



Э. Ю. СОЛОВЬЕВ

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

Э. Ю. СОЛОВЬЕВ

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА I. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКИЙ
ПОДХОД К ОБЩЕСТВУ
И ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ



ГЛАВА II. КРИТИКА
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОЙ
ИНТЕРПРЕТАЦИИ
НАУКИ



ГЛАВА III. КРИТИКА
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОГО
ПОНИМАНИЯ
ФИЛОСОФИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
„ВЫСШАЯ ШКОЛА“
МОСКВА 1966

1ΦБ
С60

1—5—5
384—66

ВВЕДЕНИЕ

У Альбрехта Дюрера есть гравюра «Меланхолия». Она изображает удрученную и уставшую Мудрость. Удручение это произошло оттого, что Мудрость дерзнула постигать мир с помощью инструментов, созданных наукой: пыталась открыть истину, наблюдая и сравнивая, исчисляя и взвешивая. И вот научные инструменты (циркуль, рычажные весы, песочные часы) в беспорядке разбросаны вокруг, а сама Мудрость обращает взор внутрь. Там, в неисповедимых глубинах собственного духа, она надеется подслушать то, чего искала и не нашла в наблюдаемом и измеримом мире.

Эта картина невольно всплывает из памяти, когда знакомишься с работами современных философов-экзистенциалистов. Их анализ захватывает личность как раз в момент меланхолического разочарования в науке, в момент болезненного изменения основной установки, состоящей в том, что человек отказывает в доверии познающему, исследующему мышлению и ищет спасения «в ином мышлении, которое напоминает обо мне, пробуждает меня, ведет ко мне самому»¹.

Экзистенциализм — одно из наиболее влиятельных направлений современной идеалистической философии. Он порождает

¹ K. J a s p e r s. Existenzphilosophie. Berlin — Leipzig, 1938, S. 10.

ден кризисом буржуазной цивилизации и представляет собой больную и нечистую совесть этого кризиса. Сложившись как цельная доктрина в Германии и во Франции в 30—40 гг. нашего века, экзистенциализм в послевоенный период получил широкое распространение в Италии и Испании, США и Японии, в Латинской Америке, Индии и арабских странах. «Сегодня возник уже целый океан экзистенциалистской литературы, и всей жизни человека не хватит для ее анализа», — пишет американский философ Дж. Коллинз¹. Внутри экзистенциализма существует около десятка самостоятельных течений, представители которых ведут постоянную полемику друг с другом. Они занимают разные позиции в отношении основных тенденций современной общественной жизни, политики, религии, искусства.

И в то же время у всех экзистенциалистских работ существует своего рода «общий знаменатель». Каждый экзистенциалист, к какому бы конкретному течению он ни принадлежал, пытается строить свое философское учение по контрасту с наукой и философией, «ориентированной на факте науки».

Эта общая для всего экзистенциализма установка наиболее полно и систематично развернута представителями немецкой «философии существования», и прежде всего Карлом Ясперсом. Уже цитированный нами Дж. Коллинз правильно отмечает: «Посредством рассмотрения его (Ясперса — Э. С.) различения философии и науки мы получаем ясность в отношении всего строя его духа»².

¹ J. Collins. The Existentialists. A Critical Study. Chicago, 1952, p. VIII.

² J. Collins. Wissenschaft und Philosophie bei Karl Jaspers, in: P. A. Schilpp hrsg. «Karl Jaspers». N. Y.—Zürich, 1957, S. 101.

В настоящей работе произведения Ясперса поставлены в центр внимания. Но нас интересуют не индивидуальные особенности его учения, а то, как проявляется в нем одна из существенных черт экзистенциализма в целом: стремление обосновать философию, ориентирующую личность, на почве критики научно-теоретического знания.

Карла Ясперса часто называют «темным философом». Понимание его произведений действительно оказывается в высшей степени трудным делом, и не потому, что их язык вычурен или искусствен. В отличие от другого лидера немецкого экзистенциализма — Мартина Хайдеггера, Ясперс не принадлежит к числу реформаторов философского словаря. Причина темноты и непонятности его произведений — это крайняя неопределенность авторского Я, постоянное стремление снять с себя ответственность за буквальный смысл сказанного. Ясперс говорит определенно, настолько определенно, что его формулировки без всякой корректуры переключиваются на страницы газет, еженедельников и многотиражных изданий. Но при этом никогда нельзя с уверенностью сказать, что же он говорит определенно от себя лично. Его субъективность витает где-то рядом со словами, никогда не выражаясь в них полностью.

Несистематичность, вообще свойственная экзистенциализму, становится у Ясперса манерой и принципом. Мы не найдем в его работах последовательного движения мысли от простейших определений проблемы ко все более всестороннему и конкретному ее пониманию. Здесь отсутствует восхождение, отличающее теоретическую мысль (будь то в философии, будь то в специальных науках) от любых других форм духовного освоения действительности. Философия Ясперса (как и экзистенциализм вообще) — не теория, а установка, непосредственно переживаемая в качестве сложного («многослойно-

го») настроения и лишь приблизительно схематизируемая с помощью специального набора категорий¹.

Это создает серьезные трудности для изложения и критического анализа: исходную тему приходится отбрасывать так, чтобы в ней было сразу представлено «учение в целом», чтобы в освещении определенного конкретного вопроса содержался в то же время общий очерк «философии существования».

Такой темой — по видимости частной, а на деле вбирающей в себя весь комплекс экзистенциалистских идей — является вопрос о понимании истины. С него мы и начинаем критический анализ.

¹ Один из комментаторов философии Ясперса пишет: «Кьеркегор и Ницше старались высказать свои существенные идеи непосредственно в форме афоризмов, аллегорий, метафор. Сила и слабость философии Ясперса коренится в его попытке систематизировать в традиции Кьеркегора и Ницше то, что по природе своей носит несистематический и мифический характер... Ясперс называет свою философскую работу не системой, а *открывающей систематикой*» (K. Hoffman. Die Grundbegriffe der Philosophie K. Jaspers' in: P. A. Schilpp hrsg. «Karl Jaspers». N. Y.—Zürich, 1957, S. 81).



ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКИЙ ПОДХОД К ОБЩЕСТВУ И ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ

В своем понимании истины экзистенциализм резко расходится с предшествующей традицией, с философской культурой XVIII—XIX вв., в основе которой лежала рационалистическая мысль.

Для представителя «философии существования» истина перестает быть отношением мысли к действительности, в каком бы то ни было смысле. Экзистенциализм полагает скорее, что сама действительность возникает для человека лишь там, где он становится субъективно-правдивым: искренним и открытым как в отношении себя самого, так и в отношении других людей, в непосредственном контакте с которыми он находится.

Можно сказать поэтому, что истина, как ее понимают приверженцы «философии существования», является не гносеологической категорией, а — как это ни странно на первый взгляд, — категорией нравственно-социального анализа. Это понятие всегда имеет в виду способ ориентировки личности в меняющихся ситуациях и ее способ осознания себя самой как агента общественных связей.

Мы пошли бы по неверному пути, если бы попытались непосредственно столкнуть экзистенциалистскую категорию «истины» с соответствующими понятиями, выработанными в науке и философских теориях научного знания. Эту категорию следует испытать прежде всего в той сфере, которую она на деле непосредственно имеет в виду, — в сфере

анализа конкретных социальных ситуаций, действительных условий человеческого взаимопонимания и близости.

* * *

Наиболее четким изложением экзистенциалистского понимания истины нам кажется комментарий к Мартину Хайдеггеру, данный О. Ф. Больновым в его статье «Объективность наук о духе и вопрос о сущности истины». «Истина, — пишет Больнов, — понимается им (Хайдеггером) прежде всего как отрицательное понятие. Исходя из греческого смысла слова, Хайдеггер обозначает истину как незаслоненность, несокрытость. Мы не разбираем здесь, насколько убедительно это толкование в филологическом смысле; мы хотели бы остановиться исключительно на фактическом содержании этого толкования истины. Истина как несокрытость означает, что в начале имело место отнюдь не некое незнание, на смену которому должно было... прийти познание, поиски истины, но состояние сокрытости, из которого истина могла вырасти лишь в результате значительного напряжения. Истина должна была сорвать покровы...

Подлинной противоположностью истины является не ложь, так как ложь оказывается уже чем-то вторичным в отношении ее; истина должна уже быть налицо, для того, чтобы она могла закрываться ложью. Подлинной противоположностью истины является обманчивая видимость, которая, подобно туману, окутывает вещи и делает неопределенными их очертания. Это и есть то, что Хайдеггер характеризовал как мир молвы и двусмысленностей. Здесь все выступает неясным и приблизительным и тем не менее ни у кого не вызывает сомнений. Путь к истине и состоит в устранении обманчивой видимости». И далее: «Здесь уместно еще раз сказать, что истина не достигается в нейтральном процессе познания, она всегда требует снятия обманчивой, но вместе с тем успокаивающей видимости. Это болезненный процесс, задевающий человека в самой его глубине»¹.

Нетрудно заметить, что экзистенциалистское учение об истине резко противостоит теориям верификации, разрабатываемым приверженцами современной «философии

¹ О. F. Bollnow. Die Objektivität der Geisteswissenschaften und die Frage nach dem Wesen der Wahrheit. «Zeitschrift für philosophische Forschung». Bd. XVI, Hf. 1, 1962, S. 12.

науки», и прежде всего — позитивистами. Это расхождение выявляется уже в том, что противоположностью истины экзистенциалисты считают не «ложное суждение», а какую-то гораздо более простую форму заблуждения, данную в качестве самого первоначального факта в процессе индивидуальной ориентировки. Может показаться даже, что в своем представлении о «сокрытости» экзистенциализм возвращается к одной из наиболее плодотворных идей, зародившихся еще у мыслителей XVII—XVIII вв. (у Мальбранша, Спинозы, Лейбница, Хладениуса), — к представлению об объективной видимости, скрывающей истинный облик действительности гораздо основательнее, чем субъективные ошибки и преднамеренная ложь.

Известно, какое существенное место заняла проблема преодоления объективной видимости в философии Гегеля. Известно также, что одной из центральных гносеологических проблем «Капитала» Маркса явился вопрос о «фетишизме», о сложной системе объективных иллюзий, которые порождаются буржуазным обществом. Агенту капиталистического производства, подчеркивал Маркс, непосредственно дан «замороженный, искаженный и на голову поставленный мир»¹, «тот сложившийся уже вид экономических отношений, который выступает на поверхности... весьма сильно отличается от их внутреннего, существенного, но скрытого (!) основного содержания (Kerngestalt) и на деле искажает его и противоречит как ему самому, так и соответствующему ему понятию»². Мысль о «замороженном», «обманчивом», «скрытном» характере социального целого, с которым приходится сталкиваться агенту буржуазной практики, проходит через все экономические исследования Маркса.

- Но если это так, то возникает вопрос, не является ли экзистенциалистское представление об «обманчивой, но вместе с тем успокаивающей видимости» беллетристическим парафразом представления об объективной видимости? Не стоит ли хайдеггеровская «сокрытость» в каком-то родстве с категорией «фетишизма»?

Ниже мы постараемся показать, что прорыв хайдеггеровской «сокрытости», или как выражается Больнов

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIX, ч. II, стр. 396.

² К. Маркс. Капитал, т. III, стр. 217.

«срывание покровов», в лучшем случае лишь впервые сталкивает с видимостью как таковой, обычно же означает приятие какой-либо субъективной иллюзии, которая тем опаснее, что она переживается как откровение. Сам индивид может испытать при этом и «значительное напряжение», и «болезненный процесс, задевающий человека в самой его глубине», и любые другие переживания, о которых сообщает нам психология открытий, — все это ни мало не меняет существа дела.

Характерной особенностью постановки вопроса о преодолении объективных иллюзий в философии и науке нового времени был решительный отказ от каких бы то ни было психологических толкований. То, что весло в воде кажется переломленным, то, что мы видим Солнце движущимся относительно Земли и меняющим свои размеры во время заката, нимало не зависит от склада нашего ума, от унаследованной от определенной среды психологии. Мы видим вещи таким, а не иным образом, потому что поставлены к ним в определенное объективное отношение, и именно оно и подлежит объяснению, например в оптике. То же самое принципиальное решение вопроса мы находим и у Маркса при рассмотрении им проблемы фетишизма¹.

«Завороженный, искаженный и на голову поставленный мир», с которым сталкивается исследователь буржуазного общества, менее всего является продуктом «неправильного сознания», «коллективным фантомом», «социальным верованием» или еще чем-нибудь в этом роде.

Перевертывание реальности возникает здесь в результате наложения друг на друга независимых от сознания связей и систем связей. Так, специфические для буржуазного общества отношения производства прибавочной стоимости (отношения людей) «преломляются» в связях обмена, внешнего опосредования экономической деятельности массы предпринимателей (в движении вещей). Данное «преломление» имеет столь же объективный характер, как и преломление луча света в определенной среде.

¹ Методы объяснения объективной видимости в «Капитале», конечно, во многом отличаются от тех методов, которыми пользовались ученые и философы XVII в.; но когда речь идет о критике экзистенциализма, эти различия могут быть оставлены в стороне.

Отдельному индивиду этот мир «превращенных форм», «искажений» и «сокрытости» опять-таки дан не вследствие принадлежности его к некоторой преднайденной системе сознания, а вследствие того, что он (именно в качестве единичного) поставлен в определенное объективное отношение к самой наличной системе производства и богатства.

Характерные иллюзии, которые разделяет агент буржуазного жизненного процесса, не являются (в отличие от мифологических или религиозных представлений) условиями, обеспечивающими «совместность», солидарность определенной группы. Это иллюзии, типичные именно для эпохи разобщения людей, «социального атомизма»: они переживаются каждым индивидом как достояние его неотъемлемо личного опыта, они заданы его частным положением в обществе, частным мотивом, частной судьбой, являющейся, как это наглядно показал Маркс при рассмотрении фигуры капиталиста, простой «персонификацией движения некоторого товарного тела».

Иррациональность, которую мы обнаруживаем в основе жизни и практики буржуазного индивида, в чистом виде наличествует как раз там, где уже сброшено покрывало современных суррогатов «коллективного сознания», «мифа»: покрывало официальных доктрин, искусственно установленных культов, фальшивых манифестаций «народного единства» и т. д. Это иррациональность самих материальных отношений, их объективные искажения. Последние «образуют ту жизненную среду, из которой исходят импульсы, побуждающие к деятельности агентов капиталистического производства. Причем именно иррациональность этих форм делает их активным элементом капиталистического производства, необходимым посредствующим звеном в его функционировании»¹.

Если в условиях докапиталистического производства, покоившегося на тех или иных формах личной зависимости, иррациