ю. К. Мельвиль, состоял в том, чтобы, «объявив чепухой все положения «онтологической метафизики», затем восстановить метафизику в ее правах, но теперь на базе религиозно окрашенного идеализма, утвердив тем самым в основе и центре мира единого бога-вседержителя»¹¹.

Действительно, религиозные предрассудки самого Пирса, религиозные традиции американской философии сыграли немалую роль в разрыве Пирса с научными принципами построения философии. Но имеется еще одно обстоятельство, толкавшее Пирса к метафизике, — невозможность создания научно обоснованной картины мира на базе субъективно-идеалистического эмпиризма. В отличие от современных позитивистов, Пирс не хотел ограничиваться узкими проблемами логики, семиотики, научного метода. Воспитанный в традициях Гегеля, Шеллинга, Эмерсона, он мыслил себе философию как всеобъемлющую науку, в которой находят свое место и логика научного исследования, и онтология, и мораль, и религия. Однако широкие философские обобщения было невозможно осуществить на базе феноменализма, эмпиризма, прагматизма. И Пирс порывает со своими эмпирико-позитивистскими установками во имя традиционных идеалистических принципов.

В русле эмпиризма и антисубстанциализма развивались и два других ведущих направления американской философии первых десятилетий XX в. — неореализм и критический реализм. Правда, лозунг борьбы с метафизикой здесь уже не фигурирует на первом месте. Урок Джемса не прошел бесследно для этих школ. Однако фактически антисубстанциалистская тенденция здесь выражена еще более решительно.

Подвергнув критике умозрительный идеализм (и прежде всего идеализм Р. Ройса) и поставив перед собой задачу перестройки философии на основе выводов и суждений науки, неореалисты вполне отдают себе отчет в важности специфически философской и, в частности, онтологической проблематики. Вслед за пионерами реализма Дж. Муром и Б. Расселом они требуют только, чтобы философская аргументация в пользу метафизики была подвергнута тщательному анализу. Они

мыслят метафизику как построение, воздвигаемое на основе тщательного научного анализа фактов и эмпирических исследований. Даже организацию философской деятельности они планировали перестроить по образу и подобию лабораторной деятельности ученых. Подчеркивая различие между философией и специальными науками, неореалисты полагали, что оно состоит лишь в степени обобщения и подобно различию, существующему, например, между экспериментальной и теоретической физикой¹².

Из наук того времени наибольшее влияние на неореализм оказали математика и психология. Математические исследования по теории констант, теории классов, теории бесконечности во многом определили пути философских поисков этой группы¹³. Особенно велико было влияние на неореализм вообще, и неореалистическую теорию «нейтрального вещества» в частности, математических работ Б. Рассела и А. Уайтхеда. Многие идеи неореализма и критического реализма были навеяны психологией того времени, в особенности такими работами, как «Очерки психологии» Вундта (1912), «Принципы психологии» Титченера (1899), «Психология как наука о поведении» Уотсона (1918). Причем колебания этих психологов между дуализмом, вульгарным материализмом, «нейтральным монизмом», бихевиоризмом сказались в колебаниях и американских реалистов между различными философскими позициями. Можно сказать, что американский «реализм» в философской форме отразил искания и заблуждения психологии того периода.

Главный путь к сближению философии с наукой неореалисты видели в применении методов, показавших свою плодотворность в естественных, математических и психологических науках, и прежде всего методов *анализа, индукции и наблюдения*.

Особенно большое значение неореалисты придавали методу анализа. Многие из них с большим энтузиазмом восприняли идею Рассела, высказанную в его книге «Мистицизм и логика», о том, что сущность фи-

¹² «The New Realism». N. Y., 1912, p. 42.

¹³ По мнению Джорджа Мидя, «реализм представляет собой попытку интерпретировать ее (математику. — Н. Ю.) с точки зрения ее собственной техники» (G. Mead. Movements of Thought in XIX Century. Chicago, 1944, p. 343).

¹¹ Ю. К. Мельвиль. Чарльз Пирс и прагматизм, стр. 439.

лософии заключается в анализе, а не в синтезе, а также его трактовку анализа как имеющего дело с такими свойствами всех предметов, которые не зависят от случайных моментов их бытия, но являются истинными для любого возможного мира, независимо от фактов, которые могут быть раскрыты нашими чувствами¹⁴. Вслед за Расселом они заявляют: «Неореалист не признает конечных непосредственностей, неотносительных и неопределимых сущностей, кроме простых, которыми заканчивается анализ»¹⁵.

Общераспространена была вера в универсальность метода анализа и в то, что с его помощью можно выявить природу любого явления. Причем сам анализ понимался как сведение сложного и относительного конкретного к простому и абстрактному, с тем чтобы в конечном счете элиминировать особенное и сосредоточить внимание на логической форме.

Подобно прагматистам неореалисты занялись отысканием «достоверных начал» философии. Как и прагматистов, этот поиск приводит их к «опыту», а точнее — к познающему и рефлектирующему субъекту. Именно здесь они обнаруживают «твердые основы» и «неразложимые элементы», из которых только и возможно строить надежное здание философии.

Но «опыт» неореалистов не тождествен «опыту» прагматистов. Реалисты предложили новый вариант трактовки опыта, вариант, который впоследствии был подхвачен и развит логическими позитивистами. Они отказываются от характерной для прагматизма сенсуалистической и психологической интерпретации опыта и делают основной акцент на его логических основаниях. «Атомарные элементы» опыта у неореалистов по своей природе не являются ни физическими, ни психическими, а нейтральными «логическими сущностями».

Наиболее радикальную попытку аналитической редукции действительности до «конечных», «логических начал мира» и последующего воссоздания на этих «началах» новой теории бытия предпринял Э. Холт. Разработанная им «новая метафизика» имеет следующее содержание. Вселенная несубстанциальная, ее теперь уже

нельзя рассматривать как духовную или материальную, она состоит из «нейтрального вещества» или из логико-математических «сущностей». Вселенная плюралистична, ибо сущности атомарны, абсолютны, вечны и не связаны никакими отношениями. Логико-математические сущности невозможно ни разложить, ни определить. Единственное, что про них можно сказать, это то, что они «есть», иначе говоря, единственный предикат, приложимый к ним, это предикат бытия¹⁶.

Обращение ряда неореалистов к метафизике можно рассматривать в определенной мере как реакцию на антиметафизический пафос раннего позитивизма. Следует учесть, что, возникнув как реакция на объективный идеализм XIX в., неореализм формировался тогда, когда уже успел себя обнаружить и до известной степени дискредитировать эмпиризм в его махистской и прагматистской форме. Солипсизм, к которому логически шли оба эти течения, заставляет неореалистов более осторожно подходить к определению исходных начал философии. Им кажется неоправданным пренебрежение онтологией и возвеличение эпистемологии.

Неореалисты совершенно справедливо упрекали махистов и прагматистов в том, что последние строят теорию реальности на основе и через призму теории познания. Исследование, подчеркивают они, должно начинаться не с познания, а с мира, с того целого, которое включает в себя познание. Однако в критике субъективизма неореалисты впадают в другую крайность, заявляя, что «метафизика должна быть эмансипирована от эпистемологии». Это положение стало одним из руководящих методологических принципов этой группы. Теория познания, подчеркивал автор первого очерка в «Новом реализме» Марвин, имеет для метафизики не большее значение, чем для других наук. Действительные условия достоверного знания определяются на основе данных логики, физики, психологии, математики. Только индуктивно и эмпирически можно показать действительные границы и возможности познания. И только научные данные являются критерием позитивности и достоверности нашего знания¹⁷.

¹⁶ E. B. Holt. The Concept of Consciousness. London, 1914.

¹⁷ «The New Realism», p. 45—60.

¹⁴ B. Russell. Mysticism and Logic. London, 1932, p. 97—124.

¹⁵ «The New Realism», p. 32.

Неореалисты пошли еще дальше. Они утверждают, что понимание реальности должно быть освобождено не только от эпистемологии, но и от давления истории философии, истории познания, генезиса знания¹⁸.

Таким образом, в самом начале неореалисты предприняли ложный шаг, оторвав онтологию от гносеологии и истории человеческого знания, шаг, который, если бы он был выполнен, во-первых, разрушил бы философское понимание в естественнонаучном и, во-вторых, разрушил бы теорию познания.

Однако с неореализмом этого не произошло. Случилось другое — неореалисты возвратились к тому, чего первоначально пытались избежать, — к определению исходных посылок философии на базе субъективно-идеалистической теории познания. Попытки преодолеть платонизм и дать опытное обоснование логическим сущностям, а в связи с этим решить проблему истины возвращают неореалистов к сенсуализму и психологизму, т. е. к традиционной субъективно-идеалистической позиции¹⁹.

Подведем некоторые итоги. И прагматизм, и неореализм формируются под влиянием революции в естествознании и социально-идеологических трансформаций конца XIX и начала XX в. Под натиском новой эпохи рушились системы, на протяжении почти целого столетия владевшие умами и казавшиеся многим незабываемыми. Все ширящееся восстание против рационализма XIX в. породило разнонаправленные, но единые в своем поиске «новых», «достоверных» начал философии движения. Характерные для науки того времени эмпиризм, феноменализм, аналитичность обусловили и специфические пути исканий «достоверных начал».

И в прагматизме, и в неореализме поиски достоверных начал философии были сопряжены с критикой субстанциализма. Их новаторские изыскания были направлены не столько на то, чтобы разрешить, сколько на то, чтобы устранить традиционные проблемы философии — об отношении материи и сознания, сознания и мозга, субъекта и объекта и т. д. Но «отброшенные» и

¹⁸ «The New Realism», p. 30.

¹⁹ Об этом см. подробнее: Н. С. Юлина. Философия Д. Сантаяны и американский реализм. — «Современный объективный идеализм», М., 1963.

«устраненные», эти вопросы в новом обличии и новом ракурсе снова встают перед философами, заставляя их принимать ту или иную традиционную позицию в философии.

Независимо от конкретных результатов предпринятой прагматистами и неореалистами перестройки философии, выдвинутые ими требования сообразования философии с данными науки, ориентация на научные методы в обосновании философских суждений, пересмотр некоторых веками сложившихся установлений философии, критика устаревших субстанциалистских и метафизических теорий — все это было делом во многом разумным и оправданным. В дальнейшем эта критическая струя была подхвачена, расширена и гипертрофирована неопозитивистами²⁰.

Однако эта критика осуществлялась в русле *сциентизма* — идеологического движения, рожденного революцией в естествознании и связанными с ней социально-идеологическими перестройками. Сциентизм — сложное явление в буржуазной философии. С одной стороны, это протест против традиционных форм философствования, против характерного для спекулятивной философии дедуктивного выведения системы из априорных принципов, неоправданного возвеличения философии и принижения науки, подчинения ее построений религиозно-моральным принципам и т. п. Вместе с тем сциентизм — это фетишизация науки и недооценка специфики философской деятельности. Для философов сциентистской ориентации характерна насильственная подгонка способа деятельности философии к способу деятельности науки. Пассивно-некритически следуя стандартам науки, философский сциентизм одновременно отказы-

²⁰ Прагматизму и неореализму принадлежит главная роль в подготовке почвы для быстрого распространения в США неопозитивистских идей: «Если поискать предвестников неопозитивизма в американской философии первых десятилетий нашего века, — писал Р. Б. Перри, — то мы найдем их в эмпирическом подчеркивании верификации данными ощущения, в прагматистско-инструменталистской концепции интеллекта, в создании новой логики, в реалистических попытках откликнуться на вызов науки и, путем совместной деятельности и систематического определения терминов, поставить на место индивидуального спекулятивного прозрения методологическое соглашение» (R. B. Perry. American Philosophy in the First Decade of the Twentieth Century, p. 440).

ваётся от самостоятельной оценки способностей и характера научного знания. Так называемая научность в сциентистских течениях достигается чаще всего имитаторским способом: путем придания философским рассуждениям внешне научной формы за счет терминологии, научного аппарата, классификации, логической строгости и т. д. Методы, показавшие свою плодотворность в связи с решением тех или иных конкретных проблем, механистически переносятся в философию. Причем они, как правило, оказываются значительно беднее тех, которые в действительности используются в науке: из огромного количества приемов и способов научного исследования предпочтение отдается методам анализа, наблюдения, индукции. К тому же за образец подражания берется не научное знание в целом, а та или иная «модная» дисциплина — психология, математика, логика, физика, биология.

Попытки насильственно заставить работать в философии методы и приемы, оправдавшие себя в естественных науках, неизбежно ведут к вульгаризации и упрощению философии, а нередко и к разочарованию в идеале научной философии. Последнее очень часто сопряжено с отказом от первоначальных программ, с поворотом к субъективизму, иррационализму, к откровенному идеализму. Именно это произошло, например, с Джемсом, Пирсом, с рядом неореалистов. Первоначальный сциентистский пафос сменяется у них морально-религиозным пафосом и возвеличением форм философской деятельности, не связанных с научным знанием вообще.

Неопозитивизм и антиметафизика

Антиметафизическая волна, несколько схлынувшая в 20-е годы, поднимается вновь к середине XX в. Хотя спекулятивно-метафизические философские школы продолжают активно функционировать на философской арене, они явно отодвигаются на второй план²¹. И в ака-

²¹ Даже те философы, которые занимались традиционными спекулятивным построениями, предпочитали не называть свои системы метафизическими. В предисловии к «Царствам Бытия» Джордж Сантаяна специально предупреждал, что его система не является метафизической.

демических кругах, и в кругах широкой научной интеллигенции предпочтение отдается философским доктринам, претендующим на «конкретность», «точность», «научность».

В 1947 г. в книге «Философия XX века» Эверет Холл констатировал, что «не только слово «метафизика», но прежде всего то, что когда-то подразумевалось под ним, в настоящее время приобрело дурную репутацию»^{21а}.

Говоря о причине падения престижа метафизики, Холл прежде всего указывает на неспособность традиционной метафизики ответить на острые идеологические и политические проблемы. «Многие задают себе вопрос, — пишет он, — имеют ли право философы размышлять о метафизике, когда цивилизация находится на перепутье». И склонны полагать, что, поскольку метафизика не имеет непосредственного отношения к жизненным проблемам и противоречиям, занятие ею является делом схоластическим и бесполезным²². Аналогичную точку зрения высказывает Дж. Дюкас, подводя итоги полстолетнему развитию американской философии: проблемы метафизики слишком далеки от действительно актуальных проблем современной жизни; метафизические положения не могут быть знанием, а только личным мнением или временным убеждением²³.

Американские авторы, на наш взгляд, правы, усматривая причины падения интереса к метафизике не столько в эффективности неопозитивистских атак на метафизику, сколько в изменении социального и духовного климата страны. Именно эта атмосфера создала условия для принятия и быстрого распространения на американской почве импортированных из-за рубежа идей неопозитивистов. Однако, говоря о причине самого этого изменения, следует прежде всего указать на научно-техническую революцию, резко обострившую социальные противоречия американского общества. Грандиозные научные открытия и их эффективное промыш-

^{21а} E. W. Hall. *Metaphysics*. — «Twenty Century Philosophy». Ed. by D. Runes. N. Y., 1947, p. 147.

²² См. *Ibid.*, p. 149.

²³ См.: C. J. Ducasse. *The Method of Knowledge in Philosophy*. — «American Philosophers at Work». Ed. by S. Hook. N. Y., 1957, p. 208.

ленное использование породили всеобщий энтузиазм относительно возможностей науки. Широкое распространение получает мнение о необходимости предъявления к гуманитарным областям культуры тех же требований, которые предъявляются к науке.

Изменился и сам характер научного знания. Это проявилось, например, в росте удельного веса высокоабстрактных, формальных и математических методов исследования. Все это сделало чрезвычайно актуальным решение методологических вопросов о способах построения формального знания, принципах соотношения формализованных систем и эмпирических сфер знания и т. д.

Многие теоретико-методологические проблемы науки становятся объектами пристального внимания профессиональных философов. При этом делаются попытки сделать эти проблемы основным объектом философского анализа. Соответственно отрасли философского знания, не поддающиеся формализации и строгому доказательству, зачисляются в разряд «устаревших». Такой оценке в различных вариантах неопозитивистской философии подверглась прежде всего метафизика.

Следует, однако, отметить, что ни одна из предшествующих атак на метафизику не была столь решительной, как атака, предпринятая неопозитивизмом, который в послевоенный период становится влиятельным направлением философии США. При всем своем критическом отношении к метафизике и ранние позитивисты, и прагматисты, и неореалисты в общем оставались в рамках традиционного понимания философии стремясь не столько разрушить, сколько перестроить метафизику на новой основе. Неопозитивизм же, как известно, выступил с требованием «революционной» перестройки философии и коренной ломки ее предмета, методов, функций, поставив под сомнение законность существования всякой метафизики.

В качестве руководящих методологических требований были выдвинуты следующие: ориентация на научный тип мышления, строгость и точность философских рассуждений, доказательность философских высказываний, приложимость к философии научного аппарата и прежде всего математической логики. Конечная цель этой методологической реформы — превращение фило-

софии в науку, способную не только ставить, но и решать проблемы²⁴.

Логический позитивизм в качестве главного методологического сита, отделяющего реальные проблемы от нереальных, научно осмысленные от научно бессмысленных, избрал верификацию. Принцип верификации был сформулирован М. Шликом во «Всеобщей теории познания» (1918), а затем Л. Витгенштейном в «Логико-философском трактате» (1922) и в дальнейшем был развит в работах представителей так называемого Венского кружка. Согласно этому принципу, высказывание является осмысленным в том случае, если возможна его опытная верификация (или возможна логическая вероятность верификации). Только осмысленное высказывание может оказаться истинным или ложным; что касается бессмысленного высказывания (т. е. логически неверифицируемого в опыте), то оно лишено свойств истинности или ложности. Выдвинув этот принцип, логические позитивисты от утверждения, что все осмысленные неаналитические познавательные высказывания являются эмпирическими, переходят к утверждению, что все такие утверждения в принципе эмпирически проверяемы. Иными словами, за неопытным суждением отрицается право содержать осмысленное знание и оно объявляется не имеющим смысла.

Эта верификационная концепция значения в скрытом виде содержала в себе субъективно-идеалистические предпосылки, поскольку она предполагала, что все содержание знания проистекает из опыта и ограничено данными опыта. Она предполагала также, что только конкретные науки, исследующие конкретную область реальности, могут поставлять то, что именуется знани-

²⁴ По мнению сциентистски настроенных философов, источником «вечной проблемности» философии является ее отказ от самоограничения, ее претензии на всеобъемлемость без достаточного уяснения границ ее владений. Например, согласно английскому философу Джессопу, «источником специфической проблемности философских систем (имеются в виду метафизические системы. — Н. Ю) является их неограниченность: они хотят охватить структурно или в общей картине всю без исключения реальность, которую обычно понимают как включающую все возможные формы существования, в том числе и такие, которые лежат за пределами наблюдаемых форм существования... И именно это стремление к полной всеключаемости делает метафизические системы почти хвастливыми, а временами даже агрессивно проблемными» («Logique et Analyse», 1968, vol. II, N 41—42, p. 316).

ем. Всеобщие научные положения, формулирующие законы природы и бытия, зачислялись в разряд бессмысленных. Отсюда, кроме того, следовало, что все общие мировоззренческие проблемы, над которыми философы ломали голову со времен античности, являются псевдопроблемами²⁵.

Логический позитивизм, как известно, не был однородным направлением. Вначале представителей Венского кружка объединяло стремление показать, что все осмысленные выражения могут быть сведены либо к эмпирическим высказываниям, либо к тавтологиям. Впоследствии выделяются два направления, различно толкующих базисные предложения: *феноменологический анализ* в качестве базисных высказываний принимает высказывания, выражающие чувственный опыт; *физикалистский анализ* за базисные высказывания принимает высказывания, выражающие наблюдения физических объектов.

Обе эти крайние разновидности логического позитивизма сходятся в том, что «принимают научное знание в качестве нормы всякого знания, единственно осмысленными предложениями считают эмпирические высказывания и тавтологии и обращаются к искусственным языкам для исправления неточностей и двусмысленностей обидного языка»²⁶.

Общим для феноменализма и физикализма, по крайней мере в ранний период, является негативное отношение к метафизике. Метафизические суждения отвергаются на том основании, что они: а) представляют собой апелляцию к неоощуемой реальности, б) не являются эмпирически достоверными, в) не могут быть выражены на языке науки, г) не подлежат окончатель-

ному разрешению. Согласно Р. Карнапу, например, все метафизические суждения (равно как и суждения ценности) имеют лишь субъективное или эмоциональное значение. Они не имеют объективной значимости, не являются ни истинными, ни ложными, «потому что они ничего не утверждают, не содержат ни знания, ни заблуждения, они лежат совершенно вне поля зрения, теории, вне области споров об истине или ложности. Но, подобно смеху, лирике и музыке, они являются выразительными»²⁷.

Несколько сложнее обстояло дело с оценкой предмета и задач философии. На этот счет высказывались различные точки зрения. Философия либо лишается права на существование, либо превращается в аналитическую деятельность по устранению неправильного использования слов или нарушения логических правил, либо же она рассматривается как средство конструирования идеальных логических моделей осмысленного рассуждения. Но во всех случаях ей отказывается в способности получать новое знание, новую информацию о мире.

Появление логического позитивизма на философской арене было сопряжено с существенным пересмотром всех традиционных философских дисциплин. Если античная, средневековая и новая философии занимались преимущественно проблемами бытия, познания, человека, то неопозитивизм устраняется от онтологических, гносеологических и ценностных проблем и акцентирует свое внимание на проблемах *языка и значения*. При этом «значения» объявляются безотносительными к миру идей и миру вещей. Вынос «значений» за пределы традиционно понимаемых субстанций служит у неопозитивистов обоснованием возможности «третьего» пути, отличного от материализма и идеализма.

Следует подчеркнуть, что интерес к языку был обусловлен внутренним развитием ряда теоретических нефилософских дисциплин. Антропология, психология, социология, поведенческие науки за последнее время обнаружили много нового в функциональной роли языка и поведении человека, в деятельности сознания, в социальной деятельности индивидов и групп и т. д., а по-

²⁵ Справедливо отмечено по этому поводу Т. И. Ойзерманом, что неопозитивисты, которые превратили понятие псевдопроблемы в универсальное оружие борьбы против «метафизической» философии, не смогли дать сколько-нибудь удовлетворительного определения этого понятия. «И это естественно, так как они слишком расширительно истолковали понятие псевдопроблемы, не отличая ложно поставленной, мистифицированной, но в сущности вполне реальной проблемы. Большинство философских проблем, которые неопозитивистам (и не только им) представляются псевдопроблемами, в действительности являются всего лишь ложно поставленными проблемами» (Т. И. Ойзерман. Проблемы историко-философской науки, М., 1969, стр. 203).

²⁶ Т. И. Хилл. Современные теории познания. М., 1965, стр. 364.

²⁷ R. Carnap. Philosophy and Logical Syntax. London, 1935, p. 28—29.

этому проблемы языка все больше и больше выдвигаются на первый план. Анализ языка предпринимается и в других сферах — в исследованиях искусства, литературы, религии и т. д. Серьезный толчок к исследованию роли языка оказала теоретическая физика в связи с возникшей внутри нее потребностью в уточнении ряда кардинальных понятий физической науки. А. Пуанкаре, А. Эйнштейн, П. Бриджмен, Ф. Франк в той или иной мере занимались проблемами языка физической науки.

При этом оказалось, что новые явления и процессы, раскрываемые современной физической наукой и выражаемые символическим языком, не всегда поддаются интерпретации в духе стихийного и наивного реализма. Это обстоятельство толкнуло одних философов к пересмотру всего традиционного миропонимания, других, в частности неопозитивистов, к отказу от обсуждения вопроса о природе бытия. «Когда философия столкнулась с трудностями при создании такой картины мира, которая соответствовала бы новым научным представлениям, — пишет Л. А. Брутян, — неопозитивизм пошел по наиболее легкому пути. Он вообще отказался от обсуждения вопроса об объективной реальности, отвергнув (на словах) как материалистическое, так и идеалистическое решение этого «псевдovoпpоса». После этого единственным объектом философии остался язык или, точнее, языки — знаковые системы, дающие правила для выделения одних предложений из других»²⁸.

Отвергая позитивистскую оценку языка как центральной проблемы философии, следует тем не менее сказать, что сам по себе этот «лингвистический поворот» является шагом вполне закономерным и плодотворным. Не подлежит сомнению, что проблемы языка отнюдь не являются периферийными для современной философии. Язык, безусловно, является важнейшим фактором познавательной деятельности человека и средством формирования его мировоззрения. Культура и социальный опыт, которые наследует человек, предстают пред ним прежде всего в языковом выражении. Язык выражает предмет, с его помощью осуществляется различение пред-

метов, язык делает предмет постигаемым. Являясь необходимым условием реализации логического мышления, язык формирует знание. Особо важную роль выполняет язык в формировании мировоззрения и в поведении человека. Философская рефлексия имеет дело не с миром единичных вещей, но с миром, уже выраженным и зафиксированным в знании, обобщенным, а следовательно, выраженным в языке и рассуждении.

Однако в современной аналитической философии интерес к языку принял односторонний характер. «Лингвистический поворот» здесь сопряжен с фетишизацией роли лингвистического фактора, с превращением языка в основной и конечный объект анализа. Приверженцы лингвистического анализа утверждают, что философ должен ограничиться анализом лингвистических высказываний и способов их употребления. В этом случае мир приобретает только концептуальную структуру, а сама философия сводится к лингвистическому анализу.

При всей ограниченности и односторонности программы неопозитивистов их деятельность сыграла определенную положительную роль в рамках буржуазной философии, способствовал разработке ряда актуальных проблем философии науки, логико-методологических проблем, анализа языка. Они предъявили идеализму целый ряд требований, которые он, естественно, не смог удовлетворить. Оправданной, в частности, была попытка на основе метода «логического анализа» создать единую унифицированную науку, охватывающую как естественнонаучное, так и гуманитарное знание. Она не увенчалась успехом, но, несомненно, способствовала уяснению специфики как науки, так и философии. Одним из важных результатов объединенных усилий философов и представителей конкретных наук было появление ряда новых конкретных дисциплин, которые находятся на грани философии и других наук (математическая логика, семиотика, так называемые бихевиоральные науки и т. д.). Неопозитивистская критика повысила уважение к логике и лингвистической точности философии и поддержала самосознание тех философов, которые шли к действительно научной форме философии. Требования строгости и точности философских рассуждений, верифицируемости философских положений и, самое главное,

²⁸ Л. А. Брутян. Гносеологические проблемы теории знаков. Ереван, 1965, стр. 18.

Ориентации на научный тип мышления серьезно подрывали авторитет откровенно идеалистических и иррационалистических течений.

Но критические идеи, которые помогли подорвать многие предрассудки традиционной философии, скоро сами превратились в догмы. Прошло немного времени и термины «аналитический», «бессмысленный», «неверифицируемый», «эмотивистский» превратились в нестрогие бессодержательные декларации. Принципу верификации неправомерно были приписаны уникальные свойства интеллектуальной панацеи, поиск смысла подменил поиск достоверности, многообразие философских проблем было ограничено сравнительно небольшой группой логико-методологических и лингвистических проблем и т. д. Одним словом, «восстание» сменила принудительная ортодоксия.

Сравнительно быстро выявилось, что аналитический метод, который логические неопозитивисты объявили универсальным научным методом, является достаточно элементарным и имеет ограниченное применение. Методы, фактически используемые наукой, гораздо сложнее и многограннее тех, которые абсолютизируются теми или иными группами философов. Более того, — и это справедливо отмечали критики позитивизма — методы, используемые философами-аналитиками, во многом воспроизводят традиционные спекулятивные методы, применявшиеся идеалистами прошлого — Гегелем, Лейбницем и др.

Такая же участь постигла и принцип верификация. Оказалось, что сведение всех значимых неаналитических высказываний к эмпирическим, а эмпирических к эмпирически проверяемым не может носить всеобщего характера. Даже если брать в качестве эмпирически значимых высказываний только научные высказывания, невозможно найти какую-либо точную формулировку верификационного критерия осмысленности. Характерно, что теоретическая физика, к которой прежде всего апеллировали логические позитивисты, не укладывалась в рамки эмпирической доктрины феноменалистов и далеко не всегда подчинялась верификационному критерию. Логическим позитивистам, в конце концов, не удалось найти ни способа оправдания верификационного критерия, ни доказательства его всеобщности.

Но, пожалуй, самые главные возражения были выдвинуты теми, кто, опираясь на исследования человеческой деятельности, утверждали, что за так называемой феноменалистической «представленностью в опыте» в действительности стоит крайне сложное явление, которое не может быть выражено на феноменалистическом языке «непосредственно данных опыта». Она требует для своего анализа учета психологии, ценностных ориентаций наблюдателя, основывающихся на его индивидуальном опыте экспектации, и множества других факторов, которые оказывают огромное влияние на познавательную процедуру, хотя и не могут быть точно описаны на феноменалистическом языке «непосредственно данного»²⁹.

Уже в начале 50-х годов теория верификации теряет свой престиж наиболее эффективного инструмента проверки осмысленности философских утверждений. Первоначальные «жесткие» варианты принципа верификации сменяются их «ослабленными» интерпретациями. Когда от общих деклараций позитивисты перешли к выполнению своих программ, оказалось, что за логическим и лингвистическим анализом скрываются те же самые метафизические проблемы, на преодоление и элиминацию которых он претендовал: проблема сознания и материи, пространства и времени, природы универсалий, реальности и т. д.³⁰ Иначе говоря, сама деятельность логических позитивистов показала, что все попытки уложить философию в прокрустово ложе элементарных научных методов и поставить под сомнение ее веками формировавшиеся и по сей день актуальные функции (по-

²⁹ Более подробно об этом см.: В. С. Швырев. Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966.

³⁰ Укажем, например, на проблему универсалий. Известно, что она на протяжении трех десятилетий широко дискутируется в позитивизме и в особенности в философии лингвистического анализа (Пирс, Райл, Витгенштейн и др.). Причем с самого начала аналитики отвергли онтологический аспект проблемы универсалий как несущественный, поставив ее как проблему наименования универсалий. Однако, как показывают исследования последних лет, постановка проблемы универсалий в новом (номиналистическом) аспекте вовсе не устраняет старый метафизический (онтологический) вопрос о статусе универсалий (см., например, H. S. McCloskey. Philosophy of Linguistic Analysis and the Problem of Universals. — «Philosophy and Phenomenological Research», 1964, vol. XXIV, N 3.

следнее вообще свойственно сциентизму как идеологическому движению) обречены на неудачу.

История неопозитивистских течений подтверждает ту истину, что философ, если он остается в рамках философии, с неизбежностью обращается к проблемам общемировоззренческого порядка даже тогда, когда он сознательно ограничивает себя узкими «техническими» проблемами философии. В этой связи прав Т. И. Ойзерман, когда пишет, что «философ в отличие от естествоиспытателя не может отказаться от размышления о всеобщем, бесконечном, непреходящем, целом и т. д. Если он даже отказывается от «метафизики» и сознательно ограничивает свое исследование одними, например, гносеологическими проблемами, перед ним в этой области возникает задача теоретического синтеза, формулирования выводов, имеющих всеобщее и необходимое значение, между тем, как такого рода синтез и связанные с ним выводы никогда не могут иметь своей основой всю полноту необходимых для них эмпирических данных»³¹.

Выше мы уже говорили о том, что в рамках буржуазной философии деятельность неопозитивистов имела определенное положительное значение (разработка проблем философии науки, анализ языка, ориентация на научный тип мышления и т. д.). Однако философские учения должны оцениваться не только за вклад в разработку частных специальных проблем, но прежде всего за тот вклад, который внесен ими в решение извечной проблемы «человек и вселенная».

А между тем именно от этих проблем неопозитивизм сознательно самоустранился. И критики неопозитивизма во многом правы, усмотрев в этом определенную социальную позицию, которая может быть охарактеризована как равнодушие к животрепещущим проблемам современного человека, как апология статус-кво.

Весьма показательна в этом отношении неопозитивистская позиция в области этики и теории ценностей. После второй мировой войны работы американских авторов по этике и теории ценностей осуществлялись главным образом в рамках лингвистического анализа. Основное внимание уделялось метаэтике — анализу этиче-

ских терминов, этических суждений, логике этического рассуждения и т. п. Позитивистская претензия на научное решение проблемы этики и ценностей обернулась ненаучностью, ибо лингвистический анализ оказался бесполезным в постановке и решении моральных проблем, актуальных для американского общества³².

Под влиянием внутренних противоречий и все более усиливающейся критики извне происходит серьезная перестройка принципов неопозитивизма, начинается процесс реабилитации традиционных философских проблем.

Застрельщиком этого движения явился У. Куайн, опубликовавший в 1951 г. статью «Две догмы эмпиризма», в которой он подверг позитивизму серьезной критике. Многие известные представители логического позитивизма, такие, как П. Ф. Стросон, Вилфрид Селларс, Густав Бергман, обращаются к «метафизике опыта» (концептуальные предпосылки значащего опыта), коренным онтологическим вопросам (природа реальности), а также к вопросам этики и проблемам человека.

Но, оценивая поворот аналитиков к метафизическим проблемам, едва ли можно утверждать, как это делают некоторые критики позитивизма, что происходит возвращение к традиционной метафизике. Вопросы, которыми занимаются современные аналитики, могут быть традиционными, но разрешаются они в форме, специфической именно для аналитической философии.

Современные приверженцы лингвистического анализа по-прежнему утверждают, что философы должны ограничиться анализом лингвистических высказываний и способов их употребления. Если метафизика возможна, то она возможна только как анализ либо «языка нау-

³² Вот что пишет по этому поводу профессор Кембриджского университета Д. Шон: «В последние 25 лет... время великого смятения и потребности в моральных критериях американской жизни, этика ничего не могла или мало что могла предложить... Метаэтические исследования американских философов стали безотносительными к тому, что за последние 25 лет люди, живущие в Америке, считали для себя животрепещущими проблемами этики или ценностей». Этический вакуум, образовавшийся в результате ухода философов-профессионалов от рассмотрения содержательных проблем этики, частично заполнялся католической моральной философией, частично импортированным экзистенциализмом, но в наибольшей мере работами нефилософов-вроде Д. Рисмена, Дж. Гэлбрейта, Г. Салливана, Эриха Фромма и др. (D. A. Schon. Arthur Marthy on the Theory of Practical Reason. — «Philosophy and Phenomenological Research», 1968, vol. XXVIII, N 3, p. 423—424).

³¹ Т. И. Ойзерман. Проблемы историко-философской науки, стр. 111—112.

ки» (логический позитивизм), либо обычного языка повседневного опыта (философия обыденного языка).

Для иллюстрации наших положений о метафизике обратимся к двум основным течениям современного логического позитивизма — феноменализму и физикализму.

Как мы уже отмечали, в самом логическом позитивизме начинается процесс пересмотра первоначальных программ. Все больше и больше его приверженцев приходят к выводу о ложности антиметафизической направленности этого движения, о том, что устранение от невыверифицируемых проблем есть наихудший вариант их решения. В связи с этим предпринимаются попытки переформулирования принципа верификации, разработки более умеренных форм редукционизма, более «скромных» вариантов эмпиризма, которые давали бы возможность для решения метафизических, этических и других проблем. Логический позитивизм объявляется философией, «открытой» для «здоровых идей» других направлений и «вечных проблем» философии.

У некоторых логических позитивистов процесс трансформации исходных посылок зашел так далеко, что сами они уже не в состоянии указать четкие критерии, отличающие «научные» рассуждения от «ненаучных». Тем самым стираются грани между научным типом философии и «ненаучными» ее формами.

Следует, однако, сказать, что у многих логических позитивистов «открытость» оказалась в значительной мере фиктивной. Привлекаются только те идеи и проблемы, которые не выходят за рамки лингвистического понимания предмета философии. А апелляция к здравому смыслу чаще всего означает стремление дополнить анализ искусственного языка знания анализом обыденного языка.

Примером такого рода подхода к традиционным, в том числе и метафизическим, проблемам философии могут служить взгляды Густава Бергмана. Бывший участник Венского кружка (впоследствии переехавший в США), Бергман, хотя в общем и целом сохраняет верность многим принципам логического позитивизма (о разделении всех осмысленных высказываний на аналитические и эмпирические, об эмпирической проверяемости всех осмысленных фактических высказываний и др.),

однако он больше, чем другие феноменалисты, сознает трудности, возникающие при попытке сформулировать критерий значения в терминах эмпирической проверяемости.

Бергман уже не утверждает, как это делал Карнап, что аналитическая процедура должна носить формальный характер, а сам язык должен быть искусственным. Он занимает компромиссную позицию между теми философами, которые настаивают на искусственном языке научного знания, и теми, которые отстаивают познавательную значимость повседневного языка. Отвергает Бергман и антиметафизические претензии логического позитивизма, считая, что метафизические предположения являются неотъемлемым элементом всякого познания.

В контексте нашей статьи наибольший интерес представляет предпринятое Г. Бергманом обоснование правомерности метафизики в пределах аналитической философии. В книге «Метафизика логического позитивизма» и ряде статей Бергман подверг сомнению правомерность проводимой логическими позитивистами (прежде всего представителями Оксфордской школы) подмены философских исследований исследованиями языковых средств познания — синтаксиса, смысловых значений и т. п. Эти философы, говорит он, так или иначе обращаются к метафизическим проблемам, но делают это чаще всего неосознанно. «То, что делается в Оксфорде, — писал он, — есть не философия, а необычайно усложненная разновидность психологии языка, несмотря на то, что иногда тот или иной ее талантливый приверженец может случайно, как это фактически и бывало, впадать в философию. Но его философией оказывалась как раз та внутренняя скрытая метафизика, которой придерживается обычный человек, специально не задумывающийся о ней. Но для философа это... самое худшее положение»³³. «Неустранимость метафизики», считает Бергман, обязывает профессионального философа провести сознательный анализ скрытых предпосылок всякого опыта.

Бергман отнюдь не намерен реставрировать метафизику в ее традиционных канонах. Он разделяет убеж-

³³ G. Bergmann. The Revolt against Logical Atomism. — «The Philosophical Quarterly», 1958, vol. 8, N 30, p. 9.

дение других логических позитивистов в том, что в своем традиционном выражении метафизические вопросы о сознании и материи, об универсалиях и т. п. действительно являются путанными и в их буквальном выражении бессмысленными. Но, в отличие от многих аналитиков, он утверждает, что эти же самые вопросы, будучи логически очищенными и правильно сформулированными, становятся не только осмысленными, но и разрешимыми. Эта проблема является центральной в его новой книге «Логика и реальность».

Обоснование «значашей» и «достоверной» онтологии Бергман связывает не столько с созданием идеального феноменологического языка и переформулировкой проблем, сколько с переформулировкой принципа верификации, его смягчением и расширением. Например, говоря об эмпирической проверяемости фактически значимых высказываний, он уже не настаивает на нахождении эмпирических связей для всего высказывания. Для этого достаточно обнаружить эмпирические связи входящих в него дескриптивных терминов. Далее, вместо верификационного критерия осмысленности Бергман предлагает указывать границы осмысленности в терминах принципа знакомства³⁴. И, наконец, в качестве верификационного критерия философских конструкций называется «твердая основа здравого смысла»³⁵.

Онтологические претензии кажутся нам бессмысленными, говорит он, когда нам не удается доказать, что одно или несколько слов в них употребляются философски. Для того чтобы их смысл был ясен, мы должны только осмысленно говорить о философских словах, выявить и понять их модели (patterns) и затем посмотреть, как эти модели «сцепляются» с объяснением того, что есть.

Модель использования философского слова может быть выражена в предложении, представляющем собой «предложение, которое никто не может сделать ложным»³⁶. Слово «существует», например, может обнаружить свой философский смысл в модели: «То, что существует, является простым» таким образом, что все,

о чем говорится как о существующем, должно утверждаться также и простым, а все, что не является простым, не может претендовать на существование. Можно брать и другие модели: «то, что существует, является независимым» или «то, что существует, существует в пространстве и времени» и т. д.³⁷

Второй шаг в обосновании достоверной онтологии — уяснение значений, заключенных в моделях. Мы в состоянии сделать это потому, что некоторые из слов в моделях сохраняют свое осмысленное употребление. Философские идеи в онтологии связаны в модели, а модели, в свою очередь, образуют объяснение. Сама онтология будет «объяснением того, что (феноменологически) предстает перед нами»³⁸. Она будет пониманием того, «что в представленном должно быть такое, что мы можем знать, что фактически мы знаем»³⁹.

Таким образом, по Бергману, онтология имеет две стороны — внутреннюю структуру и соотношение с внешними явлениями. Онтология только в том случае является здоровой и доказательной, если соблюдены оба эти условия, т. е. если модели содержательно и логически связаны между собой и если слова в основных моделях соотносятся с явлениями, которые феноменологически представлены в опыте.

Однако даже «здоровая» и «достоверная» онтология, по Бергману, не несет новой информации о мире. Объяснение, даваемое онтологией, пишет он, не является ни новым знанием, ни суммой уже имеющегося знания, это просто «диалектическое очищение»⁴⁰. Она делает более ясным и четким то, что мы уже знаем, рассматривая это знание под иным углом зрения и выделяя в нем черты различных модальностей.

То же самое относится и к философии. Задача философии состоит не в том, чтобы открывать «новые земли», а в том, чтобы сделать то, что мы уже знаем из нефилософских областей, более ясным и точным. Лишь наука в терминах идеального языка формулирует предельно правильные и информативные суждения о мире.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibid., p. 130.

³⁹ Ibid., p. 83.

⁴⁰ Ibid., p. 21.

³⁴ G. Bergmann. *Metaphysics of Logical Positivism*. N. Y., 1954, p. 158.

³⁵ G. Bergmann. *Logic and Reality*. Madison, 1964, p. 49.

³⁶ Ibid., p. 306.

Задача философии же ограничена определением сферы языка и обсуждением его адекватности здравому смыслу и науке.

Из приведенных рассуждений Бергмана по поводу онтологии и философии видно, что он в общем и целом не порывает с основной установкой логического позитивизма, согласно которой философия в принципе не несет новой информации о мире, а ее задача ограничивается разъяснением и толкованием языка.

Не порывает Бергман и с другой характерной для эмпирической философии традицией — поиском «достоверных» и «конечных» отправных начал философии. Философское здание может возводиться только на фундаменте «ясных» и «достоверных» фактов, считает он. В качестве отправного начала философии избирается «феноменалистическая представленность в опыте». «Философия,— пишет Бергман,— это диалектическая структура, поднимающаяся на феноменалистической основе»⁴¹.

Но что такое «представленность в опыте»? Известно, что философы-эмпирики, искавшие отправные начала философии через призму теории познания, приходили к субъективистской трактовке «данных опыта». Бергмана не удовлетворяет такая позиция. Он хочет сказать, что помимо ощущений и представлений существует что-то реальное, чем занимается философия и что она объясняет. С его точки зрения, это «что-то» и есть «твердая основа» или «неизменная суть» здравого смысла⁴². «Твердая основа» здравого смысла, подчеркивает он, является началом и концом всех философских конструкций, и никакая критика претензий здравого смысла не может быть ни осмысленной, ни здоровой.

Однако, как можно видеть, и «феноменалистическая представленность», и «здоровый смысл», к которым прибегает Бергман, фактически являются некритическими и неоправданными допущениями. В качестве «достоверных» и «простых» кирпичиков, на которых возводится все здание философии, Бергман принимает элементы, которые отнюдь не являются «простыми» и «достоверными». Если, например, проанализировать «феноменалистическую представленность», то окажется: прежде чем мы пой-

мем, что нам представлено в опыте, мы должны мыслить о других вещах, которые не представлены нам, уметь дифференцировать известное и неизвестное, реальное и кажущееся, предполагать связь нашего выбора с субъективными интересами и т. д. Короче говоря, «представленность в опыте» окажется социально-историческим феноменом, которому никак нельзя приписать качества абсолютной простоты и достоверности. Вещи не просто представлены нам, но мы принимаем их как социальные явления с социальными оценками, социальными интересами и т. д.

То же самое можно сказать и о здравом смысле⁴³. Ни одна «твердая основа» здравого смысла не является достаточно надежной, чтобы на ней было возможно возводить все здание философии. Давно доказано, что философское знание — особый вид теоретического знания и его нельзя сводить к здравому смыслу. Вопрос о том, что в здравом смысле следует считать здоровым, а что нет, еще требует предварительного научного и философского анализа, и здравый смысл как таковой не может выступать в качестве арбитра реальности и достоверности философских положений.

Пример метафизических построений Бергмана во многом является типичным для современных философов, стремящихся возвратиться к традиционным проблемам, не покидая при этом почвы аналитической философии. Попытки смягчить ригоризм первоначальных принципов логического позитивизма, как правило, сопровождаются стиранием граней между верифицируемыми и неверифицируемыми положениями, некритическим допущением априорных тезисов, а нередко и возвращением к пройденным этапам в развитии философии.

Обратимся теперь к взглядам Вилфреда Селларса, философа, также выступающего за реставрацию метафизики.

⁴³ «Так называемый здравый смысл, содержание которого представляется чем-то непосредственно данным,— пишет в своем исследовании В. А. Лекторский,— в действительности является результатом длительного исторического развития, значительного рационального опосредования, выработанного обществом и отложившегося в формах и категориях языка, в системе обычаев, социальных представлений, в разнообразных формах культуры» (В. А. Лекторский. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965, стр. 60).

⁴¹ G. Bergmann. Logic and Reality, p. 185.

⁴² Ibid., p. 303.

Как и Бергман, Селларс прошел школу логического позитивизма, но примкнул к его физикалистскому крылу (поздний Р. Карнап, Г. Фейгел, Ф. Франк, Г. Рейхенбах, Эрнест Нагель, К. Поппер и др.). Его не удовлетворяет ни традиционный для англо-американской философии эмпиризм, сводящий знание к непосредственным данным чувственного опыта, ни аналитическая традиция, ограничивающая философию анализом языка науки. Он хочет показать, что философия представляет собой гораздо более сложное и социальное по своей сути образование, выполняющее мировоззренческие функции. «Несмотря на настойчивые стремления отстаивать лозунг «философия есть анализ», — пишет он в своей последней работе «Наука, восприятие и реальность», — сегодня мы понимаем, что атомистическая концепция философии есть обман и ловушка. Ибо «анализ» сейчас уже не означает определение терминов, а скорее прояснение логической структуры, в широком смысле рассуждения, — а рассуждения уже не кажутся существующими параллельно друг другу, но скорее напоминают клубок перепутанных нитей, причем их отождествления друг с другом и с вне-лингвистическими фактами нельзя подогнать к какой-либо одной или простой модели... Главная стратегия философской деятельности сейчас вновь направлена к созданию ясной и интегрированной картины человека-во-вселенной или, я бы сказал, рассуждения о-человеке-во-всех-рассуждениях, что всегда было ее традиционной целью»⁴⁴.

В решении проблемы «человек и вселенная», пишет Селларс, в философии XX в. произошел раскол, за которым скрывается «трагический дуализм» двух антагонистических способов мышления, каждый из которых претендует на создание полной картины «человека-во-вселенной». Один способ изображения и мышления — «научный» — опирается на науку и использует ее технику, язык и методы. Другой способ изображения и мышления — «наличный» (*manifest*) — ориентируется на рационалистическую традицию, функционирующую в пределах эмпирической реальности и здравого смысла.

«Наличное изображение» — это те понятийные рамки, в которых человек осознает мир и себя как человека в мире. Иначе говоря, это то самое концептуальное мышление, социальное по своему характеру, пронизанное оценками и предпочтениями, которыми всегда пользовалась прежде всего рационалистическая философия. В пределах «наличного изображения» возможны элементы «научного изображения». Однако в целом «наличное изображение» отличается от «научного» тем, что оно не постулирует «невоспринимаемые сущности и принципы» для объяснения мира повседневных явлений. «Все, что правомочно называется концептуальным мышлением, может происходить только в рамках концептуального мышления, в терминах которого оно характеризуется, поддерживается, оценивается»⁴⁵. Что касается «научного изображения», то оно пользуется «невоспринимаемыми принципами и постулатами» так же, как своим собственным специфическим языком.

Несмотря на кажущуюся их противоположность, говорит Селларс, они вполне совместимы. Например, научный образ стола и образ стола, сложившийся в обыденной жизни, можно привести в единство, ибо по существу здесь стоит проблема «совмещения наличного ощущения с его нейрофизиологическим дубликатом». По мнению Селларса, «в обоих случаях проблема является одной и той же: как примирить конечную гомогенность наличного образа с конечной негомогенностью систем научных объектов»⁴⁶.

Такое понимание совпадения «научного» и «наличного» изображений подрывает значимость «наличного», т. е. традиционного философского, изображения действительности. И не случайно, что, поставив перед собой вопрос, какое из этих изображений является «реально реальным», Селларс отвечает на него вполне однозначно. Исторически и методологически, пишет он, «наличное изображение» является первичным, а то обстоятельство, что им пользовалась вся «вечная философия», говорит о его действительности. Однако в «субстанциальном» или «онтологическом» смысле приоритет принадлежит «научному изображению». Являясь онтологически пер-

⁴⁴ W. F. Sellars. *Science, Perception and Reality*. London — N. Y., 1963, p. 171—172.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 6

⁴⁶ *Ibid.*, p. 36.

вичным, оно одновременно является и мерой «реально реального»⁴⁷.

Известно, что многие мыслители на Западе, в том числе и занимающиеся философией науки, считают теоретические конструкции науки «полезными фикциями» для связи и предсказаний наблюдаемых явлений, а отнюдь не «реалиями». Для Селларса же теоретические постулаты науки и есть конечные конструкции мира. Или, в более осторожной формулировке, по мере развития теоретической науки происходит раскрытие конечных кирпичиков мира. «Говоря как философ, я вполне готов признать, что представления здравого смысла о пространственно-временном мире физических объектов являются нереальными, т. е. что таких объектов не существует. Или — в менее парадоксальной формулировке — в описании и объяснении мира наука является мерой всех вещей: и того, что есть, и того, чего нет»⁴⁸. Селларс идет еще дальше, утверждая возможность построения общей научной картины мира с единой системой отсчета, в которой «научное изображение человека окажется изображением сложной физической системы»⁴⁹.

Таким образом, конфликт «наличного» и «научного» изображений Селларс разрешает в пользу второго. Однако такой сциентизм означал бы отнесение «наличного изображения» к разряду фиктивных, что противоречит первоначальному намерению Селларса показать совместимость научного мышления с идеями «вечной философии». Вот почему он допускает, что научное изображение человека-в-мире для полноты картины требует обогащения другими формами рассуждения, характерными для «наличного изображения». Это «обогащение» Селларс мыслит следующим образом: «конструируя действия, которые мы собираемся совершить, и обстоятельства, при которых мы собираемся это сделать, мы должны прямо относить мир, изображаемый научной теорией, к нашим целям и делать его нашим миром, а не чуждым добавлением к тому миру, в котором мы живем»⁵⁰.

Естественно, возникает вопрос, что же означает это

«отнесение» и как в действительности разрешается спор этих двух способов изображения? Ответа на этот вопрос у Селларса нет. Не отвечает он и на другие вопросы, являющиеся кардинальными для философа, поставившего перед собой задачу осветить проблемы «человек-во-вселенной»; «что такое личность?»; «как можно на языке науки выразить сложный мир личности, в том числе и ее отношение к науке?» и др. Сказанное им сводится к тому, что «концептуальные структуры личностей не являются чем-то, что следует примирить с научным изображением, но скорее чем-то, что должно быть присоединено к нему»⁵¹.

Критики селларовской теории «двух изображений» справедливо отмечали, что она по существу возрождает кантовский дуализм⁵². Подобно Канту Селларс поставил перед собой задачу синтезировать рационалистическое и эмпирическое знание о мире. Как и Кант, он утверждает, что «наличное изображение» (по Канту, «эмпирическая реальность») не является мерой «реально реального». Но в то время как для Канта «реально реальное» есть непознаваемая «вещь в себе», для Селларса «реально реальное» есть мир, раскрываемый «идеально полной» наукой, или, еще точнее, мир, который постепенно раскрывается теоретическим научным исследованием.

Однако отказ Селларса от кантовского агностицизма не ликвидирует кантовский дуализм. Сложности и трудности, встающие при анализе природы научного знания и еще больше при анализе проблемы человека, не позволяют Селларсу провести последовательно сциентистскую точку зрения. Они заставляют его склониться к признанию, что реконструкция категории личности в терминах основных понятий научного изображения «в принципе невозможна и эта невозможность является логической»⁵³.

Таким образом, «трагическая дилемма» современной философии, о которой писал Селларс и которую он хотел преодолеть, осталась неразрешимой.

⁴⁷ W. F. Sellars. Science, Perception and Reality, 40, 96, 125.

⁴⁸ Ibid., p. 173.

⁴⁹ Ibid., p. 25.

⁵⁰ Ibid., p. 40.

⁵¹ Ibid., p. 40.

⁵² R. Bernstein. Sellars Vision of Man-in-Universe.— «The Review of Metaphysics», 1966, vol. XX, N 1—2, p. 142.

⁵³ W. F. Sellars. Science, Perception and Reality, p. 38.

Критики селларовской концепции «научного» и «наличного» изображения правы и в том, что кантовский дуализм проявляется здесь в форме, навеянной философией Витгенштейна. Известно, что Витгенштейн высказал две несовместимые точки зрения, послужившие источниками двух оппозиционных движений внутри лингвистической философии. В «Логико-философском трактате» он высказывается за то, что объектом анализа должен быть искусственный язык науки (логико-математический анализ), в «Философских исследованиях» — обыденный язык повседневного опыта (феноменалистический анализ). Селларс, как мы видели, попытался показать возможность совмещения этих двух концепций, возможность синтеза обычного, т. е. рационалистического, стиля мышления и стиля мышления, характерного для точных наук. Однако Селларс не смог найти общий знаменатель для этих двух типов изображения. Реально связанные в жизни, теоретически они оказались у Селларса необъяснимыми.

Подведем некоторые итоги рассмотрению взглядов Бергмана и Селларса. Несмотря на имеющиеся различия в их взглядах, нельзя не заметить то общее, что их связывает. Оба эти мыслителя попытались выйти за узкие рамки логического позитивизма. Они признают неустранимость и важность многих традиционных проблем философии и настаивают на включении их в сферу рассмотрения философии, ориентирующейся на науку. Хотя идеалом философского рассуждения по-прежнему считается точный язык математического знания, однако наряду с этим реабилитируется и традиционный рационализм (не являющийся математически точным), и здравый смысл (вообще не являющийся теоретическим мышлением).

И тем не менее, несмотря на правильную в своей основе идею о необходимости соединения того рационального, что накоплено в истории философии и обыденном человеческом мышлении, с разработанными аналитическими школами методами точного и логически доказательного рассуждения, оба эти мыслителя потерпели неудачу в попытках решения метафизических проблем. И корни этой неудачи во многом одни и те же: стремление решить мировоззренческие, а следовательно социальные в своей основе, проблемы при помощи

ограниченного аппарата и техники логического позитивизма; сведение функции философии к анализу языка (искусственного или естественного); усмотрение смысла философской деятельности в создании точных, свободных от ценностных установок рамок для знания, приобретаемого через науку и здравый смысл; отрицание за философией способности нести новое знание о мире.

Поставленная Бергманом и Селларсом задача восстановления метафизики, не порывая с принципиальными установками логического позитивизма (и прежде всего с установкой на неинформативность философии), с самого начала содержала в себе внутреннее противоречие. С одной стороны, признается качественное своеобразие метафизических вопросов, их принципиальное отличие от проблем наук, с другой стороны, предполагается, что разрешение их не дает нам нового знания о мире, а только совершенствует нашу понятийную технику.

Заявки Бергмана и Селларса на новое решение метафизических проблем оказались в значительной мере декларативными. Однако отсюда вовсе не следует делать вывод, к которому в настоящее время склоняются многие, особенно теистически настроенные критики аналитической философии, а именно, что сам поворот позитивистов к метафизике был «псевдоповоротом» и «обманом». Например, Р. Рорти в очерке «Метафилософские трудности лингвистической философии» пишет, что новейшие достижения логики, лингвистического анализа, семантики и естественных наук используются аналитиками таким образом, который не дает им права говорить о создании метафизики, если под метафизикой понимать ее традиционное значение. Хотя вопросы могут быть традиционными, однако и способ их решения, и цели, которые при этом ставятся, коренным образом отличаются от традиционных способов и целей⁵⁴.

Еще резче формулирует эту мысль религиозный философ Малколм Даэмонд: «Для традиционно ориентированных философов постпозитивисты мало чем отличаются от позитивистов, и провозглашенный аналитиками поворот к метафизике есть не что иное, как обман. Главное отличие современных позитивистов от позити-

⁵⁴ См.: R. Rorty. *The Linguistic* (Ed.) Turn. Chicago, 1967, p. 49.

вистов прошлого состоит в более осторожном подходе к формулировкам относительно метафизики»⁵⁵. Среди современных философов, добавляет он, «аналитик остается наибольшим врагом традиционной метафизики и теологии»⁵⁶.

Нам представляется, что это утверждение верно только наполовину. Среди современных западных философов аналитики действительно отстоят дальше всего от теологии. Но утверждение, что их изыскания в области метафизики не являются метафизикой вообще или псевдометафизикой, вряд ли имеет серьезные основания. Современный аналитический философ занимается вполне реальными проблемами метафизики в обоих случаях: и в том, когда он бессознательно вырабатывает определенную метафизическую позицию, и в том, когда он сознательно строит метафизику. Все дело в том, что он занимается ими в характерной для эмпирической традиции форме, в форме анализа «конечных данных опыта». Иными словами, он прибегает к тому типу метафизики, контуры которого были очерчены еще Юмом. Разница состоит в том, что философы-эмпирики прошлого строили метафизику на абсолютизированных чувственных моментах опыта, философы-аналитики возводят метафизику на абсолютизированных элементах языка. Но и в том и другом случае они занимаются традиционными, «вечными» проблемами философии — проблемами бытия и реальности, материи и сознания, пространства и времени, личности и ценности и т. д. Общим является и метод подхода к решению метафизических вопросов: бытие рассматривается через призму одного из аспектов познавательного отношения человека к миру. Абсолютизация этого отношения неизбежно сопряжена с тем, что картина бытия оказывается частичной, неполной, искаженной, а сами метафизические изыскания теряют свое качество всеобщности.

⁵⁵ M. L. Diamond. Contemporary Analysis: the Metaphysical Target and the Theological Victim. — «The Journal of Religion», 1967, vol. 47, N 3, p. 222.

⁵⁶ Ibid., p. 222.

При всем том, что неопозитивистские претензии на элиминацию метафизики были встречены весьма скептически представителями традиционных направлений философии, идеи, высказанные аналитиками, и их методы нашли широкий отклик в современной западной и, в особенности, англо-американской философии. Самые различные школы — от натуралистических до религиозных — пересматривают свою проблематику, методы, «технику» с учетом того нового, что было предложено аналитиками. Под влиянием работ логических эмпириков, философов лингвистического анализа, и, в особенности, работ Л. Витгенштейна, ключевой проблемой в дискуссиях о метафизике становится проблема языка.

Главный вопрос, который в США обсуждается представителями самых различных философских направлений, — «реальна ли метафизика, а если реальна, то как она верифицируется?» — приобретает лингвистическую окраску и ставится чаще всего как проблема отношения языка к его предмету. Проблема эта обычно формулируется в виде следующей альтернативы: «Предполагает ли поиск философской истины формулирование суждений о языке, или он означает большее — движение за пределы языка к миру, лежащему за пределами языка, что, в свою очередь, предполагает проверку и реконструирование наших суждений в свете практического опыта?»

Философы традиционного толка склоняются к аристотелевской постановке вопроса, считая, что начиная со *сказанного* о бытии вещей, философ должен идти дальше к тому, *о чем сказано*, т. е. к самому бытию вещей. Различаясь между собой в понимании природы бытия (здесь возможны самые различные позиции — от материалистической до теистической), философы-традиционалисты сходятся между собой, во-первых, в оценке языка как инструмента познавательной деятельности и, во-вторых, в более широком толковании человеческого опыта, отказываясь ограничивать последний рефлексивно-лингвистической деятельностью.

Весьма характерным примером переработки идей лингвистической философии применительно к традици-

онной проблематике могут служить взгляды Джона Г. Рэнделла из Колумбийского университета. Рэнделл — представитель американского натурализма или, еще точнее, его разновидности — «философии процесса». Приверженец аристотелизма, он в свое время попытался объединить аристотелевскую теорию бытия с «философией опыта» Дьюи и с операционализмом. В настоящее время он пытается обогатить аристотелизм идеями лингвистических аналитиков.

Рэнделл выступает против взгляда о несовместимости лингвистического анализа и традиционной метафизической рефлексии. Особенность метафизики по сравнению с конкретным знанием, по его мнению, как раз и состоит в ее «интимной связи» с языком. Метафизика есть рефлексия на мир как он интеллектуально воспринимается, а это значит — на мир, выраженный в знании, сформулированный в языке и рассуждении. Хотя предметы других наук также выражены в языке и рассуждении, однако они воспринимаются в опыте непосредственно, в том числе нерелективным и нелингвистическим способами. «Вселенная опыта и действия» включает в себя и другие формы контакта человека с миром, основанные на инстинкте, непосредственной реакции и т. д. «В противоположность этому, — пишет он, — предмет метафизики выбирается исключительно рассуждением и выступает в виде «вселенной» или «общих черт бытия» или «конечных различий». Как и всякий предмет, он выбирается из определенных ситуаций, из «вселенных опыта и действия». Он извлекается из эмпирических материалов. Но он не выбирается «действием» или «опытом» или какими-либо иными причинами, интересами, импульсами, рожденными в действии. «Вселенная» — Бытие, Существование, Реальность, Природа, каким бы термином вы ни пользовались для того, чтобы объять все существующее, — не «встречается» в действии или опыте. С ней мы сталкиваемся только во «вселенной рассуждения», в рефлективном опыте. «Вселенная» является вселенной только для рассуждения, а в конечном счете она и есть «вселенная рассуждения»⁵⁷.

⁵⁷ J. H. Randall. *Metaphysics and Language*. — «The Review of Metaphysics», 1967, vol. XX, N 4, p. 591.

Подчеркнув «интимную связь» метафизики с языком, Рэнделл тем не менее не сводит предмет метафизики к анализу языка, а реальность — к языковой структуре.

Лингвистическая структура не является необходимой для существования материалов⁵⁸, — подчеркивает он в другом месте. Она не является силой, действующей в каком-либо ином виде операций, кроме языка. Языковая и математическая структуры, так же как и символика, являются только инструментами в познании объективной действительности. В качестве главного методологического принципа при определении метафизики он выдвигает следующий: «первичность предмета, который мы ищем и который мы исследуем, предмета, который лежит за всеми интерпретациями в рефлективном опыте и языке. Традиционно это называлось «субстанция», «субстанциальность». И для нашего языка это имеет фундаментальное значение. Таким образом, предмет, «субстанция» существует и, существуя, контролирует все интерпретации, все высказывания и все, что сформулировано на языке»⁵⁹.

Из приведенного выше рассуждения Рэнделла видно, что он в общем и целом склоняется к аристотелевскому пониманию предмета метафизики⁶⁰, согласно которому познание вещей начинается со сказанного о бытии вещей, но реконструируется в соответствии с тем, как мы в действительности находим их. Признание важности лингвистического фактора в познании принципиально не изменяет его онтологическую и гносеологическую позицию.

Главным аргументом в пользу существования внелингвистической реальности у Рэнделла является наличие нерелективных, основанных на непосредственной

⁵⁸ J. H. Randall. *Substance as Process*. — «The Review of Metaphysics», 1957, vol. X, № 4, p. 525.

⁵⁹ T. H. Randall. *Metaphysics and Language*. — Op. cit.; p. 601.

⁶⁰ Как и у Аристотеля, натурализм у Рэнделла не доведен до материализма. В качестве определяющей характеристики природы субстанции он выдвигает не материальность, а активность. «Субстанция есть процесс», «субстанция есть ее поведение и операции», подчеркивает он. Тем самым материи отводится роль одного из факторов субстанции, причем первичность здесь принадлежит не столько материи, сколько активности. Таким образом, материя у Рэнделла не самодвижущееся и саморазвивающееся бытие, но некий пассивный элемент, на который распространяется активная форма.

деятельности и инстинкте, форм контакта с миром в пределах «вселенной опыта и действия». Вполне традиционно решает Рэнделл и вопрос об истинности метафизических суждений. Метафизика всегда была и останется рефлексией с существенными пробелами. Только взаимная критика философий, философские «кренны», поиск в различных направлениях упущенных черточек в анализе бытия, апелляция к различным формам опыта, формулирование все более точного философского языка и более доказательного мышления дают возможность строить адекватную метафизическую систему. Короче говоря, формирование истинной метафизической картины мира и точного языка метафизики — это никогда не завершаемый процесс, сопутствующий вечному прогрессу культуры и практики человека.

Философия Рэнделла, как, впрочем, и многих других вариантов американского натурализма, является ярким примером того, что между крайностями сциентистского позитивизма и иррационалистического экзистенциализма в современной философии Запада продолжают свое развитие формы философии, сохраняющие преемственность с традиционной рационалистической философией.

Первая половина XX в. была переломной в развитии истории буржуазной философии. Существенные изменения социальной практики, культуры, идеологии оказали огромное воздействие на все здание философии — ее предмет, метод, функции, технические средства и заставили по-новому посмотреть на доставшееся от прошлого философское наследие. Среди всех прочих факторов, оказавших трансформирующее влияние на философию, значительное место принадлежало науке. Научно-техническая революция и связанное с ней переосмысление классических представлений механистического миропонимания не только поставили перед философией новые задачи, но и потребовали от нее самооправдания, предъявления доказательств ее причастности к современной эпохе. Особенно остро встал вопрос о законности существования метафизики — дисциплины, исторически выступавшей соперницей науки в претензии на создание общей картины мира и постижение «сути бытия».

Буржуазная мысль ответила на объективную потребность в трансформации философии, но ответила на нее неадекватно. Проекты «революционных перестроек», которые вынашивались буржуазными философами XX в., опирались не на широкое, разностороннее знание о реальной жизнедеятельности философии как специфической области культуры, а на нормативные соображения по поводу того, чем должна быть философия в XX в. Причем сами эти нормативные соображения представляли собой не что иное, как идеологическую рефлексию на те или иные новые явления в развитии науки, культуры, общества. Это неизбежно вело к фетишизации какой-либо стороны или черточки философского знания, а в конечном счете к искаженному представлению о самой философии.

Особенность философской реакции на науку состояла в том, что она была по своей сути *мировоззренческой* реакцией. Буржуазная мысль реагировала не только на содержательный комплекс науки, но и на ее социально-культурные функции, на выработавшийся в обществе стереотип науки, на ее социальное применение. Причем в контексте реального развития философии позитивное усвоение науки и мировоззренческое отношение к ней не дифференцируются. Они проявляются в определенной философской позиции по отношению к науке.

Буржуазная философия неодинаково реагировала на прогресс научного знания. Если несколько огрубить ситуацию (т. е. не принимать во внимание промежуточные, как правило, эклектические формы), то можно выделить два типа реакции на науку: *критика науки* (Бергсон, Ницше, Фрейд, «философия жизни», персонализм, Сантаяна и т. п.) и *фетишизация науки* (неопозитивизм, неокантианство, неореализм, Э. Гуссерль, Н. Гартман, различные «философии опыта», варианты феноменологических учений, операционализм и т. п.).

Несмотря на кажущуюся противоположность этих двух типов философии, они имеют между собой много общего. Сциентизм и критика науки — это не два несовместимых типа философии, а проявления одного и того же процесса, происходящего в буржуазной философии под влиянием научно-технического прогресса и социально-идеологических перестроек — процесса поиска но-

вых «достоверных оснований» философии. Разница состоит в том, что критики науки усматривают «достоверные начала» философии в различного рода не поддающихся научному описанию «экзистенциях», а сциентистски настроенные философы — в фиксируемых наукой «элементах опыта».

Общим для этих двух типов философии является критика традиционализма и метафизики. Критика старой умозрительной и системосозидающей философии связана здесь с отказом от субстанциализма, с отрицанием возможностей философии к созданию общей картины бытия, с одной стороны, и с ограничением функции философии описанием опыта индивида — с другой.

В наибольшей мере иллюзии антиметафизической философии свойственны сциентистскому типу философии и прежде всего неопозитивизму. Критика метафизики здесь перерастает в самоликвидацию философии.

Восстание против метафизики имело свой содержательный, позитивный аспект. В процессе критического отрицания метафизики была проделана определенная конструктивная работа: отброшены умозрительные, спекулятивные системы, поставлены новые проблемы и переформулированы старые, тщательному анализу подверглись методология, логика, язык философии. На стыке философии и конкретных дисциплин были открыты новые области научного исследования, что еще раз подтвердило актуальность «указующей» функции философии.

Однако осуществление этих достижений в рамках сциентизма, т. е. определенной идеологии, фетишизирующей науку, обусловило искаженное, превратное представление о природе философского знания. Философия была лишена ее специфики, ее мировоззренческих функций и превращена в логико-методологическую служанку науки, ограничивающую свои задачи расчищением пути для прогресса научного знания.

Ограниченность, догматизм сциентистского подхода к философии состоит не просто в искусственном копировании проблем и языка науки или отождествлении философского творчества с элементарными формами научного исследования. Основной порок сциентизма заключается в том, что сама философия вырывается из того реального целого, в котором она существует, из со-

циально-исторического и культурно-идеологического контекста, в котором она обладает смыслом и значимостью, в котором обрисовывается ее предмет и проявляются ее функции.

Неизбежным следствием такой догматической односторонности является антиисторизм и антигуманизм. Превращение философии в специальную отрасль знания при одновременном отсечении от нее мировоззренческой и социально-этической проблематики означает подавление ее жизненных социальных функций, а в конечном счете — невыполнение ею той роли, которая определена ей в системе духовной культуры.

Н. Ф. Наумова

Буржуазная социология и философия

Для человека нашего насыщенного драматическими событиями времени потребность понять социальный мир, историю человечества становится все более острой и жизненно значимой. Осознавая это, он стремится прибегнуть к помощи не мифа или религии, а компетентного социального знания. Перед человеком западной культуры это знание предстает в двух, внешне несовместимых формах: философского и социологического видения социального мира.

Философия очень стара, может быть даже вечна. В этом ее преимущество, но также и недостаток, особенно для нашего времени, столь тяготеющего ко всему новому, лишь вчера изобретенному. Социология — молодая и модная наука. Поэтому у нее больше возможностей быть «выбранной», и эти возможности до сих пор достаточно часто реализовались.

В последние годы эта простая, дихотомическая картина стала усложняться. Прежде всего потому, что внутри буржуазной социологии нарастает ощущение кризиса, связанного с растущим осознанием ограниченности социологии как типа социального знания. Осознание своих границ — естественный удел каждой науки. Однако когда этот процесс проходит на фоне исторически сложившихся претензий на универсальность со стороны самой науки и больших ожиданий со стороны ее поклонников и клиентов — тогда он неизбежно приобретает напряженный и болезненный характер.

Та серьезная критика «академической» социологии

(прежде всего — функционализма), основу которой заложили Р. Миллс и П. Сорокин, с новой силой развивается в наши дни¹. Она ведется в трех основных направлениях — научном, идеологически-политическом и социально-инженерном. Претензии, которые предъявляются западной социологии со стороны ее собственных представителей, достаточно разнообразны. Разнообразны до взаимоисключаемости. Речь идет об осуждении натуралистических предрассудков и о недостаточной научной строгости; о некритичности в отношении к ходячей идеологии и о том, что социология не стала «политическим оружием»; о необходимости избавиться социологию от гуманистической нейтральности, сделав проблему человека ее основным предметом, и о необходимости очистить ее от антропологических и психологических включений; о ее небольшой прикладной, практической значимости и о ее излишне утилитаристской направленности, выдвигающей вопрос о моральной ответственности социолога. И за всеми этими упреками (или в основе их) четко просматриваются немногочисленные, но весьма фундаментальные философские проблемы социальной науки — специфика социального знания, его предмета и способов объяснения, соотношение его различных типов. Так снова, только в новых одеждах, заявляет о себе старая, стоявшая у истоков социологии, проблема соотношения философии и социологии. Не обратившись к ней, невозможно понять некоторые основные тенденции современной западной социологии и ее критики.

Проблему эту можно рассматривать по-разному. Однако способ анализа должен определяться в первую очередь тем фундаментальным фактом, что речь идет об исторически конкретных видах социального знания — буржуазной философии и социологии. Отношение этих типов знания в их исторической и социальной конкретности зависит не только и не столько от их внутренних, чисто логических или гносеологических характеристик, сколько от тех исторически сложившихся, социально и идеологически детерминированных тенденций и особенностей, которые характерны для буржуазной соци-

¹ См., например: A. W. Gouldner. The Coming Crisis of Western Sociology. N. Y. 1970.

альной науки в целом и для ее отдельных направлений в частности.

Отношение западной социологии к философии самый непосредственным образом обусловлено такими особенностями буржуазной социальной мысли, как спекулятивность философско-исторического мышления, сильная позитивистская струя в самой социологии, проявившаяся, в частности, в ее эмпиризме, идеалистическая субъективистская интерпретация принципа понимания, социально-инженерные и идеологические функции социального знания.

С другой стороны, отношение западной философии (прежде всего экзистенциализма и феноменологии) к социологии диктуется субъективистской и идеалистической направленностью философии, особенно сильно проявляющейся в смежных с социологией областях (в проблемах соотношения личности и общества), ее антинатуралистическим пафосом.

Однако, в конечном счете, решение и даже состояние проблемы, которую мы рассматриваем, определяется отнюдь не позицией буржуазной социологии по отношению к философии или наоборот. Оно вытекает из более глубоких мировоззренческих особенностей буржуазного социального знания вообще — его расчлененности, разорванности, неспособности дать единую, цельную, непротиворечивую картину социального мира, следствием чего является неизбежное возникновение различных научных «языков», несовместимых, противоположных «видений» социального мира. Именно здесь, на наш взгляд, следует искать отправной пункт для анализа проблемы отношения философии и социологии в западной социальной мысли.

Естественнее всего было бы подойти к этой проблеме исторически. В этом случае можно было бы увидеть, как вначале социология строилась в качестве прямой проекции определенных философских воззрений на анализ социальной жизни (О. Конт, Г. Спенсер, в определенной мере Э. Дюркгейм и М. Вебер). Как затем «естественнонаучная», натуралистическая ориентация социологии, стремление сделать ее опытной, эмпирической наукой уводит далеко от философии, на другой полюс социального познания. Каким образом возникают анти-социологические философские интерпретации социально-

го знания (М. Хайдеггер, К. Ясперс, ранний Э. Гуссерль) и антифилософские социологические направления («естественнонаучная» школа в американской социологии, например). И как в последние годы обнаруживается обратное движение, которое ясно и недвусмысленно выражается в философии, а в социологии проявляется во все возрастающем интересе если не к философии как таковой, то к определенным философским проблемам и подходам. Однако такое рассмотрение — тема специальной книги, а не одной статьи². Можно избрать и другой подход — попытаться построить некоторые «идеальные», «чистые» типы буржуазной социологии и философии как двух различных видов социального знания, отвлекаясь от направлений и различий внутри них, и сравнить их типологические характеристики. Однако такого рода попытки наталкиваются на большие трудности и во всяком случае вызывают возражения типа «здесь все обстоит гораздо сложнее».

И действительно, какое бы свойство мы ни приписали западной социологии в качестве признака, отличающего ее от философии, нам наверняка укажут на существующую внутри социологии противоположную тенденцию. Единственная характеристика, которая может здесь выстоять, — это определение социологии как эмпирической науки в отличие от философии, которая, кажется, таковой не является. Но уже ближайшие следствия этого определения — верифицируемость социологических высказываний, оперирование только наблюдаемыми фактами и т. д. — оказываются сомнительными, неприменимыми ко многим социологическим исследованиям и подходам. Когда же дело доходит до более отдаленных и глубоких характеристик, таких, как способ интерпретации или способ видения социальной реальности, связь с этим базисным определением просматривается с большим трудом. И подчас различия между социологическими доктринами могут оказаться более значительными, чем между социологическим и философским подходами. Поэтому такой способ анализа проблемы нельзя признать наилучшим. В определенном смысле, однако, он, несомненно, полезен, поскольку убедит-

² Начало этой работы положила книга И. С. Кона «Позитивизм в социологии», Л., 1964.

тельно демонстрирует, во-первых, философскую неоднородность западной социологии и, во-вторых, ее амбивалентную внутреннюю связь с философским способом мышления. Это наводит на мысль о недостаточности или даже неправильности попыток сведения отношения философии и социологии к отношению философского знания и знания естественнонаучного типа (как это делает, например, М. Вебер). Во всяком случае, такое сведение преждевременно, ибо буржуазная социология — мы попытаемся это показать — еще не сделала своего окончательного выбора. В шкале, на одном конце которой метафизика, а на другом — физика, социология еще не поставила крестик рядом с баллом, измеряющим ее специфическую «установку».

Можно констатировать, что буржуазная социология вообще не в состоянии сделать такой выбор. И это объясняется отнюдь не «нерешительностью» ее представителей, их неспособностью к позитивному мышлению или к «принятию решений». Как убедительно показывают марксистские исследования буржуазной социологии³, конечным источником внутренних, методологических и теоретических трудностей последней оказываются социальные, в первую очередь классовые факторы.

Эти трудности проистекают, в частности, из противоречивых, противоположных требований, предъявляемых буржуазным обществом к социологии. С одной стороны общество в определенной степени заинтересовано в точном, адекватном знании социальных процессов — чтобы управлять ими или хотя бы предвидеть и нейтрализовать наиболее разрушительные их последствия. И если бы такого рода знание могло использоваться только в определенных, строго контролируемых заказчиками социально-инженерных целях, оставаясь достоянием узкого круга избранных, лояльных к «системе» и хранящих свои социологические тайны, то облик буржуазной социологии, возможно, был бы несколько иным.

Однако, в силу ряда причин, «закрытая» социологическая наука невозможна. Вольно или невольно она передает гласности установленные ею научные факты, тем самым неизбежно формируя у людей «социологическое мышление», во многом расходящееся с официальной идеологией. Совершенно очевидно, что буржуазное общество не может рисковать своей идеологией, даже во имя некоторых (подчас весьма умеренных) социально-инженерных выгод. Поэтому оно оказывает постоянное давление на социологию, стремясь подчинить ее идеологическим целям.

Перечисленные выше сложности заставляют нас ограничить предмет статьи сравнением лишь некоторых характерных для буржуазной социальной науки философских и социологических подходов к анализу общества. Такое сравнение может осуществляться, видимо, на двух уровнях, или двумя способами. Первый подразумевает сравнение философского и социологического подходов как самостоятельных, существующих в рамках различных типов знания, как сравнения двух дисциплин — философии (в виде какого-то ее определенного направления или совокупности направлений, объединенной общим принципом) и социологии (рассматриваемой аналогичным образом). Второй способ переносит эту проблему внутрь социологии, где она приобретает характер философской интерпретации некоторых фундаментальных проблем социологии, т. е. облик философских вопросов социологии. Важно отметить, что те содер­жательные проблемы, которые должны рассматриваться на этих двух уровнях, во многом совпадают. Это облегчает нашу задачу, поскольку позволяет выделить несколько аспектов, наиболее важных и имеющих значение при любом подходе к теме, и рассматривать их одновременно на двух уровнях.

Таковыми проблемами мы считаем следующие: видение (образ, модель) человека и общества, их взаимоотношения; способы их описания и объяснения; феномен или постулат дополнительности (или несовместимости) различных подходов.

Следует оговориться, что мы используем материал преимущественно теоретической социологии. Эта оговорка необходима, видимо, потому, что претензии западной социологии на эмпирическую обоснованность и

³ Мы имеем в виду работы И. С. Кона («Позитивизм в социологии» и др.), Г. В. Осипова («Современная буржуазная социология», М., 1964), Г. М. Андреевой («Современная буржуазная эмпирическая социология», М., 1965), Ю. А. Замошкина («Кризис буржуазного индивидуализма и личность», М., 1967, и др.), Н. В. Новикова («Критика современной буржуазной «науки о социальном поведении», М., 1966).

ее реальный эмпиризм привели к тому, что она ассоциируется прежде всего с эмпирическими исследованиями, с эмпирическими формами. Однако, как во всякой развитой научной дисциплине, в социологии существуют два уровня — теоретический и эмпирический. И тема нашей работы требует обращения прежде всего к первому, теоретическому уровню, на котором находят свое выражение не только философские и теоретические вопросы, но и те, которые возникают в эмпирической области.

Приступая к первой проблеме, мы прежде всего обращаемся к свидетельствам экзистенциалистов и феноменологов, поскольку именно эти две школы представляют сегодня наиболее популярные на Западе концепции философского антропологизма. Эти свидетельства позволяют нам зафиксировать основные расхождения в экзистенциалистском и социологическом видениях человека.

Четверть века назад Микель Дюфрен весьма выразительно определил это различие. Объясняя пренебрежительное отношение классического экзистенциализма к социологии, он писал: «Дело в том, что социология пытается трактовать как объективное то, что ей (экзистенциальной философии. — Н. Н.) кажется бесповоротно связанным с субъективностью. Влюбленный будет протестовать против психоаналитического толкования своей любви. Так же, как человек, создающий семью, вступающий в партию, осознающий в какой-то решительный момент свою принадлежность к расе, народу или поколению, с трудом переносит объективное объяснение своего поступка; ему кажется, что это объяснение умаляет поступок: то, что кажется ему смыслом жизни, выражением его свободы, — все это лишается всякого очарования, разбивается, сводится к абстрактной схеме. Экзистенциальная философия предельно сильно выражает этот протест свободы; она отстаивает неотъемлемые права субъективности»⁴.

Социология, действительно, стремится исследовать человека объективно, как «вещь», как внешний и чуждый по отношению к исследователю предмет, как объект. Мы можем, пожалуй, утверждать это, несмотря на

⁴ М. Dufrenne. *Existentialisme et sociologie*. — «Cahiers Internationaux de sociologie», 1946, vol. 1, p. 161.

то, что реально существующие в ней методы и ориентации весьма различны.

Бихевиористский или необихевиористский подход (выражающий «естественнонаучную», точнее — натуралистическую ориентацию в науках о человеке), максимально удаленный от экзистенциалистских принципов, построен на следующих постулатах и требованиях к анализу человеческого поведения⁵. Поведение человека принципиально не отличается от других природных процессов, и поэтому должно изучаться в рамках точной, естественной науки и соответствующими методами. Факты, данные о явлениях или процессах, на которых основывается исследователь, должны быть не результатом некоторого «вывода», а непосредственно наблюдаемыми, имеющими характер непосредственной информации, поддающимися измерению. Из этого следует, что человеческие поступки («зависимые переменные») должны объясняться через «независимые переменные», через нечто внешнее — внешнее действие, окружение, ситуацию (физическую, социальную, социокультурную — все равно), поскольку именно внешнее легче поддается непосредственному наблюдению и измерению⁶. Основные понятия, употребляющиеся здесь, — организм, поведение, среда, вознаграждение, подкрепление, обучение. Все «внутреннее», «субъективное» — стремления, цели, потребности, любые психические состояния или социальные установки, ценности, ориентации, мотивы — должно быть исключено из сферы научного анализа. По крайней мере до тех пор, пока мы не научимся его непосредственно наблюдать и измерять, что вполне может оказаться невозможным, поскольку проблематично само существование этого самостоятельного внутреннего, несводимого к функции внешнего. Всякие попытки объяснить внешнее поведение человека через его внутреннее состояние (человек «ест, потому что испытывает потребность в еде», «творит, потому что стремится к самоактуализации», «гонится за заработком, потому что ценностно ориентирован на деньги», и т. д.) считаются в рамках такого

⁵ См.: G. A. Lundberg. *Foundations of Sociology*. N. Y., 1939; B. F. Skinner. *Science and Human Behaviour*. N. Y., 1953.

⁶ Если некоторый внешний фактор (например, «социальная сила» или «влияние культуры») не поддается такому наблюдению и измерению, он не может рассматриваться в качестве «независимой переменной».

подхода тавтологией, мнимым, ненаучным объяснением.

Такой способ изучения человека и его поведения правомерен в рамках специфических исследований, например, физиологических механизмов поведения, отдельных психических актов. Однако он оказывается, как показал опыт западной социологии и психологии, бессодержательным там, где речь идет о социальном поведении человека, о социальных механизмах детерминации. Не учитывая внутренних механизмов человеческих действий, социолог и психолог не могут дать им объяснение. Тот факт, что структуры этих внутренних механизмов, структура установок, ценностных и мотивационных ориентаций в конечном счете детерминированы внешним, социальным, не меняет существа дела. Поскольку эта детерминация осуществляется не только наличной, данной ситуацией, которая является предметом анализа, а также и предшествующим, весьма сложным социальным опытом индивида (не поддающимся непосредственному измерению), то необходимо рассматривать результат этой детерминации (установки, ценности, интересы и т. д. индивида) как реальную, самостоятельную силу, определяющую поведение индивида, по крайней мере, не меньше, чем внешняя социальная ситуация.

Подвергая критике механистическую бихевиористскую методологию в социологии и психологии, формулируя марксистский подход к этой проблеме, С. Л. Рубинштейн в свое время писал: «В отличие от механистического детерминизма, с точки зрения которого внешние причины непосредственно определяют эффект своего воздействия, независимо от собственных свойств тела или явления, на которые это воздействие оказывается, согласно диалектико-материалистическому детерминизму, всякое действие есть взаимодействие, внешние причины действуют через посредство внутренних условий»⁷.

Неэффективность механистически-упрощенных моделей человека в социологии была обнаружена и западными исследователями. Поэтому параллельно и в противовес бихевиористско-натуралистической методологии интенсивно развивался другой подход — выдвигающий на первое место метод понимания или интерпретирующего объяснения. Этот метод основан на убе-

дении (идущем от неокантианства и В. Дильтея и четко сформулированном для социологии М. Вебером⁸), что объект социологии — социальное действие — принципиально отличен от объекта естественной науки и требует поэтому своего, специфического метода анализа и объяснения — «понимания». В современной социологии наиболее полно этот подход осуществляется в волюнтаристической «теории действия», прежде всего — у Т. Парсонса.

Основная категория (и соответственно — феномен), которой оперирует здесь исследователь, — это не поведенческий акт сам по себе, как его фиксирует наблюдатель, а смысл, значение, которое этот акт имеет для человека в данном социальном и культурном контексте, в данной, объективно существующей нормативной системе. Поступки человека, «социальное действие» объясняются не через внешнее, а через некоторые внутренние его состояния, точнее — через отношение этого внутреннего (потребностей, ориентаций, социальной мотивации) к внешнему — социальной ситуации. Отмечая важность анализа в терминах «значений», Т. Парсонс пишет: «Это предполагает, что существенным элементом теории должны быть постулируемые в качестве аналитических единицы «знающие» и «чувствующие»... «действующие лица», для которых объекты их ситуации имеют значение. Это и есть знаменитая «субъективная» точка зрения (Verstehen) Вебера, которая... составляет существенный момент нашей схемы»⁹.

Центральным элементом этой концепции является «деятель», действующее лицо, социальные действия которого, с одной стороны, ориентированы на ситуацию и осуществляются в соответствии с институционализированными в социальной системе и интернализированными в его личности нормами и ценностями, а с другой — предполагают известную свободу выбора.

Кажется очевидным, что этот второй социологический подход близок к философскому экзистенциалистскому и особенно феноменологическому подходу, кото-

⁸ М. Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehen den Soziologie.* Köln — Berlin, 1964.

⁹ «The Social Theories of Talcott Parsons: A Critical Examination». Ed. by M. Black. Englewood Cliffs. Prentice — Hall, 1961. p. 25.

⁷ С. Л. Рубинштейн. *Принципы и пути развития психологии.* М., 1959, стр. 12.

рый ставит своей задачей «понять способ, которым социальная жизнь переживается лицом, действующим на социальной сцене»¹⁰, т. е. понять социальное действие изнутри, через некоторые внутренние состояния человека, его совершающего. Именно это сходство служит иногда основанием для того, чтобы отнести и феноменологические, экзистенциалистские теории и существующую в западной социологии концепцию «понимания» к одному методологическому типу — «субъективному». Такую классификацию последовательно проводит, например, Морис Натансон в предисловии к хрестоматии «Философия социальных наук».

Однако, если говорить о реальном осуществлении принципа «понимания» в западной социологии, то нельзя не заметить его принципиального отличия от феноменологического или экзистенциалистского «понимания». Такие характеристики последнего, как утверждение принципиальной неотделимости субъекта и объекта познания, обращение к «тотальности человеческого опыта», к рефлексии, к «до-» или «прото-» эмпирическому опыту, интерпретация «значения» как индивидуального¹¹, — отсутствуют в теории «социального действия» или изживаются ею. В теории «социального действия», методологически основанной на «понимании», существует весьма сильная тенденция к «объективному» исследованию этого действия, исключающему психологическую, интроспективную и т. п. его интерпретацию, что в определенной степени сближает ее с необихевиористским подходом.

Концепция Парсонса, которая представляет собой структурно-функциональную интерпретацию «социального действия» (систем социального действия), предполагает рассмотрение некоторых характеристик действия в двух измерениях, «субъективном» и «объективном» — как элемента ориентации, социальной мотивации действующего лица и как элемента внешней социальной среды, ситуации.

Непосредственное отношение к этой проблеме имеет предложенный Парсонсом способ описания и интерпре-

тации систем социального действия с помощью стандартных переменных. Эти переменные отражают характер взаимодействия действующего лица и ситуации, причем это взаимодействие может рассматриваться на трех уровнях.

На первом, структурном уровне стандартные переменные выступают как структурные условия социального действия. Они дают возможность понять социальное действие, т. е. описать его как систему ориентации, выбора, осуществляемого деятелем. Схема Парсонса предлагает исследователю исчерпывающую, по его мнению, систему альтернатив действия (аффективность — нейтральность, специфичность — диффузность, исполнение — качество, универсализм — партикуляризм) и типов ориентации («обязательства», «установка на общение», «консуматорные потребности» и «инструментальные способности»). Система действия интерпретируется здесь, следовательно, через элементы, компоненты ориентации, социальной мотивации действующего лица.

На втором уровне анализа эти же стандартные переменные должны позволить исследователю описать процесс социального действия, который включает не только процесс внутренней ориентации индивидов, но и процесс оценки деятелем объектов социальной ситуации. Компоненты, типы такой оценки — «уважение», «идентификация», «катексис» и «полезность». Здесь элементы ориентации индивида выступают одновременно и как элементы объективной ситуации. Однако их объективное значение в этой ситуации остается скрытым под оценками действующего лица.

И, наконец, на третьем уровне исследователь может с помощью тех же стандартных переменных описать характер взаимодействия системы со средой, с окружением (или связь подсистем в более широкой системе). Для этого он должен установить функциональное значение компонентов системы действия, т. е. тип их отношения к функциональным потребностям систем: «поддержание образцов», «интеграция», «выбор (достижение) целей» и «адаптация (выбор средств)». Здесь система действия описывается с помощью структурных и функциональных характеристик (компонентов), значение которых определяется по отношению не к действующему лицу, а к системе в целом.

¹⁰ M. Natanson. Foreword. — «Philosophy of the Social Sciences. A Reader». Ed. by M. Natanson. N. Y., 1963, p. IX.

¹¹ «Philosophy of the Social Sciences», p. 6, 15, 20.

В этой концепции налицо стремление объективизировать внутренние характеристики социального действия, объяснить его не просто через систему индивидуальных неповторимых мотивов или ориентаций (как при чисто «субъективном» подходе), а через объективную социокультурную систему, систему ценностей и норм. Это проявляется и в попытках (о которых мы говорим ниже) описывать сами социальные системы через совокупность социальных действий индивидов, и в обращении к разного рода измерениям (шкалированию, например) в эмпирических исследованиях социальных действий.

Однако и здесь «субъективная» тенденция в методологии социологического «понимания», о которой мы говорили выше и которая резко отличает ее от натуралистически-бихевиористского подхода, дает о себе знать достаточно сильно и четко. Описанная нами схема Парсонса сформулирована все-таки на языке категорий, характеризующих внутреннее состояние субъекта социального действия, а не его наблюдаемое поведение. Поэтому в эмпирических исследованиях, построенных на методологических предпосылках «теории действия», оказывается весьма сложным (по сути дела невозможным) измерить и описать, скажем, культурную систему как нечто самостоятельное, не сводимое к сумме эмпирически замеренных ценностных ориентаций и интериоризированных норм индивида. Эта невозможность приводит к тому, что, как признают сторонники теории «социального действия» (например, сам Т. Парсонс) и постоянно подчеркивают их противники (например, Дж. Хоманс), сплошь и рядом, особенно на уровне эмпирических обобщений, исследования в терминах «социального действия» сводятся к чисто психологическому анализу. А это значит, что эмпирическая верификация основных положений «понимающей» социологии оказывается некорректной, оставляя тем самым открытым вопрос о теоретической или эвристической ценности самой концептуальной схемы, предлагаемой теорией «социального действия».

Таким образом, социологическое «понимание» — это очень неоднородное, противоречивое методологическое образование. Оно выступает как «субъективное» по отношению к натуралистическому, необихевиористскому

подходу и в то же время как «объективное» по отношению к философскому «пониманию».

Эта внутренняя противоречивость «понимающей» социологии predetermined прежде всего невозможностью в рамках буржуазной социальной науки решить фундаментальный вопрос этой науки — о методе, адекватном ее специфическому предмету — социальному действию, о характере тех категорий, с помощью которых можно было бы описать социальную реальность как органическое единство объективного и субъективного, как объективный результат сознательных, субъективно ориентированных действий людей. Понятия, предлагаемые для этой цели в буржуазной социологии, — ориентации, ценности, нормы — описывают, конечно, не просто (не только) психологическую реальность (как иногда утверждают слишком поспешные критики), они содержат в себе и элементы, относящиеся к безличной системе культуры. Однако содержание этих понятий постоянно и изначально соотносится с внутренним, субъективным миром индивида и без такого соотнесения вообще теряет смысл. Поэтому мы можем без натяжки утверждать, что союз объективного и субъективного здесь строится не на основах «равноправия и взаимного уважения», а на скрытом или явном господстве субъективного, которое и дает нам основание говорить о субъективизме и идеализме буржуазной социологии.

Безусловно, проблема, о которой идет речь, — одна из сложнейших в социальной науке. Эта сложность представляет собой гносеологическую основу, из которой вырастает существующее в буржуазной социологии представление о принципиальной неразрешимости этой проблемы. Однако согласиться с этим представлением — значит сделать шаг назад, отказаться от того, что уже завоевано социальной мыслью. Марксистская социология, строя свою концепцию объяснения социального действия, помещает в центр категорию «интереса» (прежде всего классового интереса), которая принципиально отличается от понятий, используемых для этой цели в буржуазной социологии. Отражая сознательную, целеполагающую (в этом смысле — «субъективную»), связанную с потребностями и ценностями индивида, природу социального действия, она в то же время органично включает и другой, первичный аспект социаль-

ного действия — его объективную детерминированность, объективную сущность. Принципиально важно то, что эта детерминация связывается не просто с безличными, но с материальными отношениями людей, что придает ей действительную объективность, не сводимую ни к каким модификациям индивидуального или группового сознания¹².

Возвращаясь к вопросу о «маргинальности», противоречивости методологии «понимающей» социологии, следует отметить, что эти ее особенности усиливаются разноречивым в интерпретациях, который подчас превращает социологическое «понимание» в понятие весьма зыбкое и ускользающее от четких определений.

Философски (феноменологически или экзистенциалистски) ориентированные представители социальной науки зачисляю эту категорию по своему ведомству, зачастую приписывая черты, ей не свойственные, как это делает, например, М. Натансон. При этом он настоятельно подчеркивает несовместимость «субъективной» и «объективной» точек зрения, утверждая, что, выбирая одну из них, исследователь основывается не столько на научных соображениях, сколько на ценностном предпочтении, своем «философском темпераменте». Как, по словам Кольриджа, люди рождаются либо платониками, либо аристотеликами, так и социальные ученые изначально оказываются «субъективистами» или «объективистами».

Те исследователи, которые ориентированы на позитивистскую социологию, считают, напротив, что возможно соединение «понимающего» и натуралистического принципов. Это делает, например, Дэвид Брейбрук во введении к своей хрестоматии «Философские проблемы социальных наук». Он считает, что философский анализ социальных наук выявляет в них два принципиально различных подхода, два вида объяснения: один имеет дело с поведением (behavior), а другой — с действием (action). Это деление в принципе совпадает с делением на «объективную» и «субъективную» точки зрения. Но, по мнению Брейбрука, между ними нет пропасти, они не исключают друг друга. «Оба вопроса, — пишет он, — о действии и о поведении — могут быть поставлены по

отношению к одному и тому же социальному явлению... Исследование действия иногда ограничивается объяснением систем действия и не ставит вопрос о том, как среда повлияла на формирование этих систем и как она обеспечивает их функционирование. Точно так же исследование поведения может ограничиваться проблемой происхождения и функционирования различных характеристик поведения, не стремясь объяснить эту среду через понятия, нормы, существующие в ней... Однако эти два вида исследований, так же как эти два вида вопросов, являются по идее дополнительными. Где кончается один, открывается пространство для другого»¹³.

Аргументация автора в пользу этого утверждения не слишком убедительна. Она сводится, в основном, к демонстрации того, что один и тот же акт может быть рассмотрен и в категориях поведения, и в категориях действия. Однако это еще не есть дополнительность.

И в то же время сама мысль о дополнительности знаменательна. Она говорит о том, что все больше осознается ограниченность каждого из таких подходов. Об этом свидетельствуют и уступки необихевиоризма, вынужденного вводить в свою схему некоторые «внутренние» характеристики под названием промежуточных переменных, и стремление теории «социального действия» иметь дело с эмпирически фиксируемыми значениями. В эмпирических исследованиях сторонники того и другого направления «измеряют» все — установки, потребности, ориентации, мотивы и т. д. Различить их на этом основании уже невозможно.

Однако, уже на уровне интерпретации даже первичного, эмпирического обобщения, а тем более там, где эти обобщения ставятся в определенную концептуальную рамку, неизбежно обнаруживаются расхождения. Их «выдают» категории — обучение или социализация, стимул или социокультурное влияние, поведение или социальное действие и т. д. Даже на эмпирическом уровне «конвергенция» часто носит лишь внешний характер. Можно, конечно, говорить об измерении установки. Но

¹² Подробнее см. об этом А. Г. Здравомыслов. Проблема интереса в социологической теории. М., 1964.

¹³ «Philosophical Problems of the Social Sciences». Introd. by David Braybrooke. N. Y., 1965, p. 4, 8.

любой социолог-эмпирик знает, что такое «измерение» бесконечно далеко от естественнонаучного.

Все это свидетельствует о том, что вопрос о «дополнительности» этих способов анализа остается для буржуазной социологии неразрешимым. Каждый из этих методологических подходов, в той форме, в какой он исторически сформировался в западной социологии, складывался как универсальный подход, претендующий на исчерпывающее, «единственно научное», не нуждающееся в дополнениях, объяснение социальных явлений. Такого рода претензии, наряду с недостаточной рефлексией по поводу ограниченности любого методологического подхода, привели к тому, что там, где «кончается один», реально не «открывается пространство для другого». Границы одного (любого) подхода, как правило, объявляются границами науки вообще.

Мы начали наш анализ проблемы с методов, методологических вопросов, потому что в социологии, где существует развитый эмпирический уровень, они зачастую задают теоретическое видение предмета. И поскольку мы обнаружили по крайней мере три методологические позиции в исследовании человека — (1) «объективную», натуралистическую, необихевиористскую, (2) социологическое «понимание» и (3) философское «понимание», — то было бы правомерным ожидать, что им соответствуют три различные модели человека.

«Наука навязывает свою собственную мудрость, — пишет Б. Скиннер. — Она меняет наше представление о сути изучаемого предмета, наше видение той части мира, к которой мы ее адресуем. Поэтому, если мы хотим воспользоваться плодами научного подхода к области человеческих дел, мы должны быть готовы принять и ту рабочую модель, к которой наука неизбежно приведет нас»¹⁴. Применение естественнонаучных методов с соответствующими им критериями строгости результата к изучению человека возможно только в том случае, если исследователь исходит из посылки, что человеческое поведение всецело детерминировано, причем внешним человеку образом, что все действия человека есть прямой результат, следствие лишь внешних условий — воздействий среды, физической или социальной. Примени-

тельно к социологии это означает, что человек рассматривается как простая проекция социальных условий (материальных или идеальных), как совокупность реакций на социальные стимулы, причем факт опосредования этих реакций некоторыми внутренними условиями считается несущественным, не имеющим значения для социологического изучения человека и поэтому не принимается во внимание. Предполагается, что, эмпирически зафиксировав определенные объективные характеристики социальной среды (экономические, политические, демографические, культурные и т. д.), мы можем через них объяснить или даже предсказать поведение живущих в ней людей, не обращаясь к анализу их мотивации, установок и т. д.

Здесь натуралистическая линия в социологии тесно соприкасается с некоторыми установками социологического «реализма», идущими от Э. Дюркгейма. Согласно им, социальное поведение человека целиком задано, детерминировано наличными социальными отношениями, обществом, которое мы можем рассматривать как среду, как внешнее по отношению к отдельному индивиду. Описывая эту концепцию человека, американский социолог Э. Тириакийн пишет: «Дюркгейм занимал, в сущности, отрицательную позицию по отношению к внутреннему состоянию... Бесплодно, писал он, рассматривать самих себя и изолировать себя от внешнего... Внутренняя (духовная) жизнь получает наиболее важные данные из того, что находится вне индивидуального сознания»¹⁵. В свое время весьма ярким представителем такой точки зрения в социологии был Л. Гумплович. Он отказывал личности в какой-либо самостоятельности по отношению к социальному окружению. «В человеке мыслит совсем не он, — но его социальная группа... Разве мыслит, чувствует, имеет вкус — индивид? Нет! Не индивид, а социальная группа; каждый новый индивид выражает мысли и чувства, вкусы и взгляды, намерения и цели своей социальной группы»¹⁶. Свобода человека в обществе, в группе, в организации — это «свобода пойманного льва метаться в своей клетке, и при

¹⁵ E. A. Tiryakian. Sociologism and Existentialism. Two Perspectives on the Individual and Society. N. Y., 1962, p. 154.

¹⁶ Л. Гумплович. Основы социологии. СПб., 1899, стр. 264, 266.

¹⁴ B. F. Skinner. Science and Human Behaviour, p. 18.

всей своей свободе вместе с клеткой следовать за хозяином зверинца в его путешествиях по разным городам и странам»¹⁷.

Такого рода крайние формы социологического детерминизма в его механистической интерпретации стали теперь уже редкостью. И прежде всего потому, что и как методология, и как способ анализа и объяснения реального поведения социальных индивидов и групп они показали свою чрезвычайную ограниченность. Эта модель почти во всех случаях эффективно объясняет поведение крыс и муравьев, а в некоторых случаях — поведение больших социальных общностей или типологических групп и совершенно неадекватно — поведение индивидов и реальных социальных групп. И это естественно. Анализируя социальную деятельность человека, мы не можем безнаказанно отвлекаться от того факта, что он — не просто проекция (пусть бесконечно сложная) внешних условий, воздействий, обстоятельств, ситуаций и т. д., но некоторая самостоятельная сущность, обладающая внутренней определенностью, которую Маркс называл «внутренней сущностью человека»¹⁸. Человек, как субъект социального действия, преобразует объективный мир в соответствии со своими целями, стремлениями, ценностями. «Это понятие (= человек) есть *стремление* реализовать себя, дать себе через себя самого объективность в объективном мире и осуществить (выполнить) себя»¹⁹.

«Понимающая» социология, объясняющая социальные действия индивида через его установки, цели, социальную мотивацию, через значение этих его внутренних характеристик в более широкой системе действия, должна допустить отличие, невыводимость этих характеристик из внешних социальных условий. «Фундаментальное свойство действия, — пишет Т. Парсонс, — ...заключается в том, что оно состоит не только из «реакций» на частные «стимулы» ситуации. Кроме этого, действующее лицо развивает систему «ожиданий», относящихся к различным объектам ситуации»²⁰. Теоре-

тическим выражением этого постулата служит утверждение об автономности системы личности по отношению к социальной и культурной системам. «...Социальная система, — пишет далее Т. Парсонс, — является всего лишь одним из трех аспектов сложной структуры конкретной системы действия. Два других аспекта представляют собой личностные системы отдельных действующих индивидов и культурную систему... Каждая из этих систем должна рассматриваться как независимая ось организации элементов системы действия в том смысле, что ни одна из них теоретически не может быть сведена к другой или к их комбинации»²¹. Одна из причин этого состоит в том, что каждая из систем основана на разных потребностях. Это значит, что поведение человека детерминировано не только внешними (социальными) условиями, но и внутренними (личностными). И эта последняя детерминация представляет собой такую же существенную характеристику человека, как и внешняя детерминация. Человек представляет собою «конкретную систему действия», в которой слиты во едино три аспекта — культурный, социальный и личностный.

Сходные идеи высказывали в свое время У. Томас и Ф. Знанецкий, выражая их несколько другим языком. Рассматривая механизмы и типы адаптации индивида к обществу, они исходили из того, что человеку присущи некоторые внутренние стремления и цели, которые являются источником его активности по отношению к социальной ситуации и которые необходимо учитывать в социологическом анализе. «Рассматривая постоянное взаимодействие между индивидом и его окружением, мы не можем сказать ни того, что индивид является продуктом своей среды, ни того, что он создает свою среду; или, точнее, мы можем сказать и то, и другое. Ибо индивид, действительно, может развиваться только под влиянием своего окружения, но, с другой стороны, в процессе своего развития он изменяет свое окружение, определяя значение ситуации и находя из нее выход в соответствии со своими желаниями и стремлениями. ...Человеческая личность — одновременно и непрерывное

¹⁷ Л. Гумплович. Основы социологии стр. 321.

¹⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 46, ч. 1, стр. 476.

¹⁹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 194.

²⁰ Т. Parsons. The Social System. London, 1952, p. 5.

²¹ T. Parsons. The Social System, p. 6.

творческое начало, и производимый результат социальной эволюции»²².

Эта мысль перекликается не только с установками современной теории «социального действия», но и с некоторыми утверждениями представителей совсем другого — чисто философского направления мысли. «Объективная» социология, по мнению М. Дюффрена, должна предполагать, что человек детерминирован двояким образом. С одной стороны, ситуацией, в первую очередь социальной. С другой — некоторой внутренней причиной, своим «проектом», замыслом. «Другими словами,— пишет Дюффрен,— он есть одновременно, в силу какого-то непреодолимого парадокса, субъект и объект»²³.

Однако это почти текстуальное совпадение не должно вводить нас в заблуждение. За общими, достаточно банальными, фразами о том, что человек есть одновременно и объект и субъект, может крыться весьма различное содержание, различное понимание сущности этого «непреодолимого парадокса».

Разница обнаруживается там, где возникает вопрос об источниках автономности личности, которая позволяет человеку быть «творческим началом», иметь «проект» или «ожидания», стремления, цели, невыводимые из наличной социальной ситуации.

О необихевиористском направлении в данном случае можно не говорить, поскольку в нем такой вопрос не возникает или, по крайней мере, не должен возникать. Что же касается «понимающей» социологии, то здесь эта проблема постоянно присутствует в явной или неявной форме. И решается она на двух уровнях. С одной стороны, она просто переносится в психологическую плоскость, когда система «личность» рассматривается через психологические характеристики — потребности, мотивы и т. д. Источником активности личности по отношению к среде могут выступать здесь некоторые «исходные, генетически заданные потребности», психологически значимые биологические особенно-

сти индивида, неповторимый социальный опыт индивида, ставший его личностной характеристикой²⁴. С другой стороны, рассмотрение этой проблемы на социологическом уровне, исключающем обращение к психологическим процессам, неизбежно приводит к выводу о том, что внутренние характеристики личности заданы социальной средой, социальной системой. Без помощи психологических «варягов» теория «социального действия» не может обосновать свой постулат об автономности личности. «Система социальных отношений, в которую включено действующее лицо,— пишет Парсонс,— не просто имеет ситуационное значение, а непосредственно образует саму личность»²⁵. Не меняют дела и оговорки по поводу того, что личность «не определяется этими единообразными «ролями» одинаковым образом», что «не существует такого «включения», при котором свойства личности целиком определяются теми ролями, в которых она участвует»²⁶. Поскольку отклонения здесь объясняются на другом, психологическом уровне с помощью ссылки на неповторимость социального опыта, которая не может быть предметом науки, то следует, конечно, признать, что автономность системы личности постулируется в рамках «понимающей» социологии без достаточных оснований. Об этом свидетельствует и ход рассуждений у У. Томаса и Ф. Знанецкого. В качестве фактора, определяющего тип отношения личности к социальной ситуации, степень активности этого отношения (и, соответственно, тип личности), они выдвигают «сознательные установки индивида», которые конституируют его характер. Для одного типа личности («обыватель», «филистер») характерна такая структура установок, которая практически исключает развитие новых установок, ибо она настолько устойчива, неподвижна, что поддается влиянию только со стороны определенной, наиболее устойчивой части социальной среды. Второй тип («богемная» личность) открыт для изменения и развития, для возникновения новых установок просто потому, что его характер еще не сформировался и поэтому подвержен новым влияниям. Этим двум типам проти-

²² W. I. Thomas and F. Znaniecki. Three Types of Personality. «Images of Man. The classic Tradition in Sociological Thinking». Ed. by C. W. Mills. N. Y., 1960, p. 410, 405.

²³ M. Dufrenne. Existentialisme et sociologie.— «Cahiers internationaux de sociologie», 1946, vol. I, p. 170.

²⁴ См.: T. Parsons. The Social System, p. 5, 9.

²⁵ Ibid., p. 17.

²⁶ Ibid., p. 17, 18.

востоят третий — «творческая личность», характер которой уже определенным образом направлен и организован и в то же время предполагает возможность и даже необходимость изменения, поскольку среди ее установок существует стремление к изменению²⁷.

Как формируются эти «сознательные установки» индивида, которые играют столь важную роль в его взаимоотношениях с социальной средой? Они, по мнению Томаса и Знанецкого, являются результатом приспособления индивида к социальным требованиям, в процессе которого индивид сознательно организует те свои установки, которые заданы ему биологически (как установки, свойственные определенному темпераменту). Следовательно, и здесь, у этих авторов, активность, автономность личности объясняется через некоторое взаимодействие биологического и социального, т. е., по нашему мнению, не объясняется социологически *sensu stricto*. Попытки же социологического объяснения, не прибегающего к помощи биологии или психологии, приводят к некоторому логическому кругу, хорошо обозначенному самими Томасом и Знанецким. С одной стороны, говорят они, «установки индивида по отношению к уже существующим ценностям служат для объяснения появления новых социальных ценностей»; с другой — «социальные ценности, воздействующие на уже существующие установки индивида, служат для объяснения появления новых установок индивида»²⁸.

Очевидно, что «понимающее» направление в западной социологии, вынужденное для обоснования своей методологии допустить наличие «внутреннего», «автономного» в человеке, несводимого, невыводимого из социального, внешнего, не может обосновать свое собственное допущение, ибо не может социологически объяснить, откуда берется это «внутреннее». Допущение, таким образом, становится просто постулатом, произвольный характер которого подчас скрывается.

Данная теоретическая некорректность в определенном смысле является вынужденной, она предопределена некоторыми существенными особенностями современной буржуазной социологии.

Западная социология, методология которой неразрывно связана с идеями функционализма, рассматривает культурную или социальную системы как системы замкнутые, ибо без постулирования такой замкнутости не работают механизмы структурного и функционального анализа. По идее такой способ рассмотрения общества правомерен. Но там, где этот методологический (один из возможных) принцип приобретает статус единственно верного, как это происходит в западной социологии, — там неизбежно возникают теоретические сложности, проистекающие из естественной ограниченности этой обобщающей картины. Исчезают из поля зрения, становятся «лишними», не укладывающимися в схему и ненужными для нее исторические параметры, исторически непрерывный, незамкнутый характер общества и человека. В частности, на месте реального человека как не только социального, но и культурно-исторического существа, оказывается homo sociologicus, заданный наличной (и только наличной) социокультурной системой и естественно, здесь просто негде искать источник «внутреннего», ибо в этом человеке, в этой его модели действительно нет ничего, кроме проекции данной социальности. Для того чтобы хоть немного глубже понять взаимоотношение человека и общества, необходимо учитывать, что человек несет в себе влияние не только наличной социальной системы (включая ее функциональные культурные элементы), но и всей истории человечества, всей человеческой культуры²⁹.

Как решают этот вопрос экзистенциализм и феноменология и как соотносится это решение с вышеописанным? Это важный момент в нашем анализе, поскольку данный вопрос, не будучи, может быть, решающим в теоретическом или методологическом плане, несет тем не менее очень большую смысловую нагрузку, имеющую особое значение в социальных науках. Именно здесь иногда выявляются корни теоретических сходств или

²⁷ См.: W. I. Thomas and F. Znaniecki. *Tree Types of Personality...* p. 407—408.

²⁸ *Ibid.*, p. 405.

²⁹ «...Природа человека — это «история», — писал А. Грамши. «...Недостаточно познать совокупность отношений, поскольку они существуют в данный момент как некая данная система; важно познать их генезис, познать их в процессе формирования, ибо каждый индивид — это синтез не только существующих отношений, но и истории этих отношений, то есть итог всего прошлого» (А. Грамши. Избранные произведения в трех томах, т. 3. М., 1959, стр. 45, 48).

различий, а следовательно — и подлинное отношение различных теоретических конструкций.

Предыдущее изложение имело целью показать, что буржуазные социология и философия, имея в принципе один и тот же объект рассмотрения (систему «человек — общество»), видят этот объект по-разному и по-разному строят предмет анализа (социология как «общество в человеке», а философия — как «человек в обществе»). Теперь мы должны сделать следующий шаг и убедиться, что описание этих предметов дается на различных языках. В обоснованиях автономности, свободы человека это проявляется, пожалуй, ярче всего.

Различие в языке — это прежде всего различие в интонации, в ударениях. И «понимающая» социология, и экзистенциализм говорят об автономности человека по отношению к социальному. Но с разной интонацией. Для социолога — это оговорка к фундаментальному положению о социальной детерминированности человека. Для философа — это фундаментальное положение, требующее, правда, оговорки о давлении социального. Философия предпочитает видеть в человеке свободно действующего субъекта, чье поведение есть результат не только и не просто определенных внешних условий, но и спонтанных, самопроизвольных внутренних изменений и состояний.

Экзистенциалистский свободный «выбор», «забота» как априорно данное, первоначальное переживание человека, связанное с такими его сущностными характеристиками, как «самопроектирование», способность постоянно выходить за свои собственные пределы, — все это попытки выразить, обозначить характер этих состояний. Причем «первоначальность» их заключается, в частности, в том, что они не являются биологически или социально детерминированными. Наоборот, «вынесение за скобки» конкретного (социального, биологического, психологического и т. д.) представляет собою необходимое условие для обнаружения подлинной, т. е. свободной, автономной сущности человека.

Было бы явным преувеличением сказать, что современная западная философия нашла источники этой свободы. Слишком часто в результате процесса рефлексии или редукции вынесенным за скобки оказывается весь человек. Если мы попытаемся все-таки определить,

что же в рамках этой философии может рассматриваться в качестве источника подлинного существования человека в социальном мире, то обнаружим неожиданный факт. Провозгласив непосредственно-социальное воплощением неподлинности, она ищет гарантии подлинности в другой ипостаси социального — в культуре. Язык как «дом бытия» у Хайдеггера, «осевое время» у Ясперса, совокупность «трансцендентальных значений», «онтологических смыслов» у Сартра, «изначальный опыт» в «абсолютной феноменологии» Гуссерля — все это различные имена культуры.

Казалось бы, этот факт должен сближать буржуазную философию с социологией. Однако этого не происходит, ибо различие языков, на которых говорят эти типы знания, не сводится к различию в интонациях.

Разные языки — разные понятия. То, что на одном — экзистенция, *Lebenswelt*, на другом — совокупность социальных ролей, социокультурная система. И даже там, где употребляется одно понятие, смыслы его в философии и социологии совершенно различны. Очевидно, что культурно-языковая система как «дом бытия» это совсем не то, что культура как безличная система знаков и символов, «язык социального взаимодействия». Если «осевое время» — это время подлинной, «изначальной» культуры, то для социологии, постулатом которой является «культурный релятивизм», выражение «подлинная культура» просто лишено смысла. И, видимо, одно дело — «научно реконструировать» какую-то прошлую культуру, и совсем другое — «спроецировать себя в прошлое человечества»³⁰.

Излюбленная категория и понимающей социологии, и экзистенциализма — значение. Но в первом случае значение — это соотнесенность поступка или мотива человека с безличной системой социальных стандартов, с внешним, а во втором — с более глубокими, чем поступки или мотивы, личностными структурами, с «внутренним».

Языки социологии и философии оказываются не просто разными, но и принципиально непереводаемыми. А это значит, что эти два различных способа мышления в рам-

³⁰ Письмо Гуссерля Левин-Брюлю. Цит. по: *M. Merleau-Ponty. Le philosophe et la sociologie.* — «Cahiers internationaux de sociologie», 1951, vol. X, p. 63.

ках буржуазной мысли не помогают один другому, не обогащают друг друга, а противостоят, рисуя несовместимые картины одной и той же реальности. Тем самым проблема поиска научной истины на этом уровне просто снимается. Ее сменяет проблема ценностного, произвольного выбора одной из «предложенных» картин.

До сих пор речь шла о человеке в «социальной ситуации». Видимо, пришло время приглядеться к ней, посмотреть, какие существуют способы расшифровки этого достаточно неопределенного понятия, понятия «социального», «социальности».

«Видят ли люди свой социальный мир как огромное здание из реально определенных элементов, подчиненных постоянному контролю, или как трансцендентное единство, озаренное человеческим духом,— зависит как от их первоначального философского темперамента, так и от полноты их аргументации»³¹,— пишет М. Натансон. Можно предположить, что достаточно важным элементом и «темперамента», и «аргументации» является определенная философская концепция человека. И поэтому правомерно идти к концепции социального от видения человека.

Первое, простейшее предположение состоит в том, что если человек рассматривается как активный фактор социального процесса, как его субъект, как «деятель», то правомерно ожидать номиналистической концепции общества, т. е. такого представления о нем, которое построено на предположении, что реально существует лишь человек и его социальная и культурная деятельность, а все остальное — общество, культура и т. д.— есть лишь абстракции, понятия. Классическое выражение она получила в свое время у Макса Вебера, который считал, что общество, как и любое другое социальное образование, нужно рассматривать как результат определенных, имеющих социальный смысл и значение действий индивидов. В рамках социологии такие социальные «реалии», как государство, организация, объединения, «необходимо понимать только как продукт и способ организации, связи специфических действий отдельных людей, так как только люди могут быть носи-

телями осмысленно ориентированного действия»³². Из этого следует, что анализировать и объяснять общество, и вообще социальное, необходимо через социальные действия индивидов, в первую очередь — через значение, смысл этих действий. Такими понятиями, как государство, сообщество, феодализм, и родственными категориями, писал он, социология обозначает определенные виды человеческого совместного действия, и, следовательно, ее задача состоит в том, чтобы свести их к осмысленным действиям, что означает целиком свести их к действиям участвующих отдельных индивидов.

Таким образом, метод «понимания» провозглашается в качестве единственно адекватного метода анализа не только человека и его социального действия, но и исследования социальных систем, институтов, общества. Ему приписывается значение универсального метода социальной науки.

Принцип понимания выдвигается на первый план там, где существует номиналистическое представление об обществе, где исходным элементом социологического анализа является индивид и его социальное действие, а не общество как самостоятельная по отношению к нему целостность. Это связано с тем, что качество рациональности приписывается только (или прежде всего) индивиду, человеку и его социальному действию. Отсюда следует, что именно последнее может и должно быть понято, адекватно истолковано, и только через него могут быть поняты и истолкованы социальные процессы, институты, общности и т. д. Путь, по которому здесь идет исследование социальной жизни,— от анализа социального действия индивида (его целей, мотивов, ценностей, установок и т. д.) к анализу некоторых систем этих действий (групп, организаций, обществ и т. д.). Социолог стремится увидеть за объективными социальными структурами и процессами (точнее — в их основе) социальную деятельность человека, индивида. Он пытается ответить на вопрос «почему», сконструировав «идеальный тип» той социальной мотивации, которая организует действия участников этих процессов, и на вопрос «зачем», исследуя процесс целеполагания с точки зрения структуры нормативной системы.

³¹ «Philosophy of the Social Sciences», p. 3.

³² М. Weber. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln — Berlin, 1964, S. 10.

В современной теории «социального действия» эта связь (видения человека и концепции общества) несколько сложнее. С одной стороны, основной объект социологии — социальная система (частным случаем которой является общество) — рассматривается здесь как система социальных действий индивида, т. е. явно номиналистически. «Элементом всякой социальной системы,— пишет Парсонс,— является человеческий индивид как действующее лицо, как некоторая сущность, основная характеристика которой состоит в стремлении к достижению «целей», в реагировании эмоционально или аффективно на объекты и явления, и, в большей или меньшей степени, осознающая или понимающая свою ситуацию, свои цели и самое себя»³³.

Социальная система рассматривается как система действия, т. е. мотивированного человеческого поведения, а не культурная система. Поэтому описание социальных систем, как мы уже говорили, дается в терминах ориентации или социальной мотивации действующего лица, т. е. номиналистически. С другой стороны, структурно-функциональная интерпретация «социального действия» содержит элементы, позволяющие утверждать, что онтологически она не так уж далека от социологического «реализма», от попыток интерпретировать общество объективно, т. е. не через социальное действие индивида, а независимо от него. Для подтверждения этого сошлемся на следующие моменты этой концепции.

1. Предполагается, что отдельные субъекты действия объединяются в системы, свойства которых выводимы из свойств самих этих субъектов действия («методологический реализм»). 2. Система личности по отношению к социальной системе рассматривается не как однопорядковая, а как подсистема. Это значит, что целью единиц социальной системы является включение в функционирование социальной или культурной системы. 3. В сложных социальных системах в качестве единиц структуры (т. е. «деятелей») рассматриваются уже не индивиды и их роли, а коллективы или «комплексы норм и ценностей» как безличные структуры.

³³ Т. Parsons. Essays in Sociological Theory Pure and Applied. Glencoe, 1949, p. 50.

Не может не броситься в глаза неорганическое, чисто внешнее соединение здесь элементов социологического «реализма» с общей номиналистической интерпретацией общества. Неорганичность predeterminedена общим методологическим пороком буржуазной социологии, пытающейся, как мы уже отмечали, осуществить невозможное — объяснить объективный социальный мир в категориях принципиально субъективных.

Наиболее четко эта методологическая непоследовательность обнаруживается даже не на теоретическом уровне, где она может быть скрыта за рядом оговорок, а на эмпирическом, где едва заметная трещина между субъективным, понимающим, и объективным, «реалистическим», подходом превращается в пропасть между измерениями на уровне индивида и на уровне объективной системы.

Противоположное, натуралистическое понимание общества представлено «социологизмом», социологическим «реализмом», идущим от Э. Дюркгейма. «... Общество представляет не простую сумму индивидов,— писал Дюркгейм,— но систему, образовавшуюся от ассоциации их и представляющую реальность *sui generis*, наделенную своими особыми свойствами. Конечно, коллективная жизнь предполагает существование индивидуальных сознаний; но этого необходимого условия недостаточно»³⁴. Поэтому, делает он вывод, неправомерно изучать общество через индивидуальное сознание, ибо невозможно вывести «коллективные представления из индивидуальных, как нельзя выводить общество из индивида, целое — из части, сложное — из простого»³⁵. Социальное следует изучать не как проявление человеческого духа, а как «вещь», как «социальные факты», существующие вне и независимо от индивидуального сознания, что обнаруживается, в частности, в их принудительном, по отношению к индивиду, характере. Объяснить социальное явление — это значит определить его причину и функцию. Причем причину следует искать не в состояниях индивидуального сознания (например, мотивации), а в предшествующих социальных фактах. Функция так-

³⁴ Э. Дюркгейм. Метод социологии. Киев — Харьков, 1899, стр. 90.

³⁵ Э. Дюркгейм. Социология и теория познания. — «Новые идеи в социологии». СПб., 1914, стр. 38.

же должна определяться не по сознательно поставленной цели, а по наличию объективных социально полезных результатов.

Нельзя сказать, что последовательно «реалистичское» представление об обществе как абсолютно самостоятельной реальности, реальности *sui generis*, имеет в современной западной социологии высокий статус в концептуальном или онтологическом смысле. Чаще всего (особенно в эмпирической литературе) слово «общество» употребляется в обыденном смысле, которому, действительно, присущ некоторый «стихийный реализм», выступающий в форме этого общества. При этом эмпирик не задумывается над тем, что же такое общество. И уж тем более не ставит перед собой задачу выявить его глубокие социально-классовые характеристики.

В качестве методологического принципа «реализм» имеет определенное и немалое значение. Этот принцип обнаруживает себя везде, где некоторое целое — общество, социальная система, организация, группа и т. д.— принимается за исходный элемент социологического анализа, поскольку предполагается, что именно это целое (а не его элементы — социальные действия индивидов) может и должно быть рационально объяснено и истолковано. Объяснить целое — это значит описать его функциональную структуру, механизмы функционирования, ответить на вопрос «как». Основным постулатом методологии «реализма» является утверждение, что характеристики любого социального целого невозможно вывести, сконструировать, объяснить или понять из характеристик социальных действий индивидов.

Следует отметить, что социологический «реализм» подвергается, во-первых, скрытому, но постоянному размыванию со стороны теории «социального действия» и, во-вторых, открытым, упорным нападкам со стороны «критической социологии», некоторые представители которой считают своим долгом «расколдовать» тесно связанный с «реализмом» социологический миф о безличности общества, раскрыть, что стоит за этим метафорическим выражением «общество требует». По мнению Р. Дарендорфа, например, общество не является «лицом», и поэтому всякий персонифицированный разговор о нем недопустим. «Хотя общество является фактом, на который каждый может и должен натолкнуться

как на камень или пень,— пишет он,— однако вопрос об авторе и режиссере социальной ролевой игры нельзя решить простым указанием на факт общества»³⁶. Для того чтобы понять взаимоотношение индивида и общества, необходимо ответить на вопрос «кто или что есть общество?», т. е. найти те реальные силы, которые воплощают влияние общества и выступают от его имени. По мнению Дарендорфа, надо искать «общество» в группах, которые создают поле отношений для принявшего роль индивида. Отвергая концепцию о безличности анонимного общества, Дарендорф в то же время отмечает, что «общество в каком-то смысле не только большее, но и нечто существенно иное, чем сумма живущих в нем индивидов». Это — «отчужденный образ индивида, тень *homo sociologicus*, которая убежала от своего хозяина, чтобы вернуться его господином»³⁷. Концепция общества Дарендорфа, таким образом, представляет собой попытку соединить номиналистическое и реалистическое представления, приняв за связующее звено категорию группы.

Такого рода соединение — весьма частое явление в западной социологии. Иногда оно осуществляется неосознанно (в эмпирических исследованиях, где функционирование организации, например, объясняется через мотивацию ее членов, заданную безличной нормативной системой). Иногда — сознательно, концептуально, на основе одного, главного принципа — например, в теории Парсонса, представляющей собою реалистическое истолкование номиналистической концепции. Поскольку в современной западной социологии уже не существует «реализма» как такового, в чистом виде, и «номинализм», в свою очередь, приобретает достаточно много «реалистических» черт, возникает потребность в обосновании не только возможности, но и необходимости соединения этих концепций.

Одной из таких попыток является, например, книга П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности»³⁸, где рассматриваются возможности для

³⁶ R. Darendorf. *Homo sociologicus*. Köln, 1961, S. 29—30.

³⁷ *Ibid.*, S. 30.

³⁸ P. L. Berger and Th. Luckmann. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. N. Y., 1966.

соединения идущего от Дюркгейма «объективистского», «реалистического» и от Вебера «субъективистского», «номиналистического» представления об обществе. Авторы пытаются осуществить это через категорию «деятельности», которая призвана объяснить социальное и как объективную реальность (продукт деятельности), и как субъективную сферу (проект деятельности).

Порой избираются и другие пути — объяснение через группу, через функциональную интерпретацию социального действия и т. д. Однако все они не дают органического соединения и не могут, как мы пытались показать, его дать. Поэтому проблема «выбора» остается по-прежнему неразрешенной. Но если попытаться определить, какую же альтернативу предпочитает в настоящее время буржуазная социология, то придется, видимо, сказать, что это все-таки номинализм, хотя и с сильной реалистической тенденцией в методологии.

Посмотрим теперь, как выглядит эта проблема в экзистенциалистской философии. Не следует идти за упрощенной схемой, представляющей экзистенциализм как философию предельно индивидуалистической, антисоциальной направленности, как философию «одинокого» человека, подлинности которого угрожает прежде всего социальность. Дело обстоит несколько сложнее. Уже Хайдеггер подчеркивал (а сейчас в экзистенциализме этот мотив звучит все более сильно, например, у Сартра), что существование не бывает без другого сущего, что оно всегда является по существу «со-бытием». Мы можем интерпретировать эту мысль как признание того, что подлинное существование невозможно вне, без социального общения с другими людьми.

Это социальное общение, социальность может пониматься по-разному. У Хайдеггера она всегда выступает как безличное. В современном обществе «со-бытие» — это повседневное со-бытие, анонимное господство общества над индивидом («Масс»), где существование находится «во власти других». В модусах повседневного бытия теряется «самость» не только собственного существования, но и существования других, ибо последние воспринимаются не как существование, а как наличное бытие. И в то же время вне «со-бытия», хотя оно и безлично, невозможно подлинное существование. Потому что «безличное» не есть наличное, вещественное, или «всеоб-

щий субъект», или просто совместное бытие многих субъектов. Оно скорее является «экзистенциалом и относится к позитивному состоянию существования»³⁹.

Парадоксально, что Хайдеггер, решительно протестовавший против социологической интерпретации своего «Масс» (и никогда всерьез не относившийся к социологии), дает предельно «социологизированную» интерпретацию социального, близкую к дюркгеймовской, но с обратным оценочным знаком. Безличность, несводимость к «совместному бытию многих субъектов», предпосылность человеческого существованию — это характеристики социального, выдвигаемые «социологием», социологическим реализмом.

По мнению Э. Тириакияна, возможность такого представления об обществе заложена уже в самом понятии «трансцендентальной реальности», принимаемом религиозными экзистенциалистами, а также Хайдеггером и Ясперсом. Если допускается, что такая реальность существует и имеет экзистенциальное отношение к индивиду, если реальность человека рассматривается как имеющая основу в чем-то большем, чем индивид, то почему его не может оказаться общество? Именно это дает основание Тириакияну, ратующему за соединение экзистенциализма и социологии, утверждать, что и в рамках первого «обществу может быть дарована особая реальность», а «бытие-в-обществе» может, следовательно, рассматриваться как «внутренняя экзистенциальная структура человеческого бытия»⁴⁰.

Однако представлять таким образом хайдеггеровскую интерпретацию социального можно только в том случае, если мы отвлекаемся от его оценки роли социального в современном обществе. Здесь, в сфере этой оценки, взаимоотношение индивида и общества выглядит совершенно иначе, чем в социологии.

Сравнивая экзистенциализм и социологию Дюркгейма, Э. Тириакиян, например, пишет, что как бы представители первого ни интерпретировали природу общества, они усматривают в нем «нечто неблагоприятное, враждебное аутентичной природе индивида»⁴¹, от чего

³⁹ Цит. по кн.: Т. Шварц. От Шпенгера к Хайдеггеру. М., 1964, стр. 123.

⁴⁰ E. A. Tiryakian. Sociologism and Existentialism, p. 163.

⁴¹ E. A. Tiryakian. Sociologism and Existentialism, p. 152.

он должен освободиться, чтобы стать самим собой. Дюркгейм же «не видит фундаментального конфликта между индивидом и обществом»⁴². Э. Тириакийян здесь не прав. Дюркгейм не только видел такого рода конфликт, но и подробно анализировал некоторые его направления, например, в работе «Разделение труда». И уж тем более это неверно по отношению к современной социологии, которая только и занимается этой проблемой.

Противоположность экзистенциализма и социологии заключается в другом. Экзистенциалистская философия утверждает, что человек сам по себе, независимо ни от чего обладает сущностью, существованием, которое может осуществляться или «теряться» в обществе, в социальном, но не может быть отнято у человека, ибо оно ему априорно присуще. Для социологии, наоборот, свою сущность человек обретает только в обществе и через общество. Социальные отношения — это и есть его сущность, иной у него нет. При этом совершенно безразлично, каковы это общество и характер этих отношений.

Томас и Знанецкий, например, рассматривают их как «непрекращающуюся борьбу между индивидом и обществом», но при всем том для них не подлежит сомнению, что человеческое существо становится человеком, личностью только постольку, поскольку усваивает некоторые социальные установки, предлагаемые ему обществом. Р. Миллс весьма критически относился к существующему обществу, но при всем том был убежден, что «идея «человеческой природы» есть нарушение социальной и исторической специфичности, которая необходима при всяком серьезном подходе в области исследований человека. В конце концов это абстракция, на которую социальные ученые не имеют права»⁴³.

Как мы видим, различие между экзистенциализмом и буржуазной социологией достаточно глубоко. И все-таки в этих, на первый взгляд противоположных, позициях проглядывает нечто общее. Крайности сходятся. В данном случае их объединяет «обожествление» общества, превращение его в некую могущественную надче-

ловеческую силу, демиурга. Только социологи описывают этого демиурга оптимистически, а экзистенциалисты — пессимистически.

Как показал К. Маркс уже в «Нищете философии», обожествление общества, превращение его в «социального гения», в «Прометея» — характерная черта буржуазного обыденного сознания и буржуазной социальной науки. Издеваясь над Прудоном, который персонафицировал общество, делал из него «общество-лицо», представляющее собой далеко не то же самое, что общество, состоящее из лиц⁴⁴, Маркс убедительно показал, что проделать такую методологическую «операцию» и потом ссылаться при объяснении социальных процессов на мифические «потребности» или «интересы» общества гораздо легче, чем увидеть за ними реальные действия реальных социальных индивидов.

В современном экзистенциализме и феноменологии (преимущественно французских) существует и другая интерпретация социального, сравнимая не столько с социологической, сколько с социально-психологической интерпретацией здесь социальное выступает не как нечто безличное, а как «межличностное», «межсубъективное».

Истоком этого подхода послужил, видимо, афоризм Э. Гуссерля из «Кризиса европейской науки»: «трансцендентальная субъективность есть интерессубъективность». Разъясняя это положение, Мерло-Понти пишет: «Итак, трансцендентальное спускается в историю, иначе говоря, историческое не является больше чем-то внешним по отношению к двум или больше автономным индивидам, оно имеет внутреннее содержание, оно неотделимо от их собственного определения, они познают в себе субъектов уже не только каждый для себя, но также — один для другого»⁴⁵. Социальная реальность есть итог, сумма межсубъективных отношений, которую мы можем обозначить как «наш мир», поскольку он существует через нас.

М. Дюфрен, истолковывая ту же проблему, подходит к ней несколько иначе. Это объясняется, видимо, в первую очередь его стремлением найти для экзистенциализма

⁴² E. A. Tiryakian. Sociologism and Existenzialism, p. 152.

⁴³ C. W. Mills. The Sociological Imagination. N. Y., 1959, p. 164.

⁴⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 4, стр. 118.

⁴⁵ М. Merleau-Ponty. Le philosophie et la sociologie, p. 61—62.

лизма и социологии некоторую точку соприкосновения. Такой точкой он считает группу, которая воплощает «интерсубъективность» в наиболее чистом виде. Поэтому он предлагает соединить объективное (социологическое) изучение группы и феноменологическое, при котором группа представлена как нечто «переживаемое» индивидом. В последнем случае разнообразие групп, в которые включен каждый индивид, рассматривается как «различные способы существования» или «способы бытия, которые должны быть описаны»⁴⁶.

Человек связан с другими в некоторое общее; каждый его поступок предполагает соотносительность с другим человеком, с его присутствием и мнением; он как бы погружен в бесконечное молчаливое мнение, которым другие окружили его. Вся вселенная, материальная и культурная, которая окружает человека, несет на себе печать «другого». Для того чтобы стать по-настоящему свободным, человек должен осознать до конца парадоксы реальности, для этого, в свою очередь, он должен «погрузить свои корни в объективную среду своего тела и общества»⁴⁷.

Человек чувствует постоянную связь с другим, так же как и свою связь с телом. Именно эта связь является основой возникновения «коллективного сознания».

По мнению Мерло-Понти, Дюфрена и Тириакияна, ни социология, ни философия в отдельности не смогут понять этого явления «межсубъективности», не прибегая к опыту друг друга. А поскольку «межличностность» является «способом существования» человека, то, не поняв ее, мы не сможем понять и самого человека.

Феноменологический подход к анализу социального, интерсубъективного исходит прежде всего из того фундаментального факта, что человек (в том числе и «анализирующий» эту реальность) является частью социальной, он включен в нее, переживает ее. (Социальное есть не только предмет, но и «моя ситуация».) Социальный ученый, пишет Мерло-Понти, «не должен притворяться, будто социальный факт предстает перед ним чем-то чуждым, будто его исследование ничем не связано опыту интерсубъективности, который он имеет в ка-

честве социального субъекта, под тем предлогом, что социология еще не связана с этим жизненным опытом и представляет собой анализ, ясное выражение, объективацию... Объективизм забывает другое — что мы можем расширить наш опыт социальных отношений и создать концепцию подлинных социальных отношений только по аналогии или по контрасту с теми, в которых мы живем...»⁴⁸. И хотя вся сложность и динамика социального целого не дана человеку в его ограниченном жизненном опыте, тем не менее, считает Мерло-Понти, только с помощью реконструирования опыта он может прийти к пониманию общества.

Однако, по мнению Мерло-Понти, рассмотрение социального не является конечной целью — оно лишь средство для того, чтобы глубже, по-иному понять человека. Анализ общества через внутренний опыт человека «превращает познание социального в познание меня самого, вызывает и делает возможным видение интерсубъективности как моей собственной»⁴⁹. Но и это не последняя ступень в познании человека. Чтобы понять человека до конца, необходимо проследить обратный процесс, в ходе которого индивид «обобщает свою собственную драму до драмы его культуры». В результате обоих этих процессов происходит «свертывание культурного времени-пространства на самих себя», приводящее к тому, что «как бы ни были особенны условия места и времени, социальный факт всегда представляется нам как вариант одной-единственной жизни, частью которой является наша собственная», и что «всякий другой есть для нас мы сами в другом»⁵⁰. Феноменологический анализ, подчеркивает Мерло-Понти, должен быть дополнен социологическим, «объективным». «Философ размышляет о своем опыте и о своем мире. Кто... может дать ему право забыть о том, что говорит о том же самом опыте и о том же самом мире наука?» «Автономия философии возможна после позитивного знания, но не до него»⁵¹. Вполне возможно, что данные науки схематичны, неполны. Но средством против этого является сопостав-

⁴⁶ M. Dufrenne. Existentialisme et sociologie, p. 164.

⁴⁷ Ibid., p. 170.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty. Le philosophe et la sociologie, p. 52.

⁴⁹ Ibid., p. 65.

⁵⁰ Ibid., p. 68—69.

⁵¹ Ibid., p. 55, 63.

ление ее данных с целостным опытом, а не противопоставление ей философского знания, неизвестно откуда явившегося. Применительно к познанию социального это означает, что оно должно рассматриваться одновременно и как «вещь», и как «значение».

Ту же идею (о соединении философского и социологического анализа социального) обосновывает Дюфрен. По его мнению, если при исследовании малой группы (например, школьного класса) выяснить, каким кажется класс ученикам и учителю, почему появляется чувство «принадлежности» к классу, какого рода отношения навязываются здесь его членам, какие модификации претерпевают здесь поле восприятия и культурное поле и т. д., то мы поймем, что представляет собою «форма группы или социальный факт с точки зрения того, кто видит его как элемент своего жизненного мира»⁵².

По-другому мыслит это соединение Э. Тириакиян, усматривая возможность последнего, например, в социологическом исследовании философских проблем. Как экзистенциальная структура человеческого существа проявляется в экзистенции общества? Каковы те социальные условия, в которых общество (или социальная система) существует «аутентично» или «неаутентично»? Социология, говорит он, могла бы исследовать, каким образом общество и коллективы воспринимают мир, каковы те миры, которые возникают в результате различия в восприятиях, и т. д. Решение этих вопросов необходимо для того, чтобы, во-первых, включить социальное измерение в экзистенциалистскую концепцию человека, даровать ему «экзистенциальные корни в мире» и, во-вторых, обогатить некоторые социологические концепции («социального действия», «массового общества» и т. д.) философскими категориями, которые позволят по-новому осветить старые проблемы.

Признавая необходимость учитывать данные социологии, эти философы, однако, отвергают претензии последней на абсолютную объективность. Признание философом исторической ограниченности своего знания, по мнению Мерло-Понти, вовсе не означает, что он верит в неограниченность позитивного, эмпирического знания. «Вы полагаете, что мыслите обо всех временах и обо

всем мире, говорит социолог философу, а между тем вы только выражаете предрассудки и претензии своей культуры. Это правда, но это не меньше относится к социологу-догматику, чем к философу. Сам говорящий таким образом — откуда говорит он?»⁵³

Итак, даже там, где налицо воля к интеграции, взаимные претензии буржуазной социологии и философии остаются неулаженными. Так подтверждается наше предположение о том, что, несмотря на общий предмет исследования, некоторые общие методологические и теоретические принципы, несмотря на существование многих общих, «сквозных» проблем,— буржуазная философия и социология остаются в принципе противоположными способами мышления, несовместимыми видениями человека и социального мира и в силу этого — одинаково неадекватными способами постижения человека в обществе.

Выше мы обозначили некоторые важные, на наш взгляд, пункты, в которых сходится и расходится западное социологическое и философское мышление. Какую же общую оценку их взаимоотношений подсказывает нам картина этих схождений и расхождений? Как можно было бы интерпретировать отношение западной социологии и философии на сегодняшний день?

Основной вывод, который, на наш взгляд, можно сделать, совпадает с той предпосылкой, с той оценкой буржуазного социального знания, которая была сделана в начале статьи. Буржуазная социальная мысль внутренне противоречива, антиномична. Это детерминировано ее противоречивыми, в некотором смысле даже несовместимыми социальными функциями: с одной стороны, инженерными, прагматическими, требующими объективного знания о социальном мире, с другой — идеологическими и в конечном счете классовыми, с таким знанием несовместимыми. Именно эта классовая природа буржуазной социологии, выступающей как средство стабилизации, «нормализации» капиталистических отношений (и поэтому рассматривающей их как «естественные», «замкнутые») предопределяет ее субъективистский метафизический подход, ее неспособность вскрыть глубокие социально-классовые детерминанты общества. Поэтому

⁵² M. Dufrenne. *Existentialisme et sociologie*, p. 167.

⁵³ M. Merleau-Ponty. *Le philosophe et la sociologie*, p. 64.

неизбежно из социального целого вырываются его отдельные стороны, грани, моменты, которые абсолютизируются и противопоставляются друг другу. Отсюда закономерны те противоположные, порой несовместимые теоретические тенденции, о которых мы говорили выше, равно как и «взаимное непонимание» между социологией и философией.

Расчлененность буржуазного социального знания выявляется не только в том, что видение человека и общества в западной социологии принципиально отличается от философского. Внутри самой социологии, как мы видели, также существуют различные представления об этих явлениях, различные подходы к их анализу. В принципе это неизбежное состояние каждой, и особенно социальной науки — наличие различных образов предмета и различных способов анализа и объяснения. Однако становится ли эта неизбежность «роковой» или плодотворной зависит от того, дополняют ли друг друга различные подходы, превращаются ли они в элементы одной цельной концепции, целостного объяснения социального мира, как это происходит в марксистской науке об обществе, или они остаются вавилонским смешением языков. Состояние современной буржуазной социологии аналогично, как мы пытались показать, именно этому библейскому образу.

Несмотря на постоянную внутреннюю критику, резко усилившуюся в наши дни, несмотря на очевидное стремление к философским проблемам и построению обобщающих теоретических схем, буржуазная мысль не в состоянии интегрировать различные подходы, найти для них обобщающую методологическую точку зрения, не в состоянии создать цельную концепцию социальной реальности, предложить адекватную картину социального мира.

А. П. Огурцов

Образы науки в буржуазном общественном сознании

Распад целостной культуры и противоречия современной буржуазной цивилизации

Антагонизмы буржуазного общества, впервые научно рассмотренные К. Марксом, в XX в. стали настолько явными, что фиксируются многими мыслителями, далекими от марксизма. Эти противоречия характеризуют не только экономику буржуазного общества, не только его социально-классовую структуру, но и его духовную жизнь. Противоречия внутри материального производства дополняются глубокими конфликтами внутри культуры современного буржуазного общества. В данное время буржуазная цивилизация, создав громадные производительные силы, вместе с тем утратила целостность своей собственной культуры.

Прежде всего обращает на себя внимание углубляющийся разрыв между естественнонаучной и гуманитарной культурой. Эти два сегмента внутри культуры ныне оказались в столь дисгармоничном отношении друг с другом, что это дало повод западным мыслителям говорить даже о «двух культурах»¹. Этот разрыв имеет губительные последствия для самосознания ученых всех специальностей. В самосознании ученых естествознание, противопоставленное гуманитарному знанию, лишается гуманистического смысла. Естествоиспытатели забывают, что естественные науки, исследующие природу, вместе с тем оказывают решающее воздействие и на самосознание человека.

¹ C. P. Snow. Two Cultures and the Scientific Revolution. Cambridge, 1961.

Разрыв между гуманитарным и естественнонаучным знанием приводит к разрыву двух форм человеческой рефлексии, к исчезновению корректирующих механизмов внутри культуры, тех обратных связей между ее компонентами, которые и позволяют формообразованиям культуры сохранять себя и развиваться.

Противопоставление гуманитарного и естественнонаучного знания находит выражение и в разрыве между философией и наукой. В современной буржуазной философии существуют две ветви, одна из которых обращает преимущественное внимание на логико-методологические проблемы, другая же — на мировоззренческие и гуманитарные задачи. Абсолютизация логико-методологической функции философии и ограничение ее только изучением языка науки приводит к тому, что нормативная роль философского знания резко сужается и ограничивается анализом лишь форм готового знания, а не выяснением порождающих структур, существовавших и существующих внутри науки. Гипертрофирование мировоззренческой функции философии приводит к тому, что философское знание обособляется и противопоставляется научному, а сама философия обрекается на то, чтобы быть «аналитикой человеческого существования».

Обособление философии и науки преломляется в расщеплении двух функций философского знания. Единство их характеризует подлинное философствование, которое не только выдвигает логико-методологические нормативы для научного знания и осознает наличные познавательные формы и структуры, но вместе с тем выявляет соответствующие им мировоззренческие, нравственные принципы. С обособлением философии и науки связано и то обстоятельство, что в западной философии XX в. постоянно всплывает вопрос о сущности самой философии, что она постоянно вынуждена оправдывать свое существование, размышлять о содержании и сути философских проблем, вновь и вновь выяснять свои функции и задачи. Конечно, в такой форме осуществляется прогрессирующее самосознание философии. Но вместе с тем этот процесс свидетельствует об утрате буржуазной культурой целостного облика, который должна представлять философия. Постоянная смена образов философии, лабильность в определении ее функций и задач приводит к тому, что в буржуазном сознании не формируется относительно

целостный образ культуры, а тем самым не формируются определенные познавательные и жизненные нормативы².

Разрыв двух сегментов культуры проявляется и в специфических формах социальной организации естественнонаучного и гуманитарного труда, и в различии статусов ученого-естественника и лиц гуманитарного труда. Наука, став индустрией познания, обрела в XX в. специфическую форму социальной организации. Она стала социальным институтом, функционирование которого обеспечивается принципами формальной организации. Конечно, формальная организация научных коллективов дополняется различными формами неформальных связей между учеными (например, «незримые колледжи»). Но эта институционализованная форма организации научного труда отличается от прежних патриархальных форм организации науки (например, от патронажа). Если тогда еще существовали личная зависимость ученого от мецената и определенные личные связи между ученым и патроном, то в настоящее время отношения ученого и заказчика обезличились, сам ученый становится исполнителем определенной функции внутри какой-либо фирмы или организации.

Не такова, однако, форма социальной организации труда в гуманитарных науках. Внутри буржуазно-технической цивилизации сохранились анклавные, где господствуют традиционные формы социальной организации. Ученый-естественник и «гуманитарий» живут в разных социальных институтах, соответственно этому их ценностные ориентации, мотивы, ожидания коренным образом отличаются друг от друга. Среди лиц гуманитарных профессий больший процент лиц свободного труда, лиц, преподающих в университетах и побочно занимающихся

² Об этом удачно писал немецкий феноменолог Л. Ландгребе: «Вместо непосредственной работы над определенными проблемами философия все более и более занимается сама собой, постоянным самооправданием, рефлексией о своей сущности, своих задачах и функциях в человеческом обществе. В этом она оказывается верным выражением времени, которому не удается сохранить в своем мышлении размышлении ясный образ своего существа. Помутнение и расщепление этого образа соответствует раздробленности и сомнительности ее самой, не способной больше достичь в своем самопонимании почвы, на которой она могла бы обрести уверенность относительно своего места и своего пути» (L. Landgrebe. Philosophie der Gegenwart. Berlin, 1961, S. 8).

творческой работой, а также тех, кто живет только на доход, получаемый за издание книг и статей. Эта форма социальной организации гуманитарного труда позволяет сохранить личные отношения между ученым и издателем, между заказчиком, финансирующим тот или иной вид занятий, и специалистом в области гуманитарного знания. Иными словами, буржуазно-техническая цивилизация, развив новые формы организации духовного производства и подчинив им прежде всего науку, одновременно сохраняет и традиционные формы организации определенных видов духовной деятельности. Гуманитарное знание вообще и философское в частности, не организовано по образу и подобию большой науки, не строится по типу индустриализированно-корпоративной системы науки.

Помимо указанного различия в типах организации естественнонаучного и гуманитарного научного труда в современной западной культуре существуют различия и в формах организации научной деятельности. Наряду с институционализированной наукой, которая имеет свои собственные механизмы публикации и коммуникации между людьми, ныне существует и так называемая университетская наука, где научное исследование оказывается вторичным продуктом, эпифеноменом процесса обучения. Это различие между двумя формами организации внутри науки известный теоретик науки Д. Прайс охарактеризовал как различие между «большой» и «малой» науками³. Характерно, что разрыв между ними все более и более углубляется, хотя в принципе эти две различные формы социального бытия науки могли бы дополнять друг друга.

Этот разрыв находит выражение не только в разрыве между научно-техническими и научно-гуманитарными общностями ученых, но и в обособлении университетских научных коллективов от коллективов, складывающихся внутри научных корпораций. В связи с этим внутри мира научных работников формируются две альтернативные ценностные ориентации, одна из которых, выражающая академически-университетское со-

³ Д. Прайс. Малая наука, большая наука. — «Наука о науке». М., 1966, стр. 281—384.

знание, настаивает на гуманистической ценности знания, а другая подчеркивает инструментально-практическую значимость научных исследований.

Парадоксальность современного состояния буржуазной культуры заключается также в том, что система образования оказывается неадекватной потребностям науки. Многие западные ученые отмечают кризис университетского образования, которое по своей сути должно быть универсальным, обеспечивать воссоздание и сохранение целостного облика научного знания, единство всех его компонентов. Разрыв между «малой» и «большой» науками сопровождается углубляющимся конфликтом между системой образования и требованиями, предъявляемыми современной наукой к своим кадрам. Этот конфликт с особой силой проявился в последние годы в ряде капиталистических стран — Франции, Англии, Италии.

Современная наука формирует специфический тип работника, который в принципе не может быть универсально образован. Он, правильнее сказать, — «узколобый профессионал», который все знает об объекте своих изысканий и ничего за его пределами⁴.

В буржуазной культуре все больше осознается различие между ученым и научным работником, который призван осуществить частичную функцию и знание которого должно быть универсальным только относительно заданной частичной задачи. Все большая роль, которую играют в науке такие движущие импульсы, как установка на эффективность, планирование, регламентация в выборе целей объекта и средств, узкая специализация, приводит к существенным метаморфозам в отношении ученого к существующему знанию и к своей собственной деятельности. Наличное знание рассматривается им только как операциональное средство, используемое в работе, его реальный смысл остается нерасшифрованным. Собственная же деятельность ученого претерпевает удивительные мутации, она оценивается как сугубо фор-

⁴ Термин «ученый» по своему этимологическому смыслу означает универсально образованный человек. «Слово «ученый» мы, — писал Гёте, — берем в самом широком смысле и понимаем под ним всех тех, кто посвятил себя знанию, науке и искусствам» (*Goethe. Sämtliche Werke. Stuttgart — Tübingen, 1840, Bd. 32, S. 101*).

мально-рационализирующая по своему существу, как способность инструментального приспособления выбранных познавательных средств и форм к решению задаваемых извне задач. Эта особенность характеризует, во-первых, функционирование научного знания в период «нормальной науки», т. е. когда развитие теории используется в качестве средства экстенсивного развертывания научного знания при решении определенных проблем; во-вторых, эта особенность присуща и специфическим формам присвоения знания внутри гигантских индустриальных корпораций. Общность этих двух тенденций объясняется тем, что речь идет о процессах функционирования знания, анализируемого в первом случае под теоретико-познавательным, а во втором случае — под социологическим углом зрения.

Так называемая «большая» наука требует от людей, рекрутируемых в нее, во-первых, как можно более ранней специализации, во-вторых, выработки и совершенствования умения подчинить все свои способности решению какой-либо частной задачи, не понимая смысла целого и не задаваясь вопросом о возможных последствиях научного открытия. В современной науке как социальном институте существуют определенные диспропорции между массой узкоспециализированных научных работников и тонким слоем ученых, изменяющих не только содержание и формы научного знания, но и тип его самосознания. Направленность подавляющего большинства современных ученых, работающих в институционализированной науке, состоит в том, чтобы достичь необходимого результата, выявить истинное положение дел и решить тем самым познавательную и техническую проблему. Тот реальный пафос, которым пронизана наука, а именно — стремление к истине, обособляется от иных экзистенциально-нравственных проблем.

Складывается (если уже не сложилась) еще одна несоразмерность в развитии культуры. Внутринаучный этический пафос противопоставляется нравственным решениям и коллизиям, существующим за пределами науки. Истина и ее поиск обретает самостоятельный статус. При этом забывается, что стремление к истине опирается на нравственный импульс, требуя от человека самоотдачи, ясности в целях и средствах, честности как в ходе научного поиска, так и на его конечных эта-

пах — в выводах, мужества в отстаивании результатов, в служении истине.

Расщепление двух компонентов целостной культуры, истины и нравственности, влечет за собой ряд отрицательных последствий. Прежде всего происходит раскол между аксиологической и эмпирической установками, первая из которых считается прерогативой философии, вторая же — науки. Познавательная позиция, имеющая свой внутренний этический пафос, противопоставляется нравственно-этической установке.

Научное знание не только не может, согласно этому подходу, помочь человеку в жизненных ситуациях, не только не имеет никакого отношения к нравственным коллизиям, но, более того, наука в принципе неморальна. На деле же наука и научная деятельность есть одна из ветвей человеческой культуры. Будучи одним из компонентов, а ныне — решающим компонентом культуры, наука впитывает в себя определенные нравственно-этические принципы. Более того, нравственность невозможна без рационального, ясного, рефлексивного понимания проблем, способность к чему воспитывается и вырабатывается прежде всего научным знанием, в ходе решения исследовательских задач. Научное — рациональное — знание позволяет преодолеть предрассудки и предубеждения, оценить положение дел и найти оптимально эффективное решение проблем.

Одно из противоречий буржуазной культуры заключается в растущем разрыве между наукой и обыденным сознанием. Научное знание становится все более эзотерическим. Проблемы, которыми занимается ученый той или иной специальности, с трудом понимаются специалистами в другой области, не говоря уже о человеке, который со стороны хочет понять, чем занимается современная наука. Правда, в настоящее время выработаны определенные механизмы распространения научных знаний (научно-популярная литература, пропаганда научных достижений и т. д.). Но трудность сохраняется: научно-популярной литературой достигается, конечно, некоторое приближенное представление о характере проблем, способах и формах их решений, но интересуются ею преимущественно люди, уже имеющие высшее образование и работающие в другой области современной науки.

Глубоко противоречивый характер развития современного буржуазного общества и, в частности, растущий разрыв между тенденциями научно-технического прогресса и линией движения других компонентов культуры уже давно стал фактором, который оказывает самое серьезное влияние на всю идеологическую жизнь в капиталистическом мире, на состояние общественного сознания и массовой психологии. Разрыв между гуманитарным и естественнонаучным знанием выражается в содержании и самом способе существования философии внутри буржуазной цивилизации. В буржуазной философии XX в. уже сложились течения, каждое из которых ориентируется на специфическую сферу культуры, рассматривает в качестве определяющих всю культуру особенности либо гуманитарного, либо естественнонаучного знания. Более того, специфика определенного сегмента культуры истолковывается ими как характеристика всей культуры, как определенность культуры вообще. Так, в начале XX в. неокантианство баденской школы обособило сферу ценностей от мира фактов. Вместе с Дильтеем в философии формируется противопоставление историзма, ориентирующегося на гуманитарное знание, и натурализма, обращающегося к методам естественных наук. Начиная с М. Вебера в социологии ведутся споры о характере познавательного процесса в общественных науках. Позиция М. Вебера, состоящая в утверждении, что научное знание вообще и социальное в частности, должно быть свободно от ценностных суждений, встретила и встречает возражения со стороны ряда социологов, которые полагают, что социальное знание принципиально отличается от естествознания. Его главное отличие — в том, что оно не может быть свободно от ценностных суждений, что отнесенность к ценностям — культурным, идеологическим и т. д. — составляет решающую характеристику общественных наук. Наконец, в наши дни все более явным становится размежевание между герменевтикой и натуралистической методологией. Если герменевтика ориентируется на методы литературоведения и искусствоведения, то позитивистская методология — на способы рассуждения и исследования, присущие естественным наукам.

Ориентация на различные сферы культуры и знания приводит к тому, что по-разному определяется предмет

философии и цель науки, иначе трактуется роль субъекта в познавательном процессе и сам процесс познания. Каждая из философских ориентаций, обращаясь к тому или иному сегменту культуры, конструирует определенный образ культуры и вместе с ним и образ науки, дает свою трактовку характера, цели и места науки в жизни общества. Превращение науки в одну из решающих сил общественного развития поставило перед философией целый комплекс сложных проблем — гносеологических, этических. Понятно, что вокруг этих проблем вращается и развитие буржуазной философии, пытающейся по-своему осмыслить, теоретически объяснить и рационализировать те сдвиги в массовом сознании и в культуре, которые обязаны своим происхождением усиливающемуся воздействию науки. Очевидные трансформации, переживаемые в этой связи буржуазной философской мыслью, требуют основательного марксистского анализа.

Такой анализ уже начат в марксистской литературе⁵. В данном случае речь пойдет о тех путях, которые прошла буржуазная философия в осмыслении роли знания вообще и научного знания в частности, в человеческом существовании, о сдвигах, происшедших в сознании западного интеллигента за последние десятилетия в связи с проблемой его отношения к науке. При этом предметом анализа будут не столько определенные философские направления, сколько типы отношения к научному знанию, характерные для той части западной гуманитарной интеллигенции, которая не хочет или не может связать себя с марксизмом.

В последние десятилетия западные социологи, историки науки, философы все чаще фиксируют существование различных образов науки как в массовом сознании, так и в самосознании самой науки. Реальность такого рода образов как факта общественного сознания на Западе ставит перед марксистской философией и социологией задачу не только раскрытия антинаучности

⁵ В. И. Гараджа. Неотомизм. Разум. Наука. М., 1969; И. С. Нарский. Критика концепций науки в буржуазной философии. М., 1969; Э. Ю. Соловьев. Экзистенциализм и научное познание. М., 1966; «Современная идеалистическая гносеология». М., 1968; «Наука и нравственность». М., 1971; «Современный экзистенциализм». М., 1966.

различных концепций «философии науки», но и анализа образов науки, существующих в сознании определенных классов и слоев современного буржуазного общества.

Исходными теоретическими предпосылками анализа восприятия науки в философском и обыденном сознании служит расчленение трех слоев внутри культурно-идеологической жизни. Прежде всего необходимо вычленить объективное содержание научного знания, категориальную структуру науки, специфическую на том или ином этапе, специфику ее методов, понятий, эмпирического базиса и теоретических построений, а также структуру и развитие научного знания как такового, познавательные механизмы, которые делают возможным достижение истины. Далее, марксистская теория познания и история науки предполагают изучение форм социального функционирования науки, ее взаимодействия с техникой, промышленностью и ее воздействия на культурную и идеологическую жизнь. И наконец, история науки, согласно марксистской гносеологии, включает в себя не только исследование социологических характеристик как внутри, так и вне науки, но и анализ социально-психологических особенностей восприятия научных открытий и их различных приложений. Этому главным образом и посвящена данная работа.

Те или иные формы общественного сознания воздействуют на ценностные, мировоззренческие, идеологические ориентации ученых, на их предрассудки, предубеждения и стереотипы. Но вместе с тем само общественное сознание испытывает влияние со стороны научного знания, изменяется, очищается от ряда этических предрассудков и психологических стереотипов под воздействием прогресса научного знания.

В общественном сознании складывается определенный образ науки, специфическое восприятие ее структуры, связи ее компонентов, своеобразная интерпретация функций, задач и смысла науки, последствий ее прогресса. Само собой разумеется, что между реальной структурой науки и тем или иным образом ее в общественном сознании могут существовать и действительно существуют серьезные расхождения. Образ науки в общественном сознании может дать совершенно превратную картину реального состояния и движения научного знания. Одна из задач марксистской истории на-

уки и заключается в том, чтобы раскрыть подлинный характер связи между образами науки и ее реальной структурой и развитием.

Образ науки — интегративное, синтетическое представление о структуре и развитии научного знания, которое существует в двух различных формах — дорефлективной и рефлективной. Можно вычленить два типа рефлективного анализа науки — философский и внутринаучный. Соответственно этим двум типам анализа науки существуют два типа концепций науки, которые не только базируются на специфическом отношении к науке, выраженном в общественном сознании, но и в свою очередь формируют его. Вместе с развитием науки и усилением ее социальной роли происходит изменение типа рефлексии, переход от преимущественно методологического анализа науки к выявлению ее практической ценности для общества, а затем и к осмыслению социальных и этических проблем, возникающих с ростом научного знания⁶.

Образы науки возникают в результате направленности интереса и внимания на различные функции науки. Каждая из моделей науки абсолютизирует одну из функций науки — либо познавательную, либо технико-производственную, либо критико-рефлексивную. Различные варианты анализа науки, существующие в буржуазной философии, вырывают и гипертрофируют одну из трех ипостасей науки, а именно познавательный импульс, техническую приложимость и самокритичность по отношению к своим основаниям и результатам. Эти три ипостаси науки представлены в античной науке такими учеными, как Пифагор, Архимед и Сократ, в современной науке такими учеными, как Максвелл, Эдисон и Эйнштейн. Эти три функции науки не могут быть воплощены в одном ученом, они составляют триединство, характеризующее науку как форму духовного производства.

Не давая изложения возможных вариантов философского и метанаучного осмысления науки, мы ограничимся в данной статье описанием двух образов науки — классического и постклассического, для каждого из ко-

См. «Ученые о науке и ее развитии». М., 1971; «Научное открытие и его восприятие». М., 1971; Е. З. Мирская. Ученый и современная наука. Ростов-на-Дону, 1971, и др.

торых характерна принципиально различная трактовка компонентов и структуры научного знания, его функций и движения. Помимо этого здесь будут рассмотрены типы ценностно-мировоззренческой ориентации, типы отношения к факту науки и научности, существующие внутри и вне мира ученых. Конечно, эти различные типы ценностно-мировоззренческой ориентации предполагают определенную модель или образ науки. Поэтому необходимо раскрыть связи между разными формами ценностной позиции по отношению к науке и тем или иным образом или моделью научного знания.

Классический и постклассический образ науки

В историко-научной и теоретико-познавательной литературе часто встречается противопоставление двух этапов в развитии самой науки — ее классического и современного периодов. Это расчленение связывают с радикальными изменениями, которые произошли в системе научных понятий, в методах, способах анализа объектов. Так, говоря о классической и современной физике, подчеркивают ряд фундаментальных метаморфоз внутри физического знания, которые произошли на рубеже XIX и XX вв. Такого рода типология относится к самому научному знанию, к его объективному содержанию, к реальному процессу его развития, коренным ломкам его категориальной, методологической и онтологической структуры. Эта типология опирается на анализ действительных процессов, происходящих внутри развивающегося научного знания.

Наряду с такой типологией можно построить иную, относящуюся не к реальному процессу развития самой науки, а к тому, как он представляется в самосознании ученых и методологов науки. Тогда вычленение двух образов науки — классического и постклассического — будет базироваться на анализе не развития науки, а тех рефлексивных представлений, которые существуют в сознании ученых о структуре науки, ее компонентах и методах.

Конечно, в подобных рефлексивных представлениях и построениях отражаются реальные процессы, присущие науке, но отражаются они зачастую в превращенной и

даже искаженной форме. Между логикой развития науки и логикой рефлексии о науке не существует однозначного соответствия. Историк науки постоянно имеет в виду это различие, не отождествляет развитие представлений о науке с развитием самой науки, выявляет опосредствованные связи между реальными процессами научного знания и их рефлексивными отражениями в умах ученых.

Механизмы рефлексивного анализа науки, способы метанаучного анализа науки нельзя онтологизировать и превращать в особенности и характеристики движения знания. Между тем онтологизация рефлексивного анализа научного мышления составляла специфическую черту классического философского сознания. Лишь намного позднее осознается различие между этими двумя формами развития философского знания, однако в западной литературе оно до сих пор не проводится достаточно четко.

Размежевание рефлексивных построений и реальных процессов развития тех или иных культурных образований позволит преодолеть не только онтологизацию конкретно-исторических представлений о науке, но и абсолютизацию их, превращение определенных образов науки в окончательную и якобы подлинную картину науки и ее развития.

Различение классического и постклассического образов науки — это определенная идеально-типологическая конструкция, которую невозможно непосредственно соотнести с тем или иным этапом в развитии научного знания. Хотя некоторые из характеристик того или иного образа науки с наибольшей очевидностью представлены на определенном историческом этапе самосознания науки, однако эти два образа науки сосуществуют и в настоящее время, обнаруживаются в наличных формах рефлексии ученых и профессионалов-методологов, чем в значительной степени объясняется полемика между различными тенденциями в «философии науки». Предлагаемая здесь типология образов науки строится не столько в соответствии с исторически-временным рядом развития научного знания, сколько в соответствии с типом эталонной науки, на которую ориентируется ученый в своих рефлексивных построениях о смысле науки, ее функциях и задачах.

Можно утверждать, что эти два образа науки сосуществовали и в прежние периоды научного развития. Конечно, вес каждого из них в тот или иной период развития науки неодинаков. В самосознании ученых прошлого и настоящего распределение выявляемых параметров научного знания оказывается различным. Именно это и позволяет в определенной мере соотносить образы науки с историческими этапами в развитии научного знания.

Факт сосуществования и в настоящее время этих двух образов науки делает невозможным оценку одного из этих образов как чего-то антикварного, как анахронизма, а другого — как выражения духа времени, хотя термины «классический» и «постклассический» несут на себе определенную ценностную нагрузку. По нашему мнению, эти два образа науки базируются на абсолютизации различных компонентов в структуре науки. Причем эти характеристики и функции научного знания в своей сути едины, но с прогрессом науки они расщепились и стали восприниматься как что-то различное.

Каковы же те особенности науки, которые вычлениются в классическом и постклассическом образах науки и истолковываются как специфическое отличие самой науки?

Прежде всего обращает на себя внимание то, что в классическом образе науки рассматривается как созерцание вечного и необходимого, как понимание сущности. Такая трактовка задач научного знания выражается в специфической интерпретации познавательного процесса. Согласно классическому образу, научное знание отвечает на вопросы «что» и «почему». Ориентируясь на математику, классическое понимание науки рассматривает науку как сферу всеобщего, сущностно-всеобщего. Единичное, индивидуально-неповторимое является прерогативой не науки, а истории. Научное знание, поскольку оно имеет дело со всеобщим, не может делать своим объектом единичное и особенное. Поэтому основание научного знания в классическом образе ищется не в эмпирической области, а в верхних, более обобщенных этапах научного знания — во всеобщих принципах, которые раскрываются в истинах откровения, истинах разума или метафизико-спекулятивных построениях. Структура научного знания, ориентирующегося на математи-

ку, трактуется как строго дедуктивная система, которая элиминирует из своего построения не только субъекта, но и не допускает изложения путей и трудностей научного поиска.

Задача научного познания определяется здесь как объяснение того или иного явления, выявление его сущности или нахождение определенных причин, объясняющих его существование и функционирование. При этом критерии научности усматриваются не в соответствии эмпирическому базису или эксперименту, а в соответствии высшим принципам или в самоочевидности принимаемых основоположений. Ориентация ученых на дедуктивно-аксиоматическое построение научного знания определяет негативное отношение их к гипотезам, которые оцениваются как ложные, спекулятивные конструкции. Подобная оценка гипотез, противопоставляющая их подлинно достоверному знанию, т. е. теории, характерна не только для Ньютона⁷, но и для многих ученых более позднего времени⁸. В лучшем случае гипотеза понимается как предварительная ступень в развитии научного знания, как этап, предшествующий теории и снимаемый в ней. Теория трактуется как заключительный этап в разрывании истинного результата, как завершение познавательного процесса.

Направленность на создание замкнутой логико-дедуктивной системы, которая воплощает в себе научный результат как таковой, объясняет еще одну особенность классического образа науки — отсутствие в нем каких-либо повествований о ходе научного исследования, его трудностях, ложных шагах, характере творческой работы, методических советов и пр. Классический образ науки не предполагает внутри изложения результатов науч-

⁷ Известна мысль И. Ньютона о роли гипотезы в научном знании: «Причину же этих свойств силы тяготения я до сих пор не мог вывести из явлений, гипотез же я не измышляю. Все же, что не выводится из явлений, должно называться гипотезой, гипотезам же метафизическим, физическим, механическим, скрытым свойствам, не место в экспериментальной философии» (*И. Ньютон. Математические начала натуральной философии. Избранные места.* Л., 1929, стр. 39).

⁸ Например, Р. Майер посвятил свои работы «друзьям ясного и свободного от гипотез мировоззрения», ибо все, «которые не довольствуясь установлением фактов как таковых, стремились подняться над ними, приносили до сих пор только пустые плоды» (*Р. Майер. Закон сохранения и превращения энергии.* М.—Л., 1933, стр. 75, 227).

ного труда изложения хода научного исследования, показа истоков постановки той или иной проблемы, генезиса ее решения⁹.

В отличие от классического образа науки, который ориентируется на дедуктивно-аксиоматические методы исследования и изложения, постклассический образ науки берет в качестве эталона научного знания физику. Поэтому структура научного знания мыслится здесь не как строго дедуктивная, а как гипотетико-дедуктивная система. Основание научного знания здесь усматривается в нижних этажах научного знания — в эмпирическом базисе, который формируется в процессе наблюдения, эксперимента, измерения. Задача научного познания определяется уже не как раскрытие сущности, а как описание фактического, данного в восприятии, опыте. Согласно этому пониманию, наука не правомочна рассуждать о природе и причинах того или иного явления, а может только ставить вопрос «как» — как протекает тот или иной процесс, как осуществляется функционирование того или иного объекта и т. д. Онтологическое, причинное объяснение объявляется метафизическим, лежащим за пределами опыта и тем самым выходящим за пределы компетенции науки. Так, например, програм-

⁹ Эту сторону классического образа науки хорошо описал Ф. Клейн: «Большая красота этой кристально ясной, законченной, классической манеры изложения достигается не без потерь в другом направлении: по этим мастерским произведениям почти невозможно уяснить себе, каким образом они возникли. Благодаря этому читатель лишается своеобразного, а для самостоятельного ума величайшего удовольствия самостоятельно разыскать под руководством автора полученные результаты. В этом смысле в произведениях классической эпохи чувствуется недостаточное внимание к воспитательному моменту» (Ф. Клейн. Лекции о развитии математики в XIX столетии, ч. 1. М. — Л., 1937, стр. 32—33). В другом месте, говоря уже о Гауссе, а не о Лапласе, который также не раскрывает процесса создания научного произведения, основания и конструктивные детали творчества, Ф. Клейн подчеркивает: «Дедуктивное изложение, безупречно проведенное с неукоснительной строгостью, не дает никакого представления о пути, который привел к открытию, и о трудностях, которые пришлось при этом одолеть» (там же, стр. 56). Ф. Клейн проводит мысль о том, что эта особенность характеризует науку XVIII в. По нашему же мнению, эта черта присуща науке и XVII, и XIX в., ибо существовали ученые, которые наряду с изложением результатов творчества описывают и ход исследования, неразрешенные трудности, свои неправильные, ошибочные ходы, раскрывают те безуспешные попытки, которые они делали в своем творчестве, с тем чтобы дать импульс для самостоятельной работы читателя. Такими учеными были Галилей и Эйлер, Монж и Фарадей.

ма описательной физики, которая была выдвинута рядом ученых (П. Дюгемом, Кирхгоффом и др.), основывалась на противопоставлении объяснения и описания, на выдвигании на первый план описания как функции науки. Этот же образ науки лежит в самой сути неопозитивистской концепции науки, для которой характерен феноменализм, сведение теоретических идей к протокольным предложениям, к эмпирическому базису.

В противовес классическому образу науки, где знание трактовалось как созерцание, для постклассического образа науки характерно инструменталистское и прагматическое его понимание. Подобная оценка природы и роли знания выражена в известном афоризме Ф. Бэкона: «Знание — сила». Инструментальная трактовка роли знания, защищаемая и ныне многими зарубежными философами и социологами, приводит к серьезным метаморфозам в понимании природы знания, его форм, она становится внутренним импульсом самой науки.

С постклассическим образом науки связаны и изменения в осмыслении роли субъекта в познании, и иная трактовка истины. Если классический образ науки элиминировал субъекта из процесса исследования и из процесса изложения достигнутых результатов, то новый образ науки включает деятельность субъекта, его активное отношение к объекту в саму постановку вопросов. Это изменение стало весьма явным в современной квантовой физике и во многом обязано размышлениям над теоретико-познавательными проблемами современной физики¹⁰.

Научные истины понимаются как вероятностные по своей природе. Возникает и новая трактовка всеобщности знания: всеобщее, т. е. теоретическое, знание отождествляется с общезначимым, а гипотетическое знание — с условно-значимым. Поэтому в постклассическом образе предлагается новое понимание связи между гипотезой и теорией. Любое теоретическое знание оказывается гипотетичным. Различие между этими формами зна-

¹⁰ Напомним слова В. Гейзенберга: «В описание атомных процессов снова вводится субъективный элемент, так как измерительный прибор создан наблюдателем. Мы должны помнить, что то, что мы наблюдаем, — это не сама природа, а природа, которая выступает в том виде, в каком она выявляется благодаря нашему способу постановки вопросов» (В. Гейзенберг. Физика и философия. М., 1963, стр. 36).

ния сводится к степени сложности: теория — это сложная, логически расчлененная гипотеза или комплекс гипотез. Гипотеза рассматривается здесь как форма развития естествознания, а не как что-то метафизически-спекулятивное, от чего должно быть очищено научное знание¹¹.

Возникновение и распространение этого образа науки обусловлено теми громадными изменениями, которые произошли в социальной роли науки и внутри самого научного знания. Возникновение экспериментального естествознания, расширение прикладных исследований, увеличение социальной и производственно-технической роли науки — таковы лишь некоторые из процессов, обусловивших формирование нового образа научного знания.

Подчеркнем еще раз, что эти два образа науки могут сосуществовать друг с другом, ибо они определяются ориентацией на определенную эталонную науку, по образу и подобию которой мыслятся строение и функции остальных отраслей научного знания. Каноны какой-то одной научной дисциплины становятся методологической нормой для всего знания. Поскольку каждый из описанных нами образов науки ориентируется на определенную науку — математику или физику, постольку эти два образа науки можно назвать и иначе, а именно логицистским и физикалистским. Каждый из них всплывает в тот или иной исторический период развития науки. Классический, или логицистский, образ науки может следовать за постклассическим, или физикалистским, и наоборот.

Так и обстояло дело в истории философских концепций науки. Эмпиристская трактовка науки Ф. Бэконом, для которого, по словам К. Маркса, «наука есть *опытная наука* и состоит в применении *рационального*

¹¹ Уместно в связи с этим привести два примера из истории естествознания А. Кекуле проводил мысль о том, что теория есть лишь логически связанный комплекс гипотез или, лучше сказать, сложная, логически расчлененная гипотеза. Основными параметрами теории он считал логическое развитие из основных посылок ряда следствий, каждое из которых является гипотезой (Г. В. Быков. А. Кекуле. М., 1964, стр. 58). Эту же идею отстаивал Б. Риман, который писал, что поскольку закон науки может быть выражен в имплицитивной форме («если ... то»), постольку не существует различия между ним и гипотезой (см. Б. Риман. Сочинения. М.— Л., 1948, стр. 465).

метода к чувственным данным»¹², сменяется концепцией Т. Гоббса, который видит главную науку в геометрии и физическое движение приносит в жертву механическому или математическому движению. Превращение логико-математических методов в норму всего научного знания характерно и для Р. Декарта, и для Б. Спинозы, и даже для мистика Э. Вейгеля.

Для общественного сознания той или иной эпохи типичны не только определенные образы науки, но и специфические формы ценностного отношения к науке. Иначе говоря, в общественном сознании дается определенная оценка роли науки, значимости ее достижений для человечества. Эти оценки, существующие в обыденном сознании, дополняются ценностно-мировоззренческими ориентациями самих ученых, которые выражаются в защищаемых ими научных и идеологических позициях.

Сциентизм и антисциентизм как типы ценностной ориентации

Ученый живет в определенной культурной атмосфере и впитывает в себя ценностные ориентации относительно науки, существующие в этот период и ставшие доминантой массового сознания. Конечно, нельзя забывать, что ученый не просто воспринимает эти установки, он сам их создает и формирует в общественном сознании. Объектом нашего анализа будут не социально-психологические характеристики сознания самих ученых, а определенные формы философского осознания сути научного знания и его функций.

Первой формой ценностной ориентации относительно науки является сциентизм. Прежде чем эксплицировать содержание термина «сциентизм», отметим, что в зарубежной литературе существует большой разнобой в определении этого понятия и в отношении к нему¹³. Этот

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 142.

¹³ Разногласия начинаются уже в определении области применения этого термина. В словаре А. Лаланда сциентизм толкуется как неологизм, употребляемый в уничижительном смысле слова (А. Lalande. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, 1951, p. 960). В предисловии к сборнику «Сциентизм и ценности» Г. Шёк определяет сциентизм как понятие, используемое в критическом смысле («Scientism and Values». Ed. H. Schöck. Princeton, 1960). По-разному понимается и содержание этого понятия. Так, А. Хоббз,

неологизм образован от латинского слова *scientia* — наука. Во французском и английском языках понятие *Science* имеет другое содержание, чем в немецком и русском языках. Оно, во-первых, ориентировано на научный идеал математики и естественных наук и, во-вторых, уже по объему, чем *Wissenschaft* или «наука», имеющее в виду и гуманитарное знание.

Для французской и английской гносеологии характерна последовательная редукция всех форм знания к формам точного знания, использующего количественные методы, базирующегося на эмпирическом опыте, измерении, эксперименте. Именно это сведение научного знания к точному знанию составляет одну из особенностей сциентизма. В марксистской литературе эта редукционистская тенденция была подвергнута критике уже давно. Хотя в советской литературе изучение сциентизма как специфического феномена идеологии начато совсем недавно¹⁴, однако марксистская теория познания и науковедение уже имеют опыт анализа сциентистских и антисциентистских тенденций и ориентаций в науке.

В 1949 г. Д. Бернал, критикуя неправильное понимание смысла и задач науки, писал: «Узкое определение задач науки, ограничение поля ее деятельности более или менее измеримыми физическими величинами... приводит к исключению из сферы науки не только марксизма, но и вообще всех общественных наук: истории, политической экономии и политики, иначе говоря, отрицает всякое изучение человеческого общества. Марксизм же вовсе не ограничивается подобным узким определением науки»¹⁵. Смену ценностных ориентаций марксизм объясняет изменением места и роли науки в обществе.

Сциентистская ориентация связана с оптимистической верой в то, что применение науки обеспечит рост благосостояния, могущества человека по отношению к

истолковывая сциентизм как веру в то, что наука может дать ответы на все вопросы и заменить собой философию, религию, мораль, в конечном счете, отождествляет сциентизм с... коммунизмом (см. *A. Hobbes. Social Problems and Scientism. Pennsylvania, 1953*).

¹⁴ Назовем следующие работы: *Н. В. Новиков. О «сциентистской» тенденции в современной буржуазной социологии. — «Социальные исследования». М., 1965; В. С. Швырев, Э. Г. Юдин. О так называемом сциентизме в философии. — «Вопросы философии», 1969, № 8; «Наука и нравственность». М., 1971.*

¹⁵ *Д. Бернал. Наука и общество. М., 1953, стр. 30.*

природным силам и увеличение рационализации социальной жизни. И до 20-х годов XX в. подобная оценка роли научного знания редко вызывала сомнения.

Но за последние 50 лет положение дел существенно изменилось. Наука стала одной из решающих сил современной цивилизации, причем факты дегуманистического применения науки в буржуазном обществе привели к трансформациям во взглядах на науку как со стороны широкой общественности, так и со стороны самих ученых. В 30-е годы усиливаются антисциентистские, антиинтеллектуалистские настроения, нашедшие выражение в различных иррационалистических философских системах, которые проводили идеи о необходимости подавления науки, прекращения применения ее достижений, критиковали саму науку и отстаивали тезис о целесообразности возвращения к иным формам знания¹⁶.

Существование сциентизма как ценностной ориентации состоит, во-первых, в сведении научного знания к знанию, получаемому с помощью точных, количественных методов, во-вторых, в абсолютизации роли науки, в-третьих, в превращении научной установки в исчерпывающее основание мировоззренческой ориентации человека, в-четвертых, в элиминации из состава мировоззрения философии, а из сферы научных вопросов — так называемых метафизических проблем, наконец, в-пятых, в убеждении, что с помощью только научного знания можно достигнуть рационализации социального бытия и тем самым всеобщего социального и духовного благоденствия. Сциентистская позиция в гипертрафированной форме проявилась в идеологии технократизма, согласно которой буржуазное общество может разрешить свои основные противоречия благодаря государственному планированию, научной организации труда.

¹⁶ Изменение социальной роли науки хорошо показано Д. Берналом. Уже в 1939 г. он связывал трансформации в трактовке места и сути науки с изменениями социальной функции научного знания. Долгое время, писал он, «наука была одновременно и благороднейшим цветком человеческого разума, и наиболее многообещающим источником материального благосостояния. Сейчас перед нами вырисовывается совершенно иная картина. Беды нашего времени представляются следствием далеко шагнувшего прогресса... События последних двадцати лет не только создали различные взгляды на науку в кругах широкой общественности, — они глубоко изменили отношение самих ученых к науке и даже вошли в плоть и кровь научной мысли» (цит. соч., стр. 116—117).

На Западе технократические концепции выражают отношение к науке, которое характерно не только для самих ученых, но и для людей, далеких от науки. Сциентистские установки, присущие массовому сознанию, были зафиксированы и проанализированы во многих социологических и философских работах. Американский социолог Д. Рисмен отмечал факт возникновения и широкого распространения нового типа ценностной ориентации и, соответственно, нового социального характера — ориентации на внешние, извне заданные ценности. Многие критики буржуазной цивилизации отмечают факт возникновения функционера — *Homo faber*.

В «Философии и мире» К. Ясперс так описывал его: «Появляется новый человек, безличный, отмеченный печатью идеи технического существования. Он знает себя как типа, как функционера, обладающего непревзойденной ловкостью и надежностью, как послушного, не притягивающего на личную жизнь, как стоящего над всем личным, ибо он гордится тем, что может быть заменен другим. Он против одиночества, живет при открытых дверях, не замыкается от других, всегда деятелен и всегда считается типом, который будет потерян, если его предоставить самому себе, но который неистребим, так как постоянно подрастают те, кто займет его место»¹⁷. В этом описании нетрудно уловить ноты, созвучные идеям американского социолога У. Уайта, о формировании «организационного человека», принимающего нормы и ценности институциональной этики, ставшего конформистом и фетишизирующего значение коллектива и бюрократической организации¹⁸. Стандартный оптимизм, свойственный «техническому» человеку, хорошо передан в прямолинейной патетике инженера Фабера из романа Макса Фриша «*Homo Faber*».

В его самооценках выражено мироощущение человека, который полагает, что можно все запрограммировать, подсчитать, скалькулировать: «я человек трезвый, я обеими ногами стою на земле», «я инженер и привык видеть вещи такими, какие они есть», «я человек техники и привык иметь дело с точными формулами», «эпоха романтики кончилась». По его убеждению, все под-

властно техническому человеку, его технической мощи, его инструментальному разуму.

Такой подход к науке не только доводит до крайности инструментально-технократическое отношение к научному знанию, но вместе с тем порождает различные формы антиинтеллектуализма, недоверие к чистой науке и ограничение научного знания прикладными исследованиями. Сциентистски-технократическая позиция, которая настаивает на инструментальности точного знания, его эффективности в рационализации производства, связана с пренебрежением как к фундаментальным отраслям науки, так и к философии. Подобная трактовка науки резко сужает сферу научности, ограничивая ее количественно-точными, прикладными исследованиями, функционально значимыми изысканиями и разработками.

Сциентистская позиция и поныне пронизывает сознание многих научных работников, занятых в индустриализированных исследовательских корпорациях, и многих обывателей, видящих в науке панацею от всех бед и трудностей. Последние воспринимают науку как некий эрзац религии, способствующий решению лично-экзистенциальных и нравственных проблем. Нельзя, разумеется, отрицать заметное повышение роли науки в функционировании буржуазного общества, роста ее престижа в массовом сознании. Однако эти обстоятельства не объясняют до конца возникновение и функции различного рода сциентистско-технократических концепций. Помимо гносеологических они имеют глубокие социально-политические корни. Марксистское учение проводит мысль о классово-идеологическом характере этих концепций, видит их социальные корни в классовом интересе господствующей финансовой и промышленной олигархии, пытающейся внушить массам веру в то, что господствующий класс с помощью «менеджеров» и «социальных инженеров» может избавиться от антагонизмов. Это и объясняет тот факт, что «технократические концепции» в различных своих вариантах стали едва ли не официальной идеологией в капиталистических странах.

Защитники сциентизма игнорируют то, что направление и рамки функционирования «большой науки» задаются объективно существующими буржуазными отношениями. Сциентистские концепции упускают из виду то, что нормы и принципы организации труда ученых в на-

¹⁷ К. Jaspers. Philosophie und Welt. München, 1958, S. 71.

¹⁸ (См. W. H. Whyte. The Organisation Man. London., 1963.

учно-промышленных корпорациях, где господствует конкуренция, стремление к наиболее быстрому и эффективному результату, к прибыли, определяются социальными нормами. Сциентизм проходит мимо изменений в XX в. в установках и ценностных ориентациях ученых.

Установка ученого на объективное постижение истины, характерная для академического сознания и классического образа науки и типичная для усилий творца-одиночки, претерпела громадные метаморфозы. Эта оценка научной установки является мифом, который переносит на современную науку представления и особенности классической науки и присущих ей патриархальных форм организации¹⁹. Превращение ученого в работника науки, осуществляющего частичную функцию в совокупном научном изыскании, использующего свои способности и знания как нечто сугубо функциональное, приложимое для выполнения извне заданного заказа (им может быть социальный заказ или же научная задача), накладывает отпечаток на саму научную ориентацию и приводит к существенным трансформациям внутри массового научного творчества²⁰.

¹⁹ В этой связи показательны статья С. Роуз и Х. Роуз «Миф о нейтральности науки» (*S. Rose, H. Rose, The Myths of the Neutrality of Science. — Impact of Science on Science*, 1971, vol. XXI, N 2, p. 137—151) и мысль, высказанная Д. Прайсом: «В научных работах обнаруживаются элементы мифологии, которая более или менее произвольно создавалась в конце девятнадцатого столетия вокруг обстоятельств тех или иных открытий. В состав мифологии входят небольшие предметные уроки о том, чем должна быть настоящая наука, как должен вести себя настоящий ученый и какими моральными принципами он должен руководствоваться. Как часть той же мифологии нам предлагают ходячий образ хладнокровного и объективного человека-в-белом халате, который шествует по жизни с философским камнем «научного метода» и пишет в страдательном залоге одними только безличными конструкциями. В условиях общего обожествления науки и при наличии столь амбициозной мифологии приходится признать, что ученые, вообще говоря, не более приспособлены к анализу науки, чем дельцы к анализу экономики, политики — к анализу истории и социологии, художники — к анализу истории и критике искусства, а романисты — к преподаванию английского языка» («Наука о науке», М., 1966, стр. 239—240).

²⁰ Писатель Артур Миллер так характеризовал отношение к науке в США: «В самих традициях нашей науки, промышленности, во всем, что мы делаем, над чем работаем, нас больше всего занимает чисто практический конечный результат. Каждое явление мы, как правило, оцениваем исключительно с точки зрения его полезности. Такой узкоутилитарный подход задерживает научный прогресс» (*А. Миллер. Что подрывает наш престиж. — Литературная газета*, 4.IX.1962).

Тенденция к отождествлению научного знания с технически-инструментальным знанием в буржуазном обществе необходимым образом порождает противоположную тенденцию — недоверие к науке и антиинтеллектуализм. Сциентистски-технократическая установка, которая, казалось бы, утверждает дух научности, является той почвой, на которой возрастают антирационалистические настроения масс.

Некритический, нерелективный оптимизм в отношении науки, утилитаризм сопряжены с недоверием к фундаментальным научным дисциплинам. М. Р. Коэн в свое время характеризовал «американский образ жизни» как «глубоко антиинтеллектуальный». «Ни в одной стране, — говорил он, — слово «интеллигент» не употребляется так часто в насмешливом и даже оскорбительном смысле... назвать человека «чистым теоретиком» — это значит по существу обругать его»²¹. Эти характеристики остаются верными и в настоящее время²².

Тенденции антиинтеллектуализма присущи не только США, но и ряду европейских стран. Так, Ж. Ж. Серван-Шрейбер в книге «Американский вызов» пишет, что, несмотря на большой престиж интеллигенции и культ Декарта во Франции, общественное сознание с известным пренебрежением относится к идеям и их действительности. Это находит свое выражение в отставании научно-исследовательских работ в промышленности и в органах государственного управления, в пренебрежении к научной карьере со стороны молодежи и других групп населения и т. п.²³

Исследователи, анализирующие антиинтеллектуализм в различных странах, видят его истоки в национально-исторических условиях, в специфических чертах социальной и национальной психологии (Р. Хофстадтер) или же в особенностях периода «насыщения» научного знания (например, Д. Прайс).

²¹ М. Р. Коэн. Американская мысль. М., 1958, стр. 27—28.

²² Совсем недавно члены Организации сотрудничества и развития, анализируя традиции в отношении со стороны общественности к науке, отметили «недоверие к ученым-теоретикам, которых считают бесполезными и несколько смешными. Такой была традиционная позиция во многих отраслях промышленности, а зачастую она сохраняется и до сих пор» («Политика США в области науки», М., 1971, стр. 340).

²³ J. J. Servan-Chreiber. Le défi américain. Paris, 1967.

Сциентистски-технократический образ науки, основывающийся на уверенности в преобразующей роли науки и техники, не является беспочвенным. Научные методы проникают во все области социальной жизни, начиная от изучения термоядерных процессов до поиска новых способов обучения. Научный потенциал страны становится символом престижа государства, его могущества и его будущих возможностей.

Однако в условиях капиталистической организации общества сциентизм означает полное игнорирование более высоких ценностей, чем те, которые определяют растущим кругом всеобщей полезности. Эта позиция оптимистична безотчетно, она нерелективна и внеморальна, она не видит реальной социальной обусловленности характера научных исследований.

Исток этой мнимо нейтральной установки следует искать в изменениях, происходящих не только в науке как социальном институте, но и в ее восприятии, формируемом современным буржуазным обществом. Убеждение в том, что научная установка — это объективная, нейтрально-рационализирующая позиция, складывается и поддерживается средствами массовой коммуникации. Созданный стереотип ученого становится прообразом установок обыденного сознания. Анализируя этот стереотип, немецкий социолог Г. Андерс неотъемлемой его чертой считает иллюзию о том, что можно отделить нейтрально-объективную установку от морального корня и сохранить ее путем искусственного добавления моральных убеждений, аскетизма и самоконтроля. Согласно Г. Андерсу, кинозритель, радиослушатель, телезритель становятся вульгарным подобием ученого, ибо благодаря средствам коммуникации для массового сознания не существует различия между далеким и близким, между познанным и узанным. Подобно ученому, который делает близкими процессы и факты, не имеющие непосредственного отношения к нам, массовый человек приучается к фамильярно-приятельскому обращению с наукой, историческими событиями, фактами и процессами. Поэтому, делает вывод Г. Андерс, вера в нейтральность научной установки — это миф, который поддерживают как сами ученые, так и популяризаторы науки ²⁴.

²⁴ (См.: Г. Андерс. Мир как фантом и матрица. — «Проблемы телевидения и радио». М., 1971, стр. 145—146.

Одним словом, техницистско-сциентистская позиция — а о её социально-классовой природе мы говорили выше — связана не только с физикалистским образом науки и с безудержной фетишизацией науки и научной ориентации, но одновременно и с инструментализацией научного знания, с банализацией его и со всё большим проникновением в него фамильярно-бездумной, нерелективной установки по отношению к науке.

Не менее однобокий и иллюзорный образ науки рисует вторая — антисциентистская позиция, по видимости выступающая в защиту подлинного человеческого бытия, этических ценностей и гуманистических традиций западной культуры. Она выражается в стремлении ограничить претензии научного знания, подвергнуть сомнению его ценность. Антисциентистская установка, тесно связанная с технофобией, со страхом перед техническим прогрессом, представлена ныне в различных формах, от откровенно нигилистических до умеренно негативных.

Одно из наиболее ярких выражений антисциентизма — экзистенциализм. В экзистенциалистских описаниях наука предстает как технико-производственная, инструментальная по самому своему существу сила. По словам М. Хайдеггера, ныне «человек заброшен в новую действительность. Радикальная революция в мировоззрении произошла в философии Нового времени. Из этого возникло совершенно новое положение человека в мире и новое отношение к миру. С этого времени мир рассматривается как предмет, на который калькулирующее мышление начинает свои атаки и который уже не может сопротивляться ему. Природа становится чем-то вроде колоссального резервуара горючего, источника энергии для современной техники и индустрии. Это основополагающее «техническое» отношение человека к миру возникает впервые в XVII в. и именно в Европе, остается долгое время неизвестным вне Европы. Оно было совершенно чуждо ранним эпохам и судьбам других народов. Скрытая в современной технике власть определяет отношение людей к тому, что существует» ²⁵. Постепенно познавательные силы человека становятся функциями техники, а сам человек превращается в фун-

²⁵ М. Heidegger. Gelassenheit. Tübingen, 1959, S. 19.

кционера техники. Современная наука стала необходимым следствием сущности техники и вместе с тем — одной из ее причин. Она отражает характер производства и по своей сути есть производство. Обусловленность науки сущностью техники объясняет, по Хайдеггеру, трактовку научного знания как производительной силы, начатую Ф. Бэконом; производственно-технический характер науки становится ее внутренним импульсом, движущей силой ее прогресса, что приводит к существенным метаморфозам природы научного знания и его форм.

Технико-инструментальное существо научного знания принципиальным образом отличает его, согласно Хайдеггеру, от философского раздумья. Современная наука — это исследование сущего, «пытка» преднаходимого предметного мира. В науке исследование осуществляется с помощью выдвигания некоторого проекта природных сил и процессов. Этот проект общеобязателен и предопределяет способы и методы действий исследователя. С его помощью исследователь вырывает из сферы сущего определенную область и делает ее предметом своего анализа.

Основная тенденция наших дней состоит, по мнению Хайдеггера, в том, что человек все более и более проникается уверенностью в могуществе научного мышления и предает забвению философское созерцание. Решающие особенности научного знания Хайдеггер усматривает в его инструментально-производственном характере, в нацеленности на предмет, на сферу преднаходимого сущего, в калькулятивно-количественной его природе, в подчиненности научного мышления некоей извне заданной цели, проекту, который определяет ход исследования и его средства. «Свообразие этого мышления, — пишет Хайдеггер, — состоит в том, что если мы планируем, исследуем и организуем производство, то мы считаемся с данными обстоятельствами. При расчете мы ставим перед собой цель, исходя из рассчитываемого намерения. Мы калькулируем в предположении определенных результатов. Этот расчет характеризует всякое планирующее и исследующее мышление... Рассчитывающее мышление калькулирует... Оно никогда не достигает умиротворения и раздумья. Рассчитывающее мышление — это не созерцательное раздумье, не

мышление, постигающее смысл, который господствует во всем, что существует»²⁶.

Наука в описаниях экзистенциалистов всегда сопряжена с размежеванием субъекта и объекта. Объект научного исследования есть некий индивидуальный, единственный предмет, и научное знание не может создать интегральной, синтетической картины из этих частных срезов действительности. Если же наука забывает свои границы (а точнее говоря, границы, предписанные ей экзистенциалистами) и стремится постичь реальность в целом, она неумолимо приходит к заблуждению и профанации трансцендентного бытия²⁷.

Ограничение науки редукционистскими целями, превращение одного из ее этапов в самое ее существо — характерная черта экзистенциалистской модели науки. В ней упускается из виду тенденция к интегратизму, к синтетическому обобщению аналитических схем, к системному осмыслению объектов и выработке новых методологических средств для этого.

Противопоставление науки и философии, отстаиваемое экзистенциалистами, приводит к поискам новых логических форм философствования, к конструированию специфического языка, который мог бы передать смысл бытия. Дело не ограничивается просто размежеванием научного объяснения и герменевтического понимания, на котором якобы зиждется философское знание. Ряд экзистенциалистов, в частности М. Хайдеггер, идут дальше. Их принципиально не удовлетворяют существующие формы логики и языка. Критикуя формы силлогизма и субъектно-предикатной структуры индоевропейских языков, которые, по мнению Хайдеггера, скрывают бытие, он пытается сформировать новые средства философского знания, в которых большое место занимают парадоксы, нарушающие формально-логический закон противоречия, тавтологии и логический круг. Задача фи-

²⁶ М. Heidegger. *Gelassenheit*, S. 19, 14.

²⁷ К. Ясперс писал: «Научное познание всегда приводит к заблуждению, если оно направляется на целое» (К. Jaspers. *Der philosophische Glaube*. Zürich, 1948, S. 57). В другом месте он подчеркивает: «Границей естественнонаучного познания является индивидуализированная реальность, которая может быть описана, но не понята» (К. Jaspers. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, 1949, S. 299).

лософии усматривается в личностном самовыражении мыслителя, поэтому философское знание не подчиняется тем критериям, которым подчинена наука, — верификации, кумуляции знания, общезначимости достигнутых истин.

Подобное размежевание двух сфер культуры на деле приводит к губительным последствиям как для науки, которая лишается своего рефлексивного анализа, так и для философии, которая превращается в экстатические пророчества о смысле бытия и осуждается на постоянное вненаучное рефлексирование о своем месте в культуре и своих основаниях.

В целом позиция экзистенциалистов по отношению к науке может быть названа позицией романтического антисциентизма, пессимистического иррационализма. В экзистенциалистской критике науки, принципиально отвергающей ценность научного подхода, выражены массовые настроения страха перед возможными губительными последствиями технического приложения науки, воплощен сдвиг в самосознании определенных слоев буржуазной интеллигенции, болезненно переживающих ломку традиционного уклада жизни и ценностей²⁸.

И действительно, не похож ли современный человек на Франкенштейна, который вдохнул жизнь в мертвую материю и создал чудовище, убившее своего создателя и близких ему людей? Ведь и Франкенштейна вдохновляли светлые видения всеобщей пользы, которую должно было принести его открытие. В общественное сознание капиталистических стран все больше проникает ощущение губельности дальнейшего развития науки для жизни людей, все больше и больше осознается тот факт, что наука уже создала такие силы, которые могут убить все живое, и что завтрашний день науки таит еще больше опасностей²⁹.

²⁸ Многие ученые ныне говорят об опасности бесконтрольного развития науки. Так, английский физик С. Ф. Пауэлл пишет: «Прежде всего благородная роль науки как инструмента развития человеческого общества, которая ясно провозглашалась многими предвестниками науки нашего времени, сегодня оказалась под серьезным вопросом» («Будущее науки». М., 1970, стр. 58—59).

²⁹ За последние 20 лет мощь взрывчатых веществ возросла почти в миллион раз (А. Тушко, С. Хаскелевич. Научные исследования — организация и управление. М., 1971, стр. 70). Лауреат Нобелевской премии, проф. М. Дельбрюк писал: «Бурное развитие науки не только может привести к нежела-

Именно на этом, уже массовом пессимистическом умонастроении, на массовом психозе возникает и зиждется экзистенциалистская критика науки, ее дегуманистической роли в современном мире.

Важно подчеркнуть, что, несмотря на радикальную противоположность в отношении к науке со стороны оптимистического сциентизма и романтического антисциентизма, их образ науки оказывается по существу одним и тем же. Наука, согласно обоим этим представлениям, инструментальна и технична. Она имеет дело с внезапно заданными целями и анализирует индивидуальный объект, эмпирически существующее, фактическое. Ее исток — факт. Ее путь — осмотнительное наблюдение и правильное мышление в соответствии с канонами формальной логики. И в сциентистских, и в антисциентистских концепциях ученый изображается в виде персонификации объективности и отсутствия эмоций, а научная установка трактуется как что-то безличное, объективное и незаинтересованное. Разница между этими двумя формами отношения к науке заключается только в противоположных ценностных знаках. Для сциентизма наука и ее прогресс являются причинами оптимистического взгляда в будущее, а философия предстает как пока еще не устраненный рудимент прошлого. Для романтического антисциентизма наука — исток гибели и распада, а возрождение человечества связывается не с расширением научности, а с отказом от науки и с формированием новых экзистенциальных установок.

Экзистенциализм фактически принимает позитивистско-сциентистскую трактовку науки, он видит в сциентистско-технократическом образе научного знания выражение существа научного подхода. Эта позиция отчетливо представлена в книге Ж.-П. Сартра «Критика диалектического разума», где позитивистский разум, характерный для естественных наук, противопоставляется диалектическому разуму, присущему истории и социальным наукам. Для Ж.-П. Сартра всякий ученый — позитивист, ибо он имеет дело с фактами и постигает инертную материю. Наука рассматривается им как дегуманистическая сила не из-за ее технико-социального приме-

тельным последствиям, но уже к ним привело. Наука в своем потенциале становится все более вредоносной» («Литературная газета», 9.II.1972 г., стр. 11).

нения, а из-за ее собственной природы и природы ее объекта. Объект науки — дегуманистичен, это увековеченная инертная объективность, являющаяся не-человеком и даже против-человеком³⁰.

Давая общую характеристику отношению экзистенциалистов к науке, следует тем не менее оговорить, что в последние десятилетия некоторые из экзистенциалистов, умудренные опытом нацистского и ультраправого антиинтеллектуализма и мифологизма, радикально меняют свое отношение к науке. Так, например, поздний К. Ясперс хорошо выразил то, к чему может привести антиинтеллектуализм: «Нет больше истинности, разума и человеческого достоинства без подлинной научности... Если потеряна наука, то рождаются сумерки, смутно почувительные эмоции и фантастические решения, принятые в состоянии добровольного самоослепления»³¹. Нигилистическая критика науки может породить лишь сумерки разума, а в сумерках разума сова Минервы не вылетает. Сон разума порождает чудовищ. Он порождает экзотические порывы, не подвластные рациональному контролю устремления, безотчетные действия, разрушительное бунтарство, ослепленное негативными эффектами.

Примером может служить позиция, которой придерживаются в настоящее время некоторые мелкобуржуазные идеологи, и в первую очередь Г. Маркузе. Хотя между экзистенциализмом и концепцией Г. Маркузе есть много точек соприкосновения, все же это другая форма нигилистического отношения к науке, ибо в ней наука связывается не столько с техникой, сколько с механизмом политического господства. Поскольку Маркузе видит в науке лишь средство утверждения и поддержания буржуазного государства, его военно-репрессивной машины, постольку негативная позиция по отношению к политическим институтам распространяется и на науку вообще. Истолковывая все общественные силы, развитые человеком, как враждебную, репрессивную систему, где наука служит лишь дальнейшему увеличению мощи этой системы и тем самым увеличению ее репрессивного характера, Г. Маркузе не допускает мысли, что могут су-

ществовать различные силы внутри социальной системы и внутри самой науки³².

Близка (но не тождественна) этой позиции и точка зрения старейшего американского историка культуры — Льюиса Мэмфорда. Критика Л. Мэмфорда построена на противопоставлении механической и органической картин мира. В своей последней книге «Миф о машине. Пентагон власти» он пишет, что механическая картина мира, возникшая вместе с наукой и нашедшая свое воплощение в мире техники, создает специфический способ политического и социального господства — некий Левиафан власти, всевластный и всепронизывающий аппарат господства, Мегамашину. Истоком этого «Пентагона власти», считает он, является классическая наука. Одна из глав его книги называется «Преступление Галилея». Точнее ее назвать «Преступление науки», ибо Мэмфорд усматривает преступление Галилея в том, что тот объективирует все и вся, растворяет многомерного субъекта, целостную человеческую личность в однолинейном, сугубо количественном измерении. «Галилей,— пишет Мэмфорд,— совершил это преступление с бодрым сердцем и открытыми глазами. Он не думал, что его радикальное различие между внешним и внутренним, между объективным и субъективным, между качественным и количественным, между математически описываемым и тем, что нередуцируемо, недосягаемо, неанализируемо и неизмеримо, было ложным различием»³³.

В этих рассуждениях Л. Мэмфорд неправомерно переносит те социальные характеристики, которыми обладает наука в условиях монополистического капитализма, на все этапы развития науки, превращает особенности

³² Существуют глубокие параллели между идеями, развиваемыми Г. Маркузе и анархистско-бакунинской программой, выраженной хотя бы в следующем лозунге: «Бросайте же скорее этот мир, обреченный на гибель. Бросайте эти университеты, академии и школы... ступайте в народ», «Не хлопочите в настоящий момент о науке, во имя которой хотели бы Вас связать и обессилить». К. Маркс и Ф. Энгельс хорошо показали антисциентистский, антиинтеллектуальный характер культа невежества, осуждения науки, который был выражен М. Бакуниным, С. Нечаевым, П. Ткачевым, не видевшими в прежней культуре ничего, кроме классово-обусловленных конструкций (см: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 18, стр. 391—395).

³³ L. Mumford. The Myth of the Machine. The Pentagon of Power. N. Y., 1970, p. 58.

³⁰ См.: J. P. Sartre. Critique de la raison dialectique, t. 1. Paris, 1960, p. 160.

³¹ K. Jaspers. Einführung in die Philosophie. München, 1965, S. 89.

буржуазно-организованной науки в ее имманентную черту. Что же касается Галилея, то Л. Мэмфорд упускает из виду диалектичность и диалогичность его мышления, ведь Галилей не только защищает и утверждает коперниковскую картину мира, но и критикует традиционную, освященную авторитетом религии, птоломеевскую картину мира, представляемую Симпличио. Этот «простак», перед умственным взором которого «всегда стоит надежнейшее и непоколебимейшее учение» — перипатетическая философия³⁴, воплощает иллюзии и предрассудки обыденного сознания. И работы Галилея свидетельствуют о том, что научное знание не одномерно, что оно внутри себя диалектично, включает в себя и осмысление своих собственных оснований, и критику обыденного сознания.

Умонастроение Мэмфорда в целом пессимистично. Он отдает себе отчет в этом, когда противопоставляет оптимистическому видению человеческой истории, выраженному в радужных утопиях, необходимость создания какотопий (от греч. *какос* — плохой), иначе говоря, антиутопий, где критикуются современные формы социальной и культурной жизни, идеализируются докапиталистические, патриархальные отношения, а в качестве идеала выдвигается органицистская модель мира.

Антициентистские настроения особо широкое распространение получили в США — ведущей стране капиталистического мира. Для этого, разумеется, существуют свои социальные, экономические и политические причины³⁵. Но одна из существенных причин связана с уменьшением оптимистической веры в то, что Америка может решить все проблемы с помощью техники и ее усовершенствования³⁶.

Э. Вайнберг, директор национальной Окриджской лаборатории, в статье с характерным названием «В защиту науки» выделяет четыре группы критиков науки: во-первых, разоблачители, подвергающие критике современные формы институционализации науки, ее связь с истеблишментом, с бизнесом и государством; во-вто-

рых, вдумчивые законодатели и администраторы, критикующие естественников за отсутствие у них социальной направленности, чувства ответственности, за аполитичность их установок и интересов; в-третьих, технологические критики, которые считают необходимым уменьшение темпов развития науки; в-четвертых, научные абolicционисты или нигилисты, которые видят в научно-техническом прогрессе лишь неминуемую угрозу для человечества³⁷.

Наряду с нигилистическим отношением к науке, представленным в концепциях Г. Маркузе, М. Хайдеггера и Л. Мэмфорда, существуют более умеренные формы критики науки. Одним из ее проявлений является стремление замедлить темпы развития науки, указать на пределы ее прогресса, причем эти пределы, как правило, заимствуются из вненаучной области. Так, Л. Боуден в статье «Наука в кризисе» настаивает на том, что непрерывный экспоненциальный рост науки должен быть остановлен³⁸.

Идеи, развиваемые, например, Д. Прайсом, о том, что наука вступает в период насыщения, замедления темпов прироста и упадка, являются скорее не отражением объективного хода научного прогресса, а выражением ценностных установок определенного круга ученых. Ведь развитие науки всегда связано не только с сугубо количественным ростом, но и с радикальным изменением структуры знания, с выдвиганием новых научных дисциплин, с увеличением емкости научного знания. Ценностные ориентации, нашедшие свое непосредственное воплощение в этих идеях, далеки, конечно, от антиинтеллектуализма.

Стремление сдерживать рост научного знания находит здесь иное выражение — утверждается, что сама наука объективным ходом своего развития вступает в период сатурации, замедления, насыщения. Иначе говоря, ценностная ориентация выдается за объективную тенденцию науки.

³⁴ Галилео Галилей. Диалог о двух главнейших системах мира птоломеевской и коперниковой. М.—Л., 1948, стр. 327.

³⁵ См.: Н. С. Юлина. Буржуазные идеологические течения в США. М., 1971.

³⁶ См.: R. Ahlers. Technologie und Wissenschaft bei Heidegger und Marcuse.— «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1971, Hf. 4, S. 758.

³⁷ См.: A. M. Weinberg. In Defence of Science.— «Science», 1970, vol. 167, N 3915, p. 141—145.

³⁸ См.: L. Bowden. Science in Crisis.— «New Scientist and Science Journal», 1971, vol. 49, N 735, p. 127; M. Perl. The New Critics in American Science.— «New Scientists», 1970, vol. 46, p. 63—65.

**В поисках нового образа науки
и новой ценностной ориентации**

В настоящее время все большее число ученых на Западе, не удовлетворенных оптимистическим сциентизмом и нигилистическим антиинтеллектуализмом, стремятся выработать новую ценностную и этическую ориентацию в науке, которая базировалась бы на новой трактовке научного знания, его целей и функций. Они подчеркивают социальную ответственность ученого за свои открытия, за их приложение и использование в промышленности и политике, выявляют общечеловеческие социальные компоненты внутри научного знания, стремятся защитить науку от бесплодной критики. Этически нерелевантная позиция ученых рассматривается как симптом, а одна из причин социального кризиса, а отречение ученых от социальной ответственности — как исток ряда губительных последствий.

Анализируя эти последствия, некоторые зарубежные естественники подчеркивают, что ученый, не проникшийся социальной ответственностью за социальные проблемы, созданные наукой и техникой, не может найти средства решения этих проблем, которые необходимы для его дальнейшего развития³⁹. Английский ученый Д. Равец назвал это состояние идеологическим кризисом в современной науке, связывая его с быстрой количественной экспансией науки после войны, с движением от малой к большой науке, с изменениями в характере научной деятельности. По его словам, они «могут быть описаны как переход от академической науки к индустриализированной... В этих новых условиях наука начинает рассматриваться как часть индустрии познания, планирующей потребление научной способности и запасов человека, а также выпуск прикладных результатов». «Реальное омоложение науки, — продолжает Д. Равец, — должно быть ее радикальным изменением; оно должно основываться на новой идеологии науки и реализовываться в дебатах и институционализированной борьбе. В настоящее время лучшим кандидатом для такого омо-

лаживающего воздействия является «критическая наука», призванная обдумывать последствия невежественной или алчной техники для человека и окружающей среды»⁴⁰.

В другой статье «На путях к критической науке»⁴¹, описывая особенности новой идеологической и нравственно-социальной позиции ученых, Д. Равец пишет, что критическая наука — это научное исследование, имеющее гуманистические функции. Если в традиционной математико-экспериментальной естественной науке внешний мир рассматривается как пассивный материал и объект анализа, то средоточием критической науки является поиск путей гармонического единения человека и природы. Природа трактуется здесь как сложная и тонкая экологическая система, воздействие на которую требует весьма тщательного и серьезного обдумывания и предвидения нежелательных последствий. Сам Д. Равец считает основателем этой критической науки американца Барри Коммонера, который в известной книге «Наука и выживание»⁴² выявил плоды научной и технической безответственности, раскрыл отрицательные последствия, к коим привел научно-технический прогресс (радиация, инсектициды, разрушение экологической среды и т. д.). Созданные в США и Англии общества социальной ответственности в науке призвали ученых к осознанию своей ответственности, к деятельному участию в организациях, занимающихся изысканием гуманистической политики науки⁴³.

Поиски новой ценностной ориентации сопровождаются выдвижением нового образа научного знания, которое ориентируется уже не на математику или физику, а на

⁴⁰ J. Ravetz. Ideological Crisis in Science. — «New Scientist and Science Journal», 1971, vol. 51, N. 758, p. 35—36.

⁴¹ См.: J. Ravetz. Towards Critical Science. — «New Scientist and Science Journal», 1971, vol. 51, N 770, p. 681—683.

⁴² См.: B. Commoner. Science and Survival. N. Y., 1965.

⁴³ Лауреат Нобелевской премии физик Х. Альвен недавно подчеркнул, что вопрос о том, «как предохранить науку от выдачи опасных результатов и как предупредить использование научных открытий в военных целях и для репрессий, — это сегодня, пожалуй, важнейшая проблема. По-моему, — продолжает он, — всем ученым должно быть свойственно чувство моральной ответственности за свою работу. Важно, чтобы они изучили ее отдаленные социальные последствия и обсудили их с теми людьми, кто воспользуется результатами труда ученых» («Литературная газета», 9. II.1972).

³⁹ См.: Sh. Lal, D. Dickson. Science and Social Crisis. — «New Scientist and Science Journal», 1970, vol. 46, N 703, p. 433—435; J. Ziman. The Impact of Social Responsibility on Science. — «Impact of Science on Society», 1971, N 2, p. 113—123.

экологию. Именно эта наука, изучающая строение и функции природы, законы существования живых организмов в естественной среде обитания, рассматривается ныне как эталонная наука для научного знания вообще. По мнению ряда зарубежных ученых, экологии надлежит занять главенствующее место в составе современного научного знания, а тенденции, присущие ей, должны стать ведущими тенденциями будущей науки⁴⁴.

Кроме того, экология мыслится (во всяком случае в настоящее время) как синтетическая наука, которая анализирует сложное взаимодействие экосистем, использует системные представления, стремясь воссоздать жизнь природы во всей ее целостности. Возможно, что она сохранит свой системный облик до тех пор, пока она будет исследовательской программой.

Исследуя структуру и функции природы в целом, экология непосредственным образом включает в сферу своего рассмотрения деятельность человека, нарушающего равновесие экосистем, их целостность. Она является одной из тех научных дисциплин, которые направлены не просто на объективно-незаинтересованное описание целостности экологических систем, а на взаимодействие, зачастую разрушительное для природы, между человеком и экосистемами. В самом ходе своего исследования эколог выявляет те отрицательные последствия, которые возникают из-за научно-технического авантюризма и неразумной эксплуатации природных ресурсов. Иными словами, регулятивные принципы, которые лежат в основании экологии, во многом кардинальным образом отличают ее от прежних форм научного знания. Именно эти регулятивные принципы — ориентация на целостное постижение объекта, системные представления и понятия, включение активности субъекта в объект научного рассмотрения — становятся регулятивными прин-

⁴⁴ Видный эколог Е. Одум писал по этому поводу: «Наступление атомного века повлекло за собой развитие жизненного интереса к изучению внешней среды в гораздо большей степени, чем это наблюдалось до второй мировой войны... Новые размерности, возникшие в атомный век, требуют новых путей мышления. Теперь уже недостаточно делать одновременно лишь несколько шагов по пути прогресса. Подчас приходится делать скачки вперед, а затем возвращаться назад для окончательной отделки деталей. Для этого необходимо до скачка стоять на прочных теоретических позициях» (Е. Одум. Экология. М., 1968, стр. 11—12).

ципами вообще научного знания, что приводит к радикальному изменению во взглядах на природу и задачи науки.

Эколог в силу специфики своих проблем и методов их решения не может принять трактовку знания как технико-инструментальной силы, он решительным образом критикует утилитаризм в отношении к природе и к знанию⁴⁵.

В противовес утилитаристскому практицизму, ставшему альфой и омегой и науки, и техники, экология выдвигает новые идеалы во взаимоотношениях между человеком и природой, идеал естественного равновесия в природе и гармонии между человеком и окружающей средой. В связи с этим функция науки трактуется по-иному: наука является не средством насилия человека над природой, а силой, способствующей сохранению природы и предупреждающей человека о негативных последствиях его деятельности. Кардинальным образом изменяется и понимание задач человеческой деятельности и применяемых средств. Экология требует уже не техники насилия, которая вырывает силой у природы ее богатства, а техники преобразования ее исподволь, осмотрительного и благоразумного вторжения в природу. Иными словами, вместе с экологией возникает новая интерпретация сути техники, новое понимание природы, новый образ науки и новая ценностная ориентация ученых.

Несомненно, что в условиях буржуазного общества идея об экологической переориентации научного знания в целом является иллюзорной. Действительный переворот в структуре и функциях научного знания требует радикальных социальных преобразований. Тем не менее, эта тенденция показательна для понимания современного положения науки и ее судеб и настроения все ширящегося сектора западной интеллигенции.

⁴⁵ Ж. Дорст, французский эколог, писал: «Нами овладевает какой-то ужасный утилитаризм. Нас интересует лишь то, что полезно, что может принести выгоду, причем предпочтительно немедленную... Человек, достойный носить это звание, не имеет права рассматривать вещи только с утилитарной стороны. Идея рентабельности, которую мы так охотно превозносим, функциональный аспект всего того, к чему мы стремимся, толкает нас на непростительные ошибки в повседневной жизни» ((Ж. Дорст. До того как умрет природа. М., 1968, стр. 403—404).

Поиск нового образа науки и новой ценностной ориентации присущ не только специалистам-экологам, но и некоторым идеологам современного молодежного движения в США. В противовес анархистско-леваческим лозунгам разрушения прежней культуры, характерным для экстремистских «левых» групп, появились идейные движения, не только критикующие технократически-разрушительное отношение к природе и человеку, но и отстаивающие идеи «нового гуманизма». Такова, например, программа Ч. Рейча, который в книге «Молодая Америка» (Ch. Reich. The Greening of America. New York, 1970) противопоставляет три типа общества и соответствующие им три типа сознания (традиционное, корпоративное и новое, или сознание III). Традиционное сознание подчинено мифам, корпоративное — всевластию машинной рациональности. Сознание III, по мысли Рейча, должно сохранить все ценное из прошлой культуры, соединив эти ценности с благами и ценностями современной цивилизации. В противоположность корпоративному сознанию, которое подчинено технологическому и организационному аппарату и является компонентом этой безжалостной машины, «сознание III,— говорит Рейч,— в первую очередь требует восстановления приоритета нематериальных элементов человеческого существования, таких, как естественная окружающая среда и духовная жизнь... Во-вторых, оно стремится овладеть силами науки и техники, видеть в них орудие в руках человека, а не фактор, определяющий человеческое существование. Оно, несомненно, антитехнологично, но не хочет разрушать машины. Но оно и не хочет, чтобы машины управляли человеком»⁴⁶. Несомненно, идеи Ч. Рейча отягощены грузом абстрактного гуманизма и морализирующей критики капитализма, далекой от его научного, марксистского анализа. Но симптоматично (и на это следует обратить внимание) возрождение в условиях современной Америки подобных настроений и попыток утверждения, в противовес господствующей идеологии, нового типа сознания, которое, по словам Ч. Рейча, принесет с собой «новую систему этики — экологическую и человеческую — как основу для предупреждения аморального

⁴⁶ Чарльз Рейч. Молодая Америка. [Отрывки] — «Мировая экономика и международные отношения», 1971, № 10, стр. 119—120.

использования науки»⁴⁷. Небезынтересно отметить, что Ч. Рейч в противоположность нигилизму считает, что человечество не может и не должно возвратиться назад — к донаучным цивилизациям, что оно обязано продвигаться вперед и использовать достижения науки и техники.

В противоположность иррационалистическому антиинтеллектуализму эта позиция не отвергает ценности научного знания, хотя понимает и раскрывает возможные нежелательные последствия научно-технического прогресса. Суть этой позиции хорошо выражена Э. Вайнбергом: «Если бы даже наука была упразднена под бешеным натиском нигилистов, это была бы лишь временная смерть. Мы считаем само собой разумеющимся, что человеческий разум и здравый смысл с течением времени возьмут верх. Наша линия — это линия разума, и наш лучший шанс выжить лежит в конечном счете в одной плоскости с научно-технической традицией, с таким трудом созданной нами»⁴⁸.

Подобная позиция при всей ее критичности по отношению к использованию знания и научных открытий не впадает во всеохватывающее отрицание ценности научного знания. Наоборот, она стремится удержать достижения научного знания и постичь сложность и драматичность развития науки, ее реальное место в социальной и культурной жизни. Согласно этой позиции, которая может быть названа критическим рационализмом, человечество не может отказаться от научного знания, от прогресса в рациональном исследовании окружающей природного и социального мира. Было бы романтической утопией взывать к тому, чтобы отвергнуть те или иные задачи только потому, что они могут быть использованы во вред человеку. Ученый не может отказаться от решения тех проблем, которые поставлены на повестку дня современной наукой. Выход отнюдь не в том, чтобы вообще прекратить научные поиски. Правда, именно на этот путь становятся некоторые ученые. Не так давно в прессе промелькнуло сообщение о том, что один из участников работы по выделению гена, известный американский специалист в области молекулярной биологии Джеймс Шапиро публично заявил, что он

⁴⁷ Там же, стр. 120.

⁴⁸ A. M. Weinberg. In Defence of Science. — «Science», p. 145.

бросает науку и отныне намерен посвятить свою жизнь общественной и политической деятельности. Одна из решающих причин его отказа от научной деятельности состояла в том, что научные достижения в области молекулярной биологии могут быть использованы во вред человеку⁴⁹. Что же, один человек может, конечно, бросить науку, решив для себя определенные нравственные коллизии. Но человечество не может пойти по этому пути, оно не может отказаться от роста знания. И в этом пункте проходит решительное размежевание между романтическими антиинтеллектуалистами и критическими рационалистами. Лишь с помощью знания человек может понять характер той угрозы, которая возникла перед ним, и найти пути и средства преодоления опасностей, угрожающих ему. Отказываясь от знания, человек обрекает себя на слепой, спонтанный выбор несвободы, на принятие готовых, предписываемых извне решений, которые могут оказаться губительными для него.

Ответственность человека вообще и ученого в частности состоит в том, чтобы развивать и совершенствовать рациональное понимание окружающего мира и самого себя. Отказываясь от знания, человек отказывается от ответственности за осуществляемый им выбор, перекладывая на плечи других его мотивацию и обоснование. Отказ от знания предоставляет обширное поле действия для ненаучной, догматически-конформистской точки зрения, когда на веру принимаются готовые мнения, шаблоны мысли и поведения.

Как показывает современная действительность, реакционные политические силы и сейчас охотно выдвигают и навязывают различные псевдонаучные, мифологические концепции, стремясь взять под свой контроль массовое сознание. В этих условиях неизмеримо возрастает ответственность ученого в борьбе против такого рода своекорыстных мифов, в отстаивании научного взгляда на законы природы и общества.

С прогрессом науки связаны не только материальные достижения, но и большая свобода выбора, которой располагает человек в наше время, большая степень самореализации, большая ясность в понимании альтернатив, перед которыми он стоит. Чем же может помочь

наука человеку, осуществляющему выбор, стоящему перед альтернативой? Можно согласиться с А. Эйнштейном, что всякая «попытка свести этику к научным формулам неизбежно обречена на неудачу»⁵⁰, что наука не может научить людей морали (речь идет об естествознании). Да, наука не решает нравственные проблемы, но из этого еще не следует, что знание бесполезно для роста человеческого самоконтроля, внутреннего богатства, для принятия ответственного решения. Научное знание обостряет осознание человечеством нравственных проблем, ставит его перед все более сложными нравственно-этическими вопросами, требует их решения, а тем самым изменения и развития нравственности, ее принципов и оснований. Ведь нельзя сравнить моральные коллизии, которые возникли в эпоху, когда Гарвей начал анатомировать трупы для изучения работы сердца, с теми нравственными проблемами, которые существуют сейчас, в эпоху, когда стала возможной трансплантация органов, клеточного ядра и т. д. И если в ту далекую эпоху прогресс научного знания вызвал трансформацию в этических постулатах, отказ от некоторых религиозно-моральных догм и возникновение иного подхода в решении нравственных проблем, то точно так же и научный прогресс, поставивший перед человечеством новые, более сложные моральные проблемы, потребует изменения определенных моральных принципов, их трансформации, а может быть, и радикального отказа от некоторых из них.

Наука является ныне одной из сил, которая изменяет аксиологический климат и в чем-то, так сказать, ломает ценностный хребет нынешней западной цивилизации. Многие ученые отмечают громадное воздействие современной науки на нравственные основания современной цивилизации. Так, М. Борн говорит о разрушении этики современным естествознанием, о подрыве научным знанием прежних этических принципов, гарантировавших полноценную жизнь⁵¹.

Тяжкий путь познания очерчивает перед человечеством новый круг моральных проблем, которые требуют своего решения. Знание поднимает человека на Голгофу

⁵⁰ А. Эйнштейн. Собрание научных трудов, т. IV. М., 1967, стр. 165.

⁵¹ См.: М. Борн. Die Zerstörung der Ethik durch Naturwissenschaft. — «Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz». Stuttgart, 1969, S. 181.

⁴⁹ «Литературная газета», 10.VI.1970.

нравственных переживаний, и только с помощью его возможно ясное и ответственное поведение, рефлексивный и самосознательный выбор и принятие решения. Благодаря знанию и культуре человек может, по выражению Н. Винера, устраивать «островки порядка и системы». Благодаря знанию человек противостоит хаосу и борется с энтропийными силами. «Требования нашей собственной природы,— писал Н. Винер,— попытка построить островки организованности перед лицом преобладающей тенденции природы к беспорядочности— это вызов богам и вместе с тем ими же созданная железная необходимость. В этом источник трагедии, но и славы тоже»⁵².

Таковы образы науки, представления о ценности научного знания и ценностные ориентации, существующие в общественном сознании капиталистических стран XX в. Буржуазная мысль бьется в тисках альтернативных подходов, мечется между оптимистическим сциентизмом и пессимистическим иррационализмом. Путь, который намечается в последнее время,— путь критического рационализма выбран скорее не философами, а самими учеными (но не без влияния традиций гуманистической культуры), которые нередко в большей мере, чем первые, понимают плюсы и минусы науки для жизни современного человека. Эти ученые далеко не всегда занимают последовательные мировоззренческие позиции. Нередко они не видят общественных, классовых корней тех опасных социальных явлений, о которых говорят с обоснованной тревогой. Речь должна идти не только о теоретической критике, но и о революционно-критической практике, создающей эти условия. В этом как известно, состоит принципиальная установка марксистской философии, отличающая ее от позиции «критических рационалистов», идеологические слабости которых очевидны. Однако их борьбу за рационализм, за то, чтобы направить научно-техническую революцию по гуманистическому руслу, следует оценивать как прогрессивную и чрезвычайно важную для современного человечества.

Но марксист не может, разумеется, ограничиться лишь критикой антинаучности и антиинтеллектуализма; он распространяет научный взгляд на понимание соци-

альных процессов, дает диалектико-материалистическое объяснение причин уродливого развития науки и техники на Западе, связывая их со спецификой буржуазной организации науки, с господствующими здесь прагматическими и утилитарными установками. И лишь на этой основе может быть сформулирована научно обоснованная позитивная программа создания социальных условий, в которых научно-технический прогресс осуществляется в интересах всего общества.

⁵² Н. Винер. Я — математик. М., 1964, стр. 311.

Б. М. Кедров

Философия как общая наука в ее соотношении с частными науками

Нередко философия противопоставляется науке, причем уже заранее принимается, что сама философия есть особая отрасль знания и человеческой деятельности, которая не может быть названа наукой. В качестве аргументов в пользу этой точки зрения выдвигаются соображения следующего рода: в отличие от частных наук философия оперирует такими понятиями и принципами, которые обладают предельной общностью. Отсюда делается вывод о полной бессодержательности философских понятий и принципов, поскольку они применимы во всех без исключения случаях, а это равносильно тому, что такие понятия и принципы не могут быть ни проверены, ни подтверждены. Их всеобщая применимость расценивается как доказательство их фактической неприменимости: «везде и всегда» равносильно «нигде и никогда». Таким образом, указание на всеобщность, составляющую специфическую особенность философского знания, превращается в довод против признания философии наукой.

Подобный довод отнюдь не есть аргумент в пользу исключения философии из числа наук, он лишь подчеркивает ее особый, а именно, общий характер, в противоположность всем остальным наукам, носящим частный характер. Философию неправомерно включать в число частных наук о природе, обществе или человеческом мышлении, но это не означает, что ее нельзя включать в число наук вообще. С этой стороны мы и подходим к вопросу о философии как общей науке, в ее сопоставлении и в ее связи с частными науками.

Итак, является ли философия наукой? Прежде чем обсуждать этот вопрос, нужно совершенно точно определить, что понимается под наукой. Если само это понятие останется неопределенным, то, разумеется, дать ответ на наш вопрос невозможно. Например, несомненно, что философия не является частной наукой, подобно ботанике или астрономии. Если мы под наукой будем понимать лишь частные отрасли знания, то вопрос, является ли философия наукой, снимается с самого начала. Далее, если под наукой подразумевать только опытные, экспериментальные отрасли знания, то не только философия, но и математика, и в значительной степени теоретическая физика и другие отрасли точного знания не могут быть причислены к научным дисциплинам. К разряду наук нельзя будет отнести многие отрасли знания, в том числе и философию, если под наукой понимать лишь те формы знания, которые опираются на примененные математики и, следовательно, предполагают раскрытие прежде всего количественных отношений у изучаемых предметов и явлений.

Напротив, если любые человеческие знания, в том числе и практические навыки (например, знания сапожника), отнести к числу научных, объем понятия науки окажется беспредельно широким. И поскольку при желании можно произвольно менять этот объем, то в итоге будет невозможно ответить на вопрос, является ли философия наукой. В одних случаях ее придется зачислить в разряд наук, в других — исключить из их числа.

Иногда, определяя науку, указывают на наличие у нее известных функций познавательного характера, например на ее объяснительную или предсказательную функции. Несомненно, всякая наука обладает определенными функциями или свойствами. Однако она не сводится к ним и не представляет собой простой их совокупности, подобно тому как живой организм не сводится к выполняемым им функциям, какого бы характера они ни были.

Чтобы определить, что такое наука, нужно прежде всего установить само ее существо, ее собственную неотъемлемую природу. Сказать, что наука есть знание, очевидно, недостаточно. Знание отдельного факта не есть

еще наука. Чтобы выделить науку из всей массы разнообразного человеческого знания, недостаточно также сослаться на ее объяснительную, или предсказательную, или какую-либо иную функцию, а нужно найти ту общую основу, благодаря которой становятся возможными и возникают все эти функции.

Чем же обуславливаются объяснительная и предсказательная функции науки?

От науки требуется, чтобы она давала объяснение, которое находится в согласии с объективной природой данного явления, или, как говорят, верно (хотя и неполно) отражает его природу в сознании человека. Все, что в наших мыслях, идеях, знаниях соответствует объективной природе, отражает ее, принято считать истиной.

Таким образом, для науки прежде всего характерно стремление к познанию истины, к раскрытию истинной природы наблюдаемых явлений. Но этого еще недостаточно, чтобы выявить ее специфику. Очевидно, содержанием науки должны являться такие истины, опираясь на которые можно объяснить не одно какое-либо изолированное явление, а целую группу явлений, как уже совершившихся в прошлом, так и происходящих в настоящее время и, что особенно важно, ожидаемых в будущем.

Что же дает науке возможность строить такого рода объяснения и делать предсказания относительно будущего? Возможность этого обусловлена тем, что всякая наука предполагает знание закономерной связи явлений. Открытие законов составляет главную задачу или цель всякой науки. Пока соответствующие законы не открыты, человек может лишь описывать явления, собирать и систематизировать факты, накапливать эмпирический материал. Но это еще не наука, во всяком случае не подлинная, развитая, оформившаяся наука; она ничего не может объяснить и ничего не может предсказать. Это исходный материал, необходимый для построения здания науки, но еще не само ее здание.

Наука становится подлинной наукой с того момента, когда открыты первые законы явлений, которые она изучает. Зная закон явлений, т. е. их внутреннюю закономерную связь, можно объяснить то, что уже известно, и предсказать то, что еще неизвестно, не открыто, но что

уже существует в природе, или то, что должно возникнуть в будущем. Ибо если известна закономерная цепь вещей или явлений, то, исходя из этого знания, можно легко обнаружить, какого звена в ней еще недостает, какое ее звено еще не открыто, но уже существует в природе или должно возникнуть в будущем.

Если закон всемирного тяготения со времен Ньютона служил целям объяснения видимого движения небесных тел, то кажущееся его нарушение новооткрытой планеты Уран дало основание для предсказания неизвестной тогда еще планеты Нептун и для теоретического вычисления ее предполагаемой орбиты и массы. Это предсказание, сделанное Леверье и Адамсом, было прямым следствием и вместе с тем решающей проверкой закона Ньютона: оно стало возможным только потому, что этот закон лег в основу небесной механики как особой науки.

В XX в. аналогичные свидетельства дают химия и физика. Одной из центральных проблем современного учения о веществе является проблема соотношения между строением и свойствами различных видов материи. Так, опираясь на законы физики и химии, отраженные в теории квантов, электронной теории и учении о периодичности свойств химических элементов, Нильс Бор теоретически связал физические и химические свойства атомов с их строением, что составило основу известных атомных моделей. В то время место между лутецием и танталом в системе элементов оставалось еще свободным, причем было неясно, стоит ли на этом месте лантаноид (подобный лутецию) или же аналог циркония. В зависимости от этого решался вопрос, где в природе следует искать неизвестный еще элемент. Французские химики-аналитики долгое время искали его среди лантаноидов, но безуспешно. Бор, опираясь на упомянутые законы, доказал, что по своему строению неизвестный еще элемент должен быть аналогом циркония, а потому искать его надо среди спутников циркония. Это предвидение вскоре блестяще подтвердилось, что явилось вместе с тем опытной проверкой и доказательством верности тех законов природы, на которые опирался в своих исследованиях Бор.

Другой пример. При изучении спектра распределения энергии, уносимой бета-частицами (т. е. электронами) в процессе бета-распада атомных ядер, оказалось, что

бета-частицы уносят только половину всей энергии, теряемой распадающимся ядром. Некоторые ученые истолковывали это явление в том смысле, что здесь нарушается закон сохранения энергии, иначе говоря, что в указанных процессах энергия частично уничтожается. Отказ от одного из фундаментальных законов современного естествознания лишил этих ученых возможности не только предсказать новые, еще неизвестные явления, но и правильно объяснить наблюдаемые факты. Напротив, швейцарский физик В. Паули, опираясь на мысль о незыблемости закона сохранения энергии, выдвинул смелое предположение о том, что другую часть энергии, выделяемой при бета-распаде, должны уносить какие-то еще нам неизвестные частицы материи. Существование этих частиц, получивших название «нейтрино», было позднее неоспоримо доказано. Тем самым смелое предвидение Паули, основанное на признании определенных законов природы, получило блестящее подтверждение.

Аналогичных примеров можно привести бесчисленное множество. Ограничимся еще одним, взятым из области общественных наук. Крушение капитализма и победа социализма были теоретически предсказаны Марксом на основании научного анализа законов развития капиталистического способа производства, который был дан на примере Англии XIX в., как наиболее экономически развитой в то время страны. В отличие от утилитарно-социалистов, Маркс опирался на открытые им строгие законы. Знание этих законов превратило политическую экономию в подлинную науку именно потому, что давало ей возможность осуществлять объяснительную и предсказательную функции, присущие всякой настоящей науке. Но эти функции в данном случае целиком были обусловлены наличием определяющего признака науки — знания законов изучаемых явлений. Практика всего последующего исторического развития подтвердила истинность объяснений и предсказаний, выдвинутых Марксом, т. е. их соответствие действительности.

Это толкование науки прежде всего как знания законов изучаемых явлений не исключает, а предполагает, что на основе уже познанных законов вырастают научные теории, а путь к открытию новых, еще не познанных законов пролагает научная гипотеза, т. е. предполо-

жительное объяснение явлений, исходящее из предположительно существующих законов, вокруг которых, как вокруг общего стержня, вырастают эти теории и гипотезы.

Следует отметить, что наш опыт носит «индивидуальный и текучий характер», ибо сами явления, которые составляют его непосредственное содержание, индивидуальны и текучи. Но то, что подлежит ведению теории физики, следовательно, физической науки, должно носить «общезначимый характер». Очевидно, эта общезначимость проистекает не из того, что так ее воспринимают или оценивают люди, а из того, что в самих явлениях существует нечто общее, устойчивое, прочно в них удерживающееся, что и сообщает им этот общезначимый характер.

Если не отрицается, что у самих вещей, т. е. объективно, существуют общие признаки, руководствуясь которыми мы можем эти вещи группировать, то почему же надо отрицать объективность законов, характерной чертой которых как раз и является то, что они служат формой всеобщности? Признав общезначимость явлений, которые изучаются наукой, признав объективность общих признаков вещей, надо идти дальше и признать объективность той основы, которая обуславливает собой и указанную общезначимость явлений, и наличие у вещей общих признаков. Такой основой как раз и служат законы. Нелогично поэтому признавать объективность следствия, проявления и не признавать объективности основания того, что в данном случае проявляется, т. е. законов.

Типизация законов по их общности

До сих пор, говоря о законах, мы не занимались их сопоставлением между собой. Для нас было важно установить один из наиболее существенных признаков всякой науки — знание законов. Теперь же мы остановимся на сравнительном их рассмотрении, с тем чтобы выявить различные оттенки у различных их групп или категорий. Знание различия между группами (или категориями) законов позволит обнаружить и объяснить различие и между науками, которые занимаются изучением соответствующих законов.

Всякий закон есть форма всеобщности, ибо всякий закон предполагает подчинение ему не отдельного, индивидуального, обособленного от всего остального мира предмета или процесса, а бесконечного множества предметов или процессов, которые охватываются этим законом. Например, для галилеева закона падения тел совершенно несущественно, сколько раз данное тело будет падать при данных условиях или сколько разных тел, поставленных в данные условия, упадут на землю. Точно так же для ньютонова закона всемирного тяготения абсолютно безразлично, сколько тел и на каких расстояниях оказывают гравитационное воздействие на данное тело, и так далее. Во всех подобных случаях закон выступает как выражение общего единообразного порядка для всех уже имевших место случаев его действия и всех случаев, которые при данных условиях могут произойти и произойдут в будущем. В этом смысле всякий закон бесконечен, независимо от того, относится ли он к сравнительно узкой или к более широкой области явлений. Общность и бесконечность в равной степени присущи и весьма широкому закону сохранения и превращения энергии, и сравнительно узкому закону парциальных давлений газов в смеси, открытому Дальтоном.

Но кроме такого подхода степень общности законов можно сравнивать на основании сопоставления самих областей их действия. Очевидно, что закон парциальных давлений, относящийся лишь к физическим смесям так называемых идеальных газов (сильно разреженных, далеких от критических точек и химически не взаимодействующих друг с другом), является весьма узким физическим законом. Напротив, закон сохранения и превращения энергии, охватывающий всю неорганическую природу, все действующие в ней формы движения, является чрезвычайно широким, хотя в принципе возможны еще более широкие законы, охватывающие не одну область природы или общества, а всю природу или все общество в целом. Таковы, например, так называемые общесоциологические законы, которые действуют во всей истории человеческой жизни с момента ее возникновения и до наших дней. Такие законы являются наиболее широкими в пределах общественной науки в отличие от более частных законов, которые касаются определенной фазы развития

общества, например только феодального или только капиталистического общества, или же каких-либо отдельных сторон жизни общества, например государства или искусства.

Однако более узкий, частный или более общий характер законов в смысле широты предмета, к которому они относятся, ни в малейшей степени не затрагивает собственной природы этих законов как форм всеобщности и бесконечности в рамках той области явлений, к которым они относятся.

Законы, если, разумеется, они действительно являются таковыми, различаются не тем, что одни из них суть законы в большей степени, а другие — в меньшей степени; не различаются они и количественно (по широте и области своего действия, в смысле как пространственных, так и временных или иных каких-нибудь границ), или качественно, по своему типу и характеру, по глубине выражения универсальной закономерной связи всех явлений мира.

Соответственно этому и науки различаются не по тому, что у одних из них «хорошие», «полноценные», «настоящие» законы, а у других — «второстепенные», «не вполне настоящие», «неполноценные». Различие состоит в следующем: во-первых, одни законы — более широкие или более глубокие, а другие — более узкие. Отсюда можно различать основные науки, изучающие законы первой категории, достаточно широкие и глубокие, и подчиненные науки, составляющие подразделы основных наук, поскольку изучаемые ими законы являются как бы моментами или сторонами более широких законов.

Во-вторых, науки различаются тем, что законы, изучаемые ими, относятся к качественно различным областям действительности: к природе (причем либо к неорганической, либо к органической), обществу и человеческому мышлению. Естественно, что науки столь же различны между собой, сколь различны изучаемые объекты и присущие им законы.

Вопрос о границах области действия какого-либо закона имеет существенное значение для понимания специфики того, как соответствующая наука может опираться на этот закон при выполнении своих познавательных функций (объяснительной, предсказательной и др.). Чем

шире данный закон, т. е. чем больше видов разнообразных явлений он охватывает, тем более общими, а значит менее конкретными, менее детализированными будут объяснения и предсказания, которые наука делает на его основе. Напротив, чем уже данный закон, тем более частными, более конкретными и детализированными могут быть объяснения и предсказания, выводимые на его основании. Это вполне понятно, если учесть, что всякий закон есть лишь частица — большая или меньшая — универсальной закономерной связи всех явлений мира. Если эта частица будет относительно более крупной, она может касаться лишь более общих, более абстрактных черт или признаков охватываемых ею вещей и процессов, а все частное, все особенное при этом оказывается элиминированным. Напротив, более узкий закон, именно в силу своей большей узости, приобретает и большую конкретность, ибо он охватывает меньше различных вещей, обладающих меньшим разнообразием, а потому в число общих черт или признаков в данном случае входят такие, которые как частные, особенные, не включаются в более широкий закон.

Попробуем пояснить это на каком-нибудь простом примере. Законы статистики являются весьма широкими, и по своему типу они относятся не к отдельным индивидам, а только к целым коллективам. Поэтому на их основе нельзя делать такие же точные предсказания в отношении каждого индивидуального процесса, входящего в данный их коллектив, как на основании динамических законов. Но все же на основании законов статистики можно предсказывать с определенной вероятностью будущее даже в отношении индивидуальных событий, например вероятность того, что в данной семье родится мальчик, равную, скажем, 0,49. Здесь предсказательная способность науки включает в себя известную долю неопределенности, и это объясняется, в частности, тем, что законы, на которые опирается данная наука, чрезвычайно широки. Тем не менее в рамках своих возможностей они позволяют до некоторой степени предсказать исход ожидаемых событий. Но совершенно другой результат получится, если предсказание будет делать в приведенном случае врач, основываясь на законах физиологии, на которые опирается медицина, и после того, как он изучит данный вопрос конкретно,

применительно именно к данному индивидуальному объекту.

Отсюда нельзя заключить, что законы физиологии суть настоящие законы, а законы статистики — это какие-то полузакон, поскольку они оставляют долю неопределенности в своих предсказаниях. Дело в том, что статистические законы относятся по самой своей сути не к отдельным индивидуальным процессам, не к отдельным элементам совокупности (коллектива), а только ко всей совокупности, взятой в целом, как единый коллектив. В силу этого по отношению к отдельному индивиду, входящему в данный коллектив, они позволяют предсказать что-либо только в той мере, в какой данный индивид может рассматриваться как нечто среднее, при полном отвлечении от всего индивидуального, присутствующего только ему одному. Но по отношению ко всему коллективу в целом статистические законы оказываются точными, дающими возможность наукам, опирающимся на них, осуществлять свои познавательные функции столь же успешно, как это позволяют делать динамические законы в отношении индивидуальных процессов.

Соотношение философии с частными науками в историческом разрезе

До сих пор мы намеренно ничего не говорили о философии. Объясняется это тем, что ответ на вопрос, является ли философия наукой в строгом смысле слова, как мы уже отмечали, зависит от того, имеет ли она предмет своего изучения какие-либо особые законы, которыми не занимается ни одна другая наука, или же таких законов не существует. В этой связи необходимо выяснить соотношение между философией и частными науками. Этот вопрос целесообразно рассмотреть в историческом разрезе.

История познания показывает, что становление любой науки — сложный и длительный процесс. Наука становится подлинной наукой лишь с того момента, когда она открывает первые законы, лежащие в основе изучаемых ею явлений; ее становление есть процесс постепенного нащупывания, выявления и формулирования соответствующих законов. Например, процесс превращения химии в науку продолжался более ста лет (с начала

второй половины XVII в. до последней четверти XVIII в.). Даже открытие основного закона химии — закона сохранения массы вещества — не сразу привело к созданию ее как науки. Только после того, как Лавуазье, пытаясь теоретически объяснить химизм горения, окисления и дыхания, применил этот закон к химическим процессам и опроверг ложную теорию флогистона, химия, наконец, завершила свое превращение в науку.

В истории любой отрасли знания, таким образом, можно выявить донаучную стадию, когда законы наблюдаемых явлений еще не были известны, вследствие чего объяснения определенным явлениям давались самые фантастические и невероятные с точки зрения действительной науки. Сказанное касается и философии. Она также имела свою донаучную стадию, которая обычно именуется натурфилософией. Всякая попытка возродить в настоящее время в той или иной форме натурфилософские концепции означает возврат к старой, донаучной стадии философской мысли.

Натурфилософия состояла, как известно, в том, что вместо раскрытия реальных, действительных закономерных связей явлений мира она придумывала несуществующие связи, которые выводила из некоторой априорной конструкции. Так как действительные законы явлений мира не были тогда еще открыты, то при попытке создать единую, всеобъемлющую картину мира не оставалось другого пути, как заменить действительные связи вымышленными. Именно в этот донаучный период, начало которому положили уже древнегреческие натурфилософы, сложилась проявляющаяся еще и в настоящее время неправильная тенденция видеть призвание философии в том, чтобы выдвигать или исследовать какие-то основные принципы мироздания, которые якобы лишь иллюстрируются данными частных наук, изучать мир в целом, не опираясь на их достижения, создавать в изоляции от других наук общую картину мира.

Процесс становления подлинно научного знания начался с того, что от этой единой, нерасчлененной философской «науки» начали последовательно отпочковываться одна за другой сначала естественные науки, затем общественные и, наконец, науки, имеющие дело с духовной жизнью человека, с его психикой. Сам этот процесс отпочкования от философии отдельных наук на-

столько очевиден, что признается ныне за исторический факт. Обычно его правильно расценивают как безусловно положительное, прогрессивное явление в истории человеческого познания. Однако причины этого процесса не всегда ясно понимаются, и поэтому из его анализа иногда делаются неправильные, не соответствующие действительности выводы.

Например, порой утверждают, будто для отпочкования той или иной науки от философии достаточно было этой науке выработать свой собственный язык и отказаться от оперирования «понятиями обыденного языка», которыми вполне может оперировать и философ. Как только у науки возникает свой собственный язык, то философы якобы по этой именно причине оставляют ее в покое.

Это объяснение неубедительно. Если бы дело было только в языке, зачем математике, астрономии и механике нужно было дожидаться XVI—XVII вв., чтобы окончательно отпочковаться от философии, хотя первые намеки на возможность их отпочкования от нее обнаружались уже в послеклассический (эллинистический) период древности? Почему, собственно, физика и химия отделились от философии не раньше, а позже этих первых трех наук? Далее, почему геология и биология смогли отпочковаться от философии значительно позднее, по сути дела, только в XIX в., а антропология и того позже? Наконец, почему логика (математическая) и психология пришли к тому же выводу лишь теперь?

Ответ, гласящий, будто такая последовательность определялась тем, что специальный язык математики и физики проще и, следовательно, легче и быстрее мог быть выработан, нежели язык биологии, а этот последний проще языка логики и психологии, равным счетом ничего не объясняет, так как нет строгого критерия «простоты» и «легкости». Да и едва ли язык математики можно признать наиболее простым и легким вообще, если учесть его крайнюю абстрактность по сравнению, например, с языком биологии. Но если даже считать язык математики наиболее простым, совершенно непонятно, почему ее язык, приведший к отделению математики одной из первых от прежде единой философии, не позволил математической логике отпочковаться от философии раньше XX в.? Ведь уже в XVII в. Лейбниц

заложил основы математической логики. Почему же при наличии, во-первых, уже готового языка математики, во-вторых, уже сложившейся логики как науки и, в-третьих, многочисленных попыток перенести в логику язык математики потребовалось еще почти три столетия, чтобы процесс отпочкования осуществился и здесь?

На все эти вопросы нельзя дать серьезного ответа, если все сводить лишь к выработке специального языка данной науки. Очевидно, причины здесь лежат глубже, как это мы видели уже при анализе вопроса о том, что такое наука. Выработка особого научного языка на действительности есть лишь следствие, выступающее на поверхности исторического процесса, а потому оно заметнее, скорее бросается в глаза, чем породившие его более глубокие, а значит и более скрытые от глаза наблюдателя причины.

Совершенно верно, что процесс превращения логики¹ или любой иной отрасли знания в науку обособляет ее от философии, с которой она до этого сливалась. Но такое превращение в науку начинается, как мы видели, с открытия новых законов, составляющих специфический предмет изучения именно данной науки. Пока эти законы не открыты, она не имеет собственного четкого определенного предмета исследования, а потому у нее отсутствуют стимулы к отпочкованию от философии. Более того, пока соответствующие законы оставались неизвестными, объяснения могли выступать лишь в форме натурфилософских построений и догадок. Именно это обстоятельство и вынуждало данную отрасль знания до поры до времени развиваться в рамках единой философской «науки», ибо вне ее она существовать не могла.

Открытие Галилеем, Кеплером и Ньютоном первых фундаментальных законов движения и взаимодействия небесных и земных макротел обусловило не только возможность, но и необходимость отделения от философии земной и небесной механики, а в связи с ними и математики. Точно так же, пока законы геологических явлений и законы жизни не были еще познаны, соответствующие науки не могли отделиться от философии. Это же касается и общественных явлений, законы которых впервые открыл Маркс, превратив изучение обществен-

ной жизни в подлинную науку, и отделив эту науку от идеалистической «философии общества», которая играет по отношению к познанию общественных явлений ту же роль, какую играет натурфилософия по отношению к познанию природы.

Если дело обстоит так, то понятно, что специфический язык науки и система ее специфических понятий, являясь прямым следствием открытия и изучения законов, составляющих специфический предмет данной науки, вырабатывались именно в меру глубины и полноты раскрытия этих законов в качестве понятийных отображений познанных связей явлений и в качестве языкового, в частности терминологического, технического аппарата для выражения и формулирования соответствующих понятий. Но истинным содержанием того и другого (языка и понятий) в конечном счете были познанные законы, сущность которых логически и лингвистически обрабатывалась с той целью, чтобы люди могли ею пользоваться и оперировать.

Но если открытие законов, т. е. развитие содержания наших знаний, выступает как определяющий момент по отношению к формированию самой науки, а значит и ее научных понятий и терминов, то, в свою очередь, весь процесс открытия законов обусловлен еще более глубокими, лежащими уже вне самого познания причинами. Человек познает законы природы и общества для того, чтобы иметь возможность использовать их в практической деятельности. Бурное и быстрое развитие производства, начиная с эпохи Возрождения, делало необходимым познание законов природы в целях их технического использования. Так как основу всякого производства составляло тогда механическое движение как первоначальный источник движущей силы всех производственных процессов, то в первую очередь искали и открывали законы именно этого, механического движения. Отсюда не случайным было и то обстоятельство, что первыми отпочковывались от философии именно механические науки (и связанная с ними математика).

Была еще и другая причина, почему науки, изучающие более сложные явления, более сложные формы движения, возникали позднее механо-математических наук. Ведь для объяснения этих явлений необходимо было знать не только их собственные законы, но и за-

¹ Здесь и далее под логикой понимается современная математическая логика.

коны относительно более простых явлений, поскольку эти последние входят составными элементами в более сложные явления. Поэтому последовательность исторического возникновения наук в общем соответствовала последовательности усложнения их предметов: за механикой шли физика и химия, за ними — геология и биология, затем — антропология, после нее — логика и психология, причем отпочкование этих последних от философии в качестве самостоятельных наук завершилось только в наше время.

То, что происходит сейчас с логикой и психологией, связано с особенностями научно-технической революции. Первая революция в технике произошла в XVIII в. благодаря изобретению и введению в производственную практику прядильной, ткацкой и других аналогичных (рабочих) машин. Сущность тогдашней технической революции состояла в том, что машина брала на себя выполнение тех производственных функций, которые до тех пор выполняла рука рабочего.

Основное содержание научно-технической революции, совершающейся ныне благодаря автоматизации производственных процессов, состоит в том, что новой, а именно — кибернетической машине передаются некоторые функции управления производственными процессами, т. е. те функции, которые до тех пор выполнял мозг человека — рабочего, мастера, инженера. Передача этих функций машине требует возможно более полного и глубокого изучения тех явлений, которые совершаются в мозгу человека. Например, известно, какое большое место в кибернетической машине занимает «запоминающее устройство». Поэтому изучение природы человеческой памяти, механизма ее функционирования, законов, которые ею управляют, имеет в настоящее время не только чисто познавательный, но и актуально практический интерес. Между тем открытие этих законов неизбежно приводит и не может не приводить к тому, что психология, «власть» философии над которой, как это хорошо известно, была особенно сильна, начинает стремиться эмансипироваться от философии.

То же можно сказать и о логике, элементарные законы (лучше сказать, правила) которой были известны еще с давних пор, однако они не давали тогда достаточной основы для выделения ее в самостоятельную на-

уку. В настоящее время логика, превратившаяся на деле в одну из частных наук, и прежде всего опять-таки благодаря запросам, которые выдвигает практика (в том числе современная научно-техническая революция и неразрывно связанная с нею кибернетика), отпочковалась от философии.

Полное «испарение» или реальный «остаток»?

Теперь мы подошли к самому главному, что нас интересует, — к вопросу о философии. Наука это или нет? Как мы говорили выше, включение различных наук в единую философскую «науку» предполагало, что эти включаемые в философию отрасли знания не носят еще научного характера, стоят на уровне преднауки. Очевидно, что этот вывод можно распространить и на всю философию. Далее, в соответствии с общепринятым ныне мнением, мы оценили процесс выхода отдельных отраслей знания из философии как, безусловно, прогрессивный, положительный в равной мере и для этих наук и для самой философии.

Возникает вопрос: после отпочкования всех возможных частных наук останется ли что-нибудь вообще от прежней философии или она постепенно исчезнет, сойдет на нет? Позитивисты считают, что нет никакой особой науки философии. Ведь любая отрасль знания становилась подлинной наукой только после того, как она отделялась от философии. Следовательно, философия в ее старом понимании как «науки наук» препятствовала наукам стать тем, чем они стали сейчас. Если так, если становление наук равносильно их отделению от философии, значит, заключает позитивист, философия не есть наука, а есть нечто весьма неопределенное, пережиток старых концепций, поскольку еще и теперь «по традиции» некоторые мыслители, называющие себя философами, пытаются самостоятельно создавать картину мира как целого или формулировать некоторые общие принципы мироздания.

Но мы постараемся подойти к этому вопросу с иной стороны, продолжая развивать взгляд на науку с точки зрения ее предмета, т. е. изучаемых ею законов. Действительно, отпочкование механики от философии было прогрессивным явлением, но вовсе не потому, что

философия не есть наука, а потому, что философия не может и не должна заниматься частными законами, например законами механического движения. Это не ее задача. Если же в силу неразвитости всего человеческого познания ей на время пришлось взять на себя задачу отвечать на вопросы, касающиеся механики (как это делал, например, Аристотель), то это было вынужденное, исторически преходящее занятие философов, которое прекратилось, как только законы механики были открыты и механика смогла выйти из состава философии. Сказанное касается всех вообще частных наук, которые изучают те или иные частные законы природы, общества или нашего мышления, нашей психической деятельности вообще.

Однако, по мере того как из философии уходили частные науки, изучающие частные законы действительности, все яснее обнаруживалось, что, кроме этих частных законов, существуют еще и общие законы, которые действуют не только в природе или в какой-либо ее одной отдельной области, например в живой природе, не только в обществе или в какой-нибудь его отдельной части и не только в сфере одной лишь человеческой психики, а одновременно во всех областях внешнего мира и его отражения в нашем сознании, хотя проявление этих наиболее общих законов зависит от характера того предмета, применительно к которому мы рассматриваем их действие. В обнаружении этих наиболее общих законов всякого движения, всякого развития, где бы оно ни совершалось — в природе, в обществе, в мышлении, — заключалась в качестве оборотной стороны медали другая сторона процесса отпочкования от философии всех вообще частных наук. Ибо, пока эти науки с их частными закономерностями, с их специфическим предметом изучения входили в единую философию, они затеняли собой собственный, специфический предмет самой философии.

Ошибка и односторонность позитивизма состоят в данном случае в том, что он замечает лишь один момент — отделение частных наук от философии, но не видит или не хочет видеть другого, столь же прогрессивного момента — приобретения философией своего предмета, своих собственных, специфических для нее законов, благодаря чему она сама становится подлинной

наукой, поскольку основным признаком всякой науки, как мы показали выше, является наличие у нее своих особых законов в качестве главного предмета изучения.

Вполне понятно, что если существуют общие законы всякого движения, то они не могут исчезнуть при отпочковании частных наук, поскольку любая частная наука по самому своему существу изучает именно частные, а не всеобщие законы движения. Все то, что не может составлять предмет изучения ни одной отдельной положительной науки, ни всех их вместе, ни естественно-научного, ни общественно-исторического наук, — все это остается в пределах философии, становится собственным предметом ее как науки.

Таким образом, процесс отделения частных наук от философии не может и не должен кончаться полным «испарением» всего исходного материала, что означало бы голое отрицание философии. Напротив, в действительной истории познания, доходящей до наших дней, результатом подобной «дистилляции» оказывается вполне определенный положительный «твердый» остаток, который заключает в себе предмет современной подлинной, научной философии.

Итак, когда исключают философию из разряда наук, то под ней фактически подразумевают две совершенно различные вещи: во-первых, философию, которая исторически представляла собой донаучную стадию, т. е. когда она не раскрыла еще своих собственных законов; во-вторых, философию, которая в настоящее время, особенно в странах Запада, игнорирует или даже отрицает наличие особых объективных законов, составляющих предмет подлинно научной философии (это относится в первую очередь к неопозитивизму, но и не только к нему одному). Но философия, будучи наукой, вполне определена и четко формулирует объективные законы, носящие всеобщий характер (т. е. распространяемые на все области действительности — природу, общество и мышление) и составляющие предмет собственно философии как науки, и только ее одной.

Смещение этих трех совершенно различных пониманий или трактовок философии приводит к тому, что на современную, подлинно научную философию распространяют те отрицательные оценки и характеристики, которые имеют смысл только в применении к современной

философии, отрицающей наличие объективных законов в качестве предмета философии. При таком смещении получается также, что слабости и недостатки старой натурфилософии, в которой нашла свое отражение донаучная фаза развития философской мысли, автоматически, совершенно неверно приписываются современной научной философии.

Только при условии правильного расчленения различных течений в философии (существующих и борющихся между собой сейчас или боровшихся в прошлом) мы сможем выяснить, какие из них являются действительно научными. Философское учение, которое имеет своим предметом подлинно объективные законы, должно считаться безусловно научным. Такова материалистическая диалектика; те же натурфилософские учения, которые ей предшествовали исторически и лишь приближались к открытию названных законов, будучи выражением прогрессивного развития человеческой мысли, являются донаучными или преднаучными. Наконец, философские учения, которые в настоящее время лишают философию ее собственного предмета в виде объективных законов действительности, а тем самым лишают ее важнейшего признака всякой науки, должны сами быть зачислены в разряд ненаучных или даже антинаучных, ложных учений.

Так обстоит дело с определением науки вообще и философии как особой науки, имеющей своим предметом всеобщие законы движения, развития. Однако неопозитивисты ставят под сомнение реальность законов, которые носят столь общий характер, какой обнаруживают законы диалектики. Тем самым они ставят под сомнение принадлежность к науке не только донаучных и антинаучных течений в философии, но и самой диалектики, поскольку ее законы, по их мнению, оказываются мнимыми, не реальными. При этом допускается, на наш взгляд, еще одна существенная ошибка в отношении характеристики законов диалектики как всеобщих законов всякого развития, всякого движения вообще. Речь идет о том случае, когда общее рассматривается в отрыве от единичного и особенного, частного и противопоставляется им. «Общее» понимается сугубо абстрактно, т. е. так, как оно обычно рассматривается в формальной логике.

Нет ничего неправильнее такого взгляда на всеобщие диалектические законы, а тем самым и на весь диалектический метод. Вся суть этого метода состоит как раз в том, что общее берется не абстрактно, не в отрыве от отдельного и единичного, а конкретно, в нераздельном единстве, во внутренней связи с ними. В понимании всеобщего как раз и обнаруживаются недостаточность и абстрактность формальной логики, и тут-то возникает необходимость прибегнуть к более содержательной, более конкретной логике. Такой логикой является диалектическая логика.

Ошибочная подмена общего частным в понимании философии

Если неправильна позиция, отрицающая за философией право считаться наукой, то не менее ошибочна прогивоположная тенденция, состоящая в том, что в философию включается то, что по самому существу относится к частным наукам, а не к философии. Например, в философию включают иногда социологию или же философию истории, предметом которой объявляются общие законы развития и структуры общества. Разумеется, необходимо, как нам кажется, разрабатывать такие общие законы, присущие обществу и его истории, так как неправомерно было бы ограничивать задачу исторической науки лишь описанием исторических событий, но не их объяснением. Для объяснения же их необходимо, как и в любой другой отрасли научного знания, открытие и разработка соответствующих законов. Этим могла бы заниматься, скажем, общая теория исторического процесса, или общая теория структуры общества, или та и другая вместе, в их взаимосвязи.

Однако было бы неправильно, как нам кажется, объявлять задачей философии изучение таких законов, которые не носят характера наиболее общих для всей предметной действительности, т. е. для природы, общества и нашего мышления, а имеют распространение лишь в границах одной из этих трех областей, например лишь в сфере одной природы или одного общества. По самой сути дела это была бы частная наука либо о природе (всей в целом или какой-либо одной из ее областей), либо об обществе (опять-таки в целом или какой-либо

одной из его областей). Другими словами, включение в предмет философии любых (безразлично, каких именно) частных законов, имеющих распространение лишь в пределах природы или общества, немедленно превращает философию в частную науку, а значит лишает ее общего характера, характера философской науки.

Философия сохраняет свой общий, философский характер и не утрачивает его в том случае, когда изучение общественных процессов и явлений совершается на основе применения ее законов (т. е. наиболее общих законов развития природы, общества и мышления) к познанию жизни общества без того, чтобы объявлять предметом философии общие законы общественного развития. От того, что эти последние являются общими для всех социально-экономических формаций, т. е. носят общесоциологический характер, они еще вовсе не становятся предметом философии, но целиком остаются предметом общественной науки, на чем настаивал Энгельс во всех своих трудах (в «Анти-Дюринге», «Диалектике природы», «Людвиге Фейербахе...» и др.).

То же касается и общих законов природы, которые всегда были, есть и будут предметом естествознания, но не философии, хотя бы они и обладали большой шириной своего распространения. Поэтому нельзя ни в коем случае одобрить попытку некоторых теоретиков создать своего рода марксистскую «философию природы» в качестве особой философской науки, предметом которой служили бы такие широкие законы физики, как закон сохранения и превращения энергии, закон неразрывной взаимосвязи массы и энергии, выраженный известным уравнением Эйнштейна ($E=mc^2$), или закон всемирного тяготения Ньютона. Ничего, кроме досужей попытки гальванизировать натурфилософию, в подобных упражнениях нет и быть не может. Включение в предмет философии названных законов естествознания является столь же несерьезным занятием, как и включение в него общесоциологических законов, относящихся только к развитию общества и не обладающих характером наиболее общих законов всякого движения, всякого развития, совершающегося и в природе, и в обществе, и в нашем собственном мышлении.

Чтобы понять, откуда возникают обоего рода ошибочные трактовки философии — то лишающие ее права

именоваться наукой, то смешивающие ее с частными науками, — нужно рассмотреть различное понимание процесса обобщения (нахождения общего) как логической операции.

Различное понимание процесса обобщения

Как уже говорилось выше, процесс дифференциации научных знаний и связанное с ним отпочкование от некогда единой философии целого ряда частных наук привели к тому, что, во-первых, эти отпочковавшиеся от философии частные науки обрели свой предмет и, во-вторых, сама философия превратилась в подлинную науку, поскольку и ее предмет получил строгие очертания.

Против понимания предмета философии и законов диалектики как предельно широких и наиболее общих законов всякого движения, всякого развития постоянно выступают неопозитивисты. Что это за законы, говорят они, если с их помощью можно объяснить все, что угодно, совершенно одинаковым образом?

Не секрет, что иногда философию неправомерно сводят к сумме примеров. Например, говорят: революция — это скачок, кипение воды — тоже скачок, замерзание ее — скачок, рождение ребенка — скачок, смерть человека — скачок и т. д. и т. п. до бесконечности. Конечно, все приведенные случаи действительно представляют собой примеры скачков, но их простое перечисление не имеет равным счетом никакого познавательного значения. Ибо здесь общее (общий закон) берется в отрыве от частного, специфического, в котором и через которое оно проявляется. Ведь революция в общественной жизни, будучи скачком, происходит совершенно иначе, чем рождение человека или кипение воды. Хотя во всех этих случаях рождается нечто новое (новый общественный строй в случае революции, новое живое существо в случае родов, новое агрегатное состояние в случае кипения), тем не менее знание только одного этого абсолютно недостаточно для мало-мальски серьезного понимания процесса, который в том или ином случае мы называем скачком. Подлинная философская наука требует именно конкретности при изучении любого процесса, будь то революция, или кипение воды,

или же рождение нового живого существа. Никаких общих шаблонов, общих «отмычек», пригодных на все случаи жизни, а потому и применяемых совершенно однотипным образом при изучении всех без исключения процессов, научная философия, т. е. марксистская диалектика, не допускает.

Здесь мы подходим к весьма важному вопросу о том, как понимать категорию общего. Формальное его понимание основано на том, что обобщение есть процесс обеднения понятия, процесс последовательного лишения его признаков, которыми обладает более узкое, более частное понятие. Чтобы образовать понятие «человек вообще», мы должны лишить более частные понятия — «мальчик», «мужчина», «ребенок», «старик», «женщина», «русский», «англичанин», «ученый», «писатель», «инженер», «крестьянин» и т. д. и т. п. — всех частных признаков, оставив только такие, которые относятся ко всем людям вообще, т. е. присущи каждому человеку, независимо от его пола, возраста и т. д.

Если продолжить такую операцию обобщения, то можно прийти к еще более широким и соответственно более бедным определениям понятиям, как «живое существо вообще», «тело вообще», «материя вообще», «бытие вообще». Чем более широким и общим будет образуемое нами понятие, тем, очевидно, при таком формальном подходе оно будет более пустым, бессодержательным, а потому и бесполезным для нас, ибо его можно совершенно одинаковым образом применять ко всему, а значит, ни к чему.

История понятия «материя как таковая» очень показательна в этом отношении. Образованная формальная абстракция «материя как таковая» ничего собой, по сути дела, не выражала, ибо была предельно бессодержательна. Попытки некоторых естествоиспытателей найти такую абстрактную материю в самой природе выглядели анекдотически.

Но так обстоит дело, если к процессу обобщения подходить с чисто формальных позиций, противопоставляя друг другу и отрывая друг от друга общее и частное, всеобщее и специфическое. Общее в его чистом виде, нацело освобожденное от всего специфического, отдельного, индивидуального, от всего особенного, не существует и никогда не существовало. Это — голая аб-

стракция. Оперирование таким формально понимаемым общим подобно оперированию категорией материи как таковой или категорией скачка без учета (причем учета детального, всестороннего) особенностей того конкретного предмета или того конкретного процесса, которые мы подводим под данное общее понятие. Такое подведение, если им исчерпывается исследование, не имеет никакого смысла.

К сожалению, именно так рисуют диалектику некоторые зарубежные философы и естествоиспытатели, не говоря уже о представителях гуманитарных знаний. Но это — сплошное недоразумение. Одним из главных требований диалектики, диалектической логики является требование конкретности и связанное с ним требование исходить из единства общего и отдельного, всеобщего и индивидуального, универсального и специфического. Общее существует только в отдельном и через отдельное. Его всегда надо брать так, чтобы видеть, как оно проявляется конкретно в данном особенном, частном, как оно выступает через данное конкретное, отдельное и именно при данных конкретных (а не всяких!) условиях. Иначе нельзя, с точки зрения научной философии, решать вообще какие-либо научные, а тем более практические проблемы, будь то проблема социальной революции или любая проблема естествознания.

Но если это так, то само понимание категории общего в диалектике существенно отлично и даже прямо противоположно формальному его пониманию как пустого общего, как общего, взятого в абстракции при полном его отрыве от частного. Всеобщее в диалектике трактуется не как обеднение по сравнению с частным, а как раз, наоборот, как обогащенное включением всего богатства отдельного, индивидуального, особенного.

Объективный и всеобщий характер законов диалектики

Говоря о законах диалектики, надо вопреки мнению позитивистов подчеркнуть, что вся история науки, история человечества доказывает, что эти законы не только существуют в действительности, но являются подлинными законами развития и природы, и общества, и мышления.

Чтобы разобраться в этом, достаточно для начала рассмотреть еще один из несерьезных, но типичных «доводов», направленных не только против диалектики, но и против применения общих понятий и предельно широких категорий вообще. Некоторые позитивисты, например, говорят, что утверждение всеобщей детерминированности, причинной обусловленности всех явлений в мире ничем не отличается от утверждения телеологизма (мнимой целенаправленности мировых процессов). Поскольку то и другое выдвигаются в предельно общей форме, то то и другое в равной степени должны быть признаны, по их мнению, недоказуемыми, не могущими быть проверенными на практике.

Но так ли это на самом деле? Обратимся к истории познания. Пока люди не знали причин и законов тех или иных явлений, например законов биологии, они были склонны видеть в этих явлениях проявление целесообразности. Заяц зимой имеет белую окраску, и это в высшей степени целесообразно, так как он не заметен на снегу. Летом же его окраска меняется соответственно окраске окружающей среды. Если бы мы не знали причины этого поистине удивительного явления, то единственно возможным было бы чисто телеологическое объяснение: так устроил мир высший разум, т. е. бог.

Незнание действительных причин явлений жизни привело, как известно, Ламарка к телеологической концепции, которую в наше время подхватили неоламаркисты. Например, объяснение, почему у жирафа длинная шея, сводилось к тому, что животное стремилось к высоко растущим листьям, которые служили ему пищей, и вытягивало таким образом свою шею. Это похоже на известную сказку Киплинга о том, как крокодил вытянул слоненку нос и с тех пор у слонов образовались длинные хоботы. Но никаких «целей» и «стремлений» ни у отдельных индивидов, ни у отдельных органических видов, ни тем более у всей живой природы в целом нет и быть не может. Так полагают ученые, которые стоят на точке зрения научного объяснения исследуемых ими процессов.

Прогресс науки в каждом отдельном случае состоял именно в том, что открывались реальные причины наблюдаемых явлений как в неживой, так и в живой при-

роде, равно как и в общественной жизни человека. Нахождение реальных причин изучаемых явлений немедленно делало невозможным телеологический взгляд в данной области знаний, изгоняло отсюда телеологическую концепцию, показывая ее несостоятельность, ее враждебность подлинной науке. Так, Дарвин изгнал впервые телеологизм из биологии, показав строгую детерминированность всех явлений, связанных с происхождением видов, с их развитием и изменением. Поэтому всякая попытка вернуться в настоящее время к телеологизму Ламарка означает явный регресс в научном отношении, отказ от детерминистического воззрения на вещи и явления в области живой природы.

Спрашивается: как можно ставить на одну доску под предлогом только их всеобщности подлинно научное, детерминистическое воззрение на мир, с одной стороны, и явно ненаучное, телеологическое воззрение — с другой? Не есть ли это стирание всякой грани между знанием и незнанием, наукой и предрассудком, чем так любит заниматься софистика? Ведь весь прогресс науки как раз и состоял в том, что дедетерминистический взгляд вытеснял собой телеологический, делая его невозможным в каждом отдельном случае.

Одно время идеалисты пытались доказать, что квантовая механика нанесла сокрушительный и непоправимый удар по детерминизму и что будто в области микропроцессов господствует индетерминизм, акаузальность. Но, разумеется, ничего подобного в действительности не вытекало из квантовой механики. Такой ложный философский вывод был сделан идеалистами с целью подорвать принцип детерминизма, соответственно, принцип причинности в науке на основании новых открытий самой же науки. Однако уже давно стал рассеиваться туман, распространявшийся вокруг квантовой механики и ее принципа неопределенности. В настоящее время многие из тех ее лидеров, которые в свое время защищали тезис индетерминизма в этой области физики, полностью отказались от этого взгляда (например, Луи де Бройль) или стали отказываться от него (Бор, Гейзенберг, отчасти Дирак). Многие же физики и раньше не признавали, будто квантовая механика доказала индетерминизм микропроцессов (Ланжевэн, Шрёдингер, Эйнштейн и др.). Во всяком случае с каждым годом все

реже раздаются голоса тех немногочисленных ученых, которые склонны еще до сих пор видеть в квантовой механике цитадель индетерминизма, причём эти голоса раздаются теперь уже не из среды физиков, как это было лет 40 назад, а из среды философов.

В чем же дело? А в том, что вся история с мнимым индетерминизмом, обнаруженным якобы в области квантовой механики, возникла на совершенно ложной основе. В частности, была допущена грубая логическая ошибка: общее понятие причинности, понятие детерминизма было подменено частным понятием механической причинности, понятием лапласовского детерминизма. Развитие же физики показало, что последние два понятия, будучи пригодными для отображения закономерных связей в области макропроцессов, обнаружили свою ограниченность в новой, тогда еще только что открытой области микропроцессов, которые изучает квантовая механика. Отсюда поспешили сделать вывод о якобы полном крушении всякого детерминизма, полном отсутствии всякой причинной зависимости в области квантомеханических явлений. Между тем легко можно показать, что механическая причинность и лапласовский детерминизм имеют место только в весьма узкой области явлений мира и что в каждой иной, качественно отличной области явлений (например, в живой природе, обществе, психической деятельности человека) имеются свои специфические, качественно особые причинные зависимости, которые как раз и обуславливают то обстоятельство, что существует качественное различие между науками, изучающими эти разнообразные по своему типу и формам причинные, закономерные связи явлений.

Подтверждение всеобщности законов диалектики

Но все же чем доказывается, что законы диалектики являются всеобщими, наиболее общими законами всякого развития? Для примера возьмем известное положение Гераклита «все течет, все изменяется». Первоначально, когда возникли отдельные, частные науки, они рассматривали свой предмет как неизменный, данный в готовом виде. Исторический взгляд на мир отсутствовал. Гераклитовское «все течет, все изменяется», казалось бы, полностью было забыто и оставлено нау-

кой. Но последующее движение научного познания оказалось направленным в сторону обнаружения изменчивости, подвижности во всем, что раньше считалось неподвижным и неизменным. Эту тенденцию научного развития хорошо выразил Менделеев, признавший в качестве всеобщего гераклитовское «все течет». Нет ничего в мире абсолютно вечного, постоянного, неизменного, что не претерпевало бы никогда и ни при каких условиях никаких изменений. С формальной точки зрения это всеобщее положение столь же бессодержательно и пусто, а потому и столь же якобы недоказуемо, как и обратное ему положение, что все в мире неизменно. Однако легко показать, что второе положение было опровергнуто наукой, опровергается донныне на каждом шагу и каждый раз заменяется первым, которое обнаруживает свою истинность во всех без исключения случаях. Отсюда следует, что всеобщность обоих положений носит столь же противоположный, несовместимый друг с другом характер, как и всеобщность телеологического и детерминистического взглядов на мир. Их противоположность и несовместимость, взаимно антагонистический характер, несмотря на их всеобщность, состоят в том, что в одном случае речь идет о всеобщем истинном положении (принцип детерминизма и «все течет» Гераклита), а в другом — о всеобщем ложном положении (принцип телеологизма и «ничто не ново под луной» метафизиков).

Если прав был Гераклит, то надо признать, что действительно существуют некоторые всеобщие или наиболее общие законы или положения, которые относятся в равной степени ко всем областям внешнего мира (природы и общества) и ко всем областям духовной деятельности человека. Ибо ни там, ни здесь невозможно назвать ни одного предмета и процесса, ни одного понятия или высказывания, которые бы оставались вечно неизменными, абсолютно постоянными, равными только самим себе.

Но обладает ли такое общее положение предсказательной способностью или оно якобы в силу своей всеобщности лишено ее?

Приведу пример.

Еще будучи студентом, Эрнест Резерфорд в 1891 г. (т. е. за пять лет до открытия радиоактивности) вы-

ступил с докладом об эволюции материи. Но он не предполагал тогда никакими опытными данными на этот счет, так что его идеи носили характер догадки. Тем не менее, познавательная ценность этой догадки состояла в том, что она направляла мысль ученых и прежде всего Резерфорда и сотрудничавшего позднее с ним Фредерика Содди на то, чтобы искать в окружающих явлениях доказательства выдвинутой идеи. Таким именно доказательством явилась радиоактивность. Однако в течение шести с лишним лет после ее открытия она не получила теоретического объяснения, и только в 1902 г. Резерфорд и Содди подошли к ней с точки зрения той общей философской идеи, которую в 1891 г. выдвинул Резерфорд. Опытные данные, касавшиеся этого круга физических явлений, оплодотворенные философской идеей об эволюционной изменчивости атомов, привели к созданию в 1902 г. первой теории радиоактивности как спонтанного распада атомов, как превращения элементов.

Спрашивается: откуда, из каких источников пришло это теоретическое объяснение дотоле непонятого физического явления, данное Резерфордом и Содди? Прежде всего из общефилософского тезиса о том, что все вещи, а значит и химические элементы, изменчивы, текучи. На это в одной из своих более поздних работ указывал Содди, прямо связывая приведенное выше объяснение явления радиоактивности с гераклитовским «все течет».

Этот пример, взятый из реальной истории науки (а таких примеров можно привести несравненно больше), свидетельствует о том, что познавательные (объяснительная и предсказательная) функции общефилософских положений, а значит и самой философской науки, отнюдь не равны нулю, как это ошибочно представляется неопозитивистам и некоторым представителям узкоспециальных дисциплин. Конечно, эти функции вследствие специфики самой философии выступают у нее иначе, чем в астрономии или химии, но они существуют, действуют, оказывают ученым реальную помощь, причем не менее важную и существенную, нежели та помощь, которую оказывают им частные науки.

То, что познавательные функции философии действуют и проявляются несколько иначе, чем у частных на-

ук, связано с ее более общим, можно сказать, предельно широким характером. Эти функции в том виде, как они выступают у более широкой и общей науки, оказываются как бы фундаментом для того, чтобы на их основе могли развертываться и детализироваться, делаясь более направленными и конкретными, те же самые функции у более частных и узких наук.

В таком случае вопрос о познавательных функциях философии выступает перед нами с новой стороны.

В ряде случаев они имеют вполне самостоятельное значение, но вместе с тем они действуют и как общий фундамент, опираясь на который могут детализировать и конкретизировать свои познавательные функции все остальные, т. е. все частные, науки.

Чтобы показать, каково положительное познавательное значение правильной философии, т. е. такой, которая соответствует самой действительности, остановимся еще на том, какое отрицательное влияние оказывает неправильная философия, т. е. такая, которая опирается на ложные тезисы, подобные признанию всеобщей целесообразности в мире или всеобщей неизменности вещей.

Известно, что основоположник позитивизма Огюст Конт, опираясь на свою агностическую философию, утверждал, что люди никогда не узнают химический состав Солнца и звезд. Это было тоже в своем роде предсказание, но чисто негативного характера, осуждающее человечество на абсолютное незнание в определенной области явлений. Однако наука опровергла это «предсказание»: всего через три года после смерти Конта Бунзен и Кирхгоф создали спектральный анализ и применили его к решению задачи о химическом составе небесных тел. Если бы эти немецкие ученые были приверженцами контовского позитивизма, то им никогда не пришло бы в голову искать с помощью спектроскопа химические элементы на Солнце и звездах. Такая идея была бы ими отброшена с самого начала, как абсурдная. К счастью для науки, Бунзен и Кирхгоф пошли по иному пути, который отрицает существование каких-либо принципиально непознаваемых вещей в мире.

Другим примером может служить многолетняя борьба Вильгельма Оствальда против атомистики. Отрица материя, Оствальд отрицал и ее дискретные виды. Отвергая реальность атомов и молекул, Оствальд предска-

зывает, что недалек тот день, когда физика и химия полностью изгонят из всех своих теорий атомистику. История жестоко посмеялась над ним: через год после своего «предсказания» он вынужден был публично признать, что был неправ, что атомы и молекулы — вовсе не фикции, а реально существующие частицы материи. Попытки же Оствальда объяснить стехиометрические законы химии исходя из принципов энергетики оказались совершенно несостоятельными, хотя они и были представлены Оствальдом в 1904 г. в виде особо торжественного фарадеевского чтения.

Возникает вопрос: откуда взялись у Конта и Оствальда их объяснения и предсказания? Не из естествознания, а из философии, причем именно из «плохой» философии, которая сеет тлетворное сомнение в силе человеческого разума, в возможности проникнуть в сущность изучаемых явлений и т. д. Это философия научного пессимизма, тогда как противоположная ей материалистическая философия есть философия научного оптимизма.

Таким образом, говоря о познавательных (объяснительной и предсказательной) функциях философии, нужно всегда точно выяснять, о какой философии идет речь — о «плохой», находящейся в противоречии с содержанием самой науки, или о настоящей, научной, которая находится в полном согласии с данными науки. Иначе может случиться, что ошибки одной философии будут приписываться другой, хотя эта последняя не только не повинна в них, но, напротив, давала правильную ориентировку научному познанию и боролась против «плохой» философии. Правильной же философией является марксистская, диалектическая философия, как это доказывают сама жизнь и вся история научного познания.

Законы диалектики и частные науки

Остановимся теперь на вопросе о том, что может дать в познавательном отношении знание законов диалектики для частных наук. Неправильно, как мы видели, утверждать, будто эти законы носят настолько неконкретный характер, что их применение в области науки ничего не дает ученым. Так может казаться лишь при

неверном понимании самих этих законов и неверном их применении в отрыве от конкретного материала частных наук. Если же законы понимаются правильно и их применение основано на учете того, что абстрактной истины нет, что истина всегда конкретна, то сейчас же выявляется их большое познавательное, научное значение.

Возьмем, к примеру, закон перехода количественных изменений в качественные. С ним связано понятие «скачок», о котором мы говорили уже выше. Этот закон вовсе не заключается в том, будто все явления мира в принципе могут быть сведены к физическим, поскольку количественная определенность вещей и явлений якобы предполагает обязательность их физического измерения. Как все законы явлений качественно разнообразятся между собой соответственно разнообразию самих объектов научного исследования, так и количественная определенность вещей и явлений не представляется везде однотипной, подобной тому, как толкуют ее некоторые математики и даже физики; она столь же своеобразна, как своеобразны те вещи и явления, о количественной стороне которых идет речь.

В физике количественная определенность может выступать, например, как показание термометра, свидетельствующее о приближении процесса нагревания или охлаждения системы к «узловой точке» кипения или замерзания. Но совершенно иначе выступает количественная определенность в живой природе, например в случае накопления различительных признаков у разновидностей данного вида, что свидетельствует о приближении момента перехода разновидностей в новые виды в итоге усиления различия между ними. Еще иначе количественная определенность выступает в общественной жизни, например в случае нарастания и обострения тех факторов, которые приводят к революционному взрыву. Наконец, отличным образом количественная определенность обнаруживается в области мышления, например в процессе приближения творческой мысли ученого к моменту научного открытия, которое представляет собой также скачок, т. е. вызывается предшествующим накоплением количественных изменений.

Поэтому общий закон перехода количественных изменений в качественные требует столь же конкретного

подхода, как и принцип Гераклита «все течет». Без учета специфики качественной и количественной определенностей данной вещи или данного явления совершенно невозможно правильно понять и правильно применять этот закон. Но при конкретном рассмотрении процесса развития, испытывающего данный скачок, названный закон приобретает огромную познавательную силу.

Разберем один пример из истории науки. Мы уже сопоставляли под определенным углом зрения концепции Ламарка и Дарвина. Но их можно сопоставить еще и в другом разрезе, а именно: с точки зрения интересующего нас сейчас закона диалектики. В начале XIX в. во Франции почти одновременно возникли две, прямо противоположные биологические теории: эволюционная теория Ламарка и теория катастроф Кювье. Ламарк признавал лишь одностороннее, чисто количественное развитие, не приводящее к коренным, качественным изменениям, т. е. к скачкам. Он придерживался взгляда, который принято называть механистическим. Кювье, напротив, видел только одни скачки, только одни резкие разрывы и катастрофы, отрицая их количественную, эволюционную подготовку. Но если отрицать это, то тогда неизбежен вывод, что виды неизменны, а катастрофы вызываются капризом творца, потому что никакой реальной причины в таком случае указать невозможно.

Следовательно, односторонность той и другой теории и явная реакционность теории Кювье проистекали из неправильного понимания соотношения между скачком и эволюционной постепенностью, из непонимания того, что эволюция подготавливает и делает в конце концов неизбежным скачок, а скачок завершает эволюцию и дает новую основу для ее дальнейшего продолжения. У Ламарка получалась одна чистая постепенность без скачков, а у Кювье — одни чистые, неизвестно откуда берущиеся скачки без их постепенной подготовки. Если бы Ламарк или кто-нибудь из его последователей руководствовался законом диалектики о переходе количественных изменений в качественные, то он должен был бы отвергнуть представление о чистой постепенности процесса развития живой природы и искать в самой природе ту тенденцию, которая в конечном счете приводит любой протекающий до поры до времени постепен-

но процесс к крутому и явному повороту или даже перевороту, связанному с качественным изменением, т. е. к скачку.

Точно так же, если бы Кювье или кто-нибудь из его последователей придерживался названного закона диалектики, он отбросил бы представление о чистых, ничем не обусловленных скачках и катастрофах и стал бы искать в самой природе такие предшествующие скачку постепенные изменения, которые исподволь готовят этот скачок, т. е. приводят в конечном счете к появлению нового качества в форме нового вида.

Но ни Ламарк, ни тем более Кювье не были диалектиками. Поэтому для них был исключен тот познавательный путь, который в аналогичных условиях подсказывает ученым диалектика. Но на этом история науки не остановилась. Спустя почти 30 лет после «Философии зоологии» Ламарка на такой именно познавательный путь, связывающий друг с другом скачки и постепенность развития в живой природе, встал Дарвин. Конечно, он не был сознательным сторонником диалектики как философской науки, и на указанный путь его вынудила стать сама логика научного развития, поскольку иначе нельзя было вообще решить назревшие проблемы биологии, касавшиеся происхождения видов. Решение, данное Дарвином, может служить лучшим свидетельством того, что диалектика, даже если ею пользуются не осознанно, а только стихийно, обладает огромной познавательной силой и может указать ученым верные пути к решению самых насущных проблем науки.

Выражение «природа не делает скачков», которое любил повторять Дарвин, вовсе не означало, что он стоял на тех же методологических позициях, что и Ламарк. Под скачками он понимал в данном случае те катастрофы, те резкие и внезапные перевороты, которые отстаивал Кювье. По существу же Дарвин показал, что в живой природе скачки могут протекать в форме сравнительно медленных, длительных процессов, но от этого они отнюдь не перестают быть скачками.

Мышление и его общие законы

Говоря о предмете философии как науки, мы оставались до сих пор исключительно на рассмотрении наиболее общих законов всякого движения. Они состав-

ляют, несомненно, главное ядро ее предмета. Но, кроме этого, в том познавательном «сите», которое отсеивало все частные науки от прежде единой философии, остается еще нечто такое, что не входит ни в одну частную науку. Это специфические общие законы мышления, которые составляют предмет логики (диалектической) как определенной стороны, или функции, диалектики.

В самом деле, вместе с частными науками из философии последовательно уходили и все частные приемы и способы научного исследования, рассчитанные на изучение специальных объектов, например химического вещества и его превращений (реакций), процессов жизнедеятельности живых организмов или экономических отношений в человеческом обществе и т. д. Все такие частные приемы и способы исследования вырабатывает для своих специфических целей и нужд каждая наука. В химии, например, можно указать на различные приемы химического анализа и синтеза, в биологии — на приемы анатомических исследований и т. д.

Спрашивается: когда все частные науки покинули философию, под кровом которой они были взлелеяны, то осталось ли что-нибудь в самой философии от этих вопросов логики и методологии научного исследования? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к сопоставлению с этой стороны философии как общей науки и частных наук.

Любая частная наука ищет и находит в изучаемой ею области факты, которые она стремится обобщить теоретически и объяснить. В результате этого она устанавливает некоторые частные истины, т. е. положения, соответствующие природе или сущности изучаемых ею вещей и явлений. Те частные приемы и способы исследования, о которых говорилось выше, суть не что иное, как приемы и способы установления частных истин в пределах той или иной ограниченной области действительности.

Философия, разумеется, не может дать в руки специалиста-химика или специалиста-биолога конкретный метод для изучения именно химических или именно биологических явлений. Но она занималась и занимается вопросом, каковы в общем случае должны быть метод мышления и общий характер его приемов и способов,

применяемых при решении любых научных задач, чтобы исследователь мог прийти к верному результату, т. е. к раскрытию ранее неизвестной истины. Другими словами, речь идет о том, каков должен быть общий путь к открытию истины. Именно этот вопрос вместе с законами диалектики и остался в сфере философии после отпадения от нее частных наук. Познавательное «сито» в этом отношении столь же успешно выполнило свое назначение, как и в отношении отсеивания всеобщих законов всякого движения от всех частных законов.

Когда указывают на то, что философия отличается от частных наук тем, что она действительно ставит по сравнению с ними более общие вопросы, то приводят пример индукции, которая имеет отношение к любому виду фактического аргумента. Индуктивный метод получил развитие тогда, когда естествознание, не говоря уже об общественных науках, лишь накапливало факты для будущих своих теорий и концепций. Когда же этот собирательный период прошел, на очередь дня в естествознании выдвинулись новые задачи и новые проблемы. Если в свое время индукция решила основную методологическую задачу для естествознания собирательного периода, то в XIX в. и особенно в нашем веке со всей силой встала задача разработки такого общего научного метода в естествознании, который учитывал бы развитие не только самой природы, но и научных понятий. Речь идет, таким образом, об исследовании и объективной и субъективной диалектики.

Изменчивость научных понятий, их частая и крутая ломка, совершающаяся под влиянием все новых и новых открытий науки, требуют умения оперировать не только готовыми понятиями и неизменными категориями, как это делает формальная логика, но и текучими, изменчивыми, переходящими друг в друга — словом, такими понятиями и категориями, к которым формальные мерки оказываются неприменимыми. Разработка таких вопросов входит в задачу научной философии и ни одна частная наука не может взять на себя постановку, а тем более решение таких вопросов в их общем виде.

Несомненно, что сфера действия проблем философии более широка, чем проблем любой частной науки; однако объяснение этому факту неопозитивисты дают со-

вершено неправильное, видя главное в формальных приемах и правилах, касающихся языка науки и управляющих будто бы нашим мышлением. В действительности же большая широта и общность проблем философии, а значит и ее предмета по сравнению с проблемами любых частных наук обусловлены двумя основными причинами, тесно связанными между собой: во-первых, тем, что философия в лице научной диалектики имеет своим предметом наиболее общие законы всякого движения, тогда как частные науки имеют дело лишь с более частными, более узкими законами, действующими лишь в ограниченных областях действительности; во-вторых, тем, что философия в лице диалектической логики имеет своей задачей выяснение общих путей познания, ведущих к истине, а в связи с этим изучение таких вопросов, как вопросы о критерии истины, о том, что такое истина, о соотношении субъекта и объекта, в том числе и основной вопрос всякой философии, всякой теории познания — об отношении мышления к бытию, сознания к материи.

Неопозитивисты обычно отвергают такого рода вопросы, объявляя их «метафизикой», хотя никакой метафизики при правильном понимании этого термина здесь нет. С этим прежде всего связано у них отрицание философии, исключение ее из числа наук. Взгляды всякого позитивиста эклектичны. С одной стороны, он объявляет в духе типичного неопозитивизма, что философия не наука, а с другой стороны, он признает правомерность постановки таких вопросов, которые наперекор его собственным заявлениям требуют обращения к философии. «Как должны мы анализировать понятие мышления и его отношение к материи?» — спрашивает, например, неопозитивист. Ответ на этот запрещенный ортодоксальным неопозитивизмом вопрос, по его мнению, может дать только философия, равно как и на другие вопросы, которые он перечисляет. Такие запретные для неопозитивистов вопросы настойчиво выдвигаются самой жизнью, ходом развития всей науки, как бы ни сопротивлялись этому представители различных школ и школок неопозитивизма.

Но, для того чтобы философия могла дать правильный, научно обоснованный ответ на такие вопросы, она должна быть научной, должна опираться на материалистическую диалектику, рассматривать отношение мышления к материи исторически, с точки зрения развития и природы, и общества, и самого человеческого мышления. Без этого вообще невозможно правильное решение никаких теоретико-познавательных вопросов. Выходит, таким образом, что, «опровергая» диалектику на словах, во всеуслышание, неопозитивист вынужден на деле втихомолку опровергать самого себя. Его эклектизм, столь характерный для представителей модных течений современной буржуазной философии, обнаружился здесь во всей своей неприглядности. Его попытка «раскритиковать» научную философию оказалась бумерангом: она обернулась против него самого.

Чтобы подтвердить это, вернемся к одному из неопозитивистских доводов, где голословно заявляется, будто философия не способна служить целям научного предвидения. Факты говорят об обратном: во всех без исключения случаях, когда предвидения общественно-исторических событий делались на основе материалистической диалектики и ее законов, они неизменно подтверждались с той же железной логикой, с какой в области естествознания подтверждались предвидения неизвестных еще вещей и явлений. Между тем в общественной жизни такие предвидения делать гораздо труднее, нежели при изучении природы: ведь в природе предсказываемые вещи уже существуют, но только они пока еще неизвестны человеку; в применении к общественному развитию они касаются тех событий, которые вообще еще не наступили, и только время может дать ответ на то, правильно ли было предсказание.

В. И. Ленин, основываясь на том же диалектическом методе, предсказал, что в будущем под руководством действующим передовых социалистических стран ранее отсталые страны, находящиеся еще на стадии докапиталистических формаций, смогут перейти непосредственно к социализму, минуя вообще капиталистическую стадию развития. Так это и произошло у многих народов мира.

Таковы факты, а факты, как известно, упрямая вещь, и никаким неопозитивистам с их изощренными «логическими аргументами» нельзя опровергнуть их, нельзя перечеркнуть диалектику, отрицая значение общих понятий, сводя их к пустому звуку.

В. И. Ленин много раз подчеркивал, что диалектика, будучи наукой о наиболее общих законах развития природы, общества, мышления, должна пониматься вместе с тем в ее конкретности, что ее законы выступают не в виде каких-то абстрактных принципов, якобы лишенных всякого содержания и приложимых одинаковым способом к чему угодно, а всегда сугубо конкретно, в неразрывной связи с специфическим характером того предмета, к которому применяется в данном случае диалектика.

Он говорил, что душа марксистской диалектики — это конкретный анализ конкретной ситуации. Он писал в «Философских тетрадах», что в понимании диалектики всеобщее не есть только нечто абстрактное, но есть такое всеобщее, которое воплощает в себе (в смысле: охватывает в обобщенном виде) все богатство особенного, индивидуального, отдельного. Этим ленинским положением прекрасно выражено соотношение между общей наукой (философией) и всеми частными науками: между ними нет и не может быть никакого разрыва, никакого разобщения, а напротив, существует глубокое внутреннее единство, которое представляет собой конкретизацию одного из фундаментальных законов диалектики, составляющего, по Ленину, ядро ее — закона единства противоположностей. Не отрицание философии как общей науки, чем занимаются неопозитивисты, не подмена философии частными науками, чем занимаются эклектики-натурфилософы и всякого рода «социологи», но диалектическое взаимодействие и содружество философии с частными науками, их взаимное обогащение — такова принципиальная линия, лежащая в основе замечательного ленинского плана союза между философами и естествоиспытателями, не говоря уже о таком же тесном союзе между философами и представителями современной общественной науки.

Так стоит вопрос о взаимодействии между философией как общей наукой (т. е. диалектикой как наукой о наиболее общих законах всякого развития и о мышлении с его общими законами) и частными науками.

Содержание

Философия и наука в современном мире (Введение)	5
<i>М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев, В. С. Швырев.</i> Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии	28
<i>Т. И. Ойзерман.</i> Философия, наука, идеология	95
<i>Э. Г. Юдин.</i> Отношение философии и науки как методологическая проблема	146
<i>В. А. Лекторский.</i> Философия и научный метод (К истории и теории постановки вопроса)	180
<i>В. С. Швырев.</i> Философия и проблемы исследования научного познания	209
<i>Н. С. Юлина.</i> Проблема науки и метафизики в американской философии XX в.	249
<i>Н. Ф. Наумова.</i> Буржуазная социология и философия	298
<i>А. П. Огурцов.</i> Образы науки в буржуазном общественном сознании	339
<i>Б. М. Кедров.</i> Философия как общая наука в ее соотношении с частными науками	384

Философия в современном мире
Философия и наука

*Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР*

Редактор *Л. Б. Туманова*
Редактор издательства *Л. М. Тарасова*
Художник *Л. Я. Шканов*
Художественный редактор *Н. Н. Власик*
Технические редакторы *В. А. Григорьева, А. М. Сатарова*

Сдано в набор 13/VII 1972 г. Подписано к печати 20/XI 1972 г.
Формат 84×108¹/₃₂. Усл. печ. л. 22,2. Уч.-изд. л. 23,4.
Тираж 10 000. Тип. зак. 908. Т-16959. Бумага № 2.
Цена 1 р. 67 к.

Издательство «Наука», 103717 ГСП
Москва К-62, Подсосенский пер., 21

2-я типография издательства «Наука», 121099
Москва Г-99, Шубинский пер., 10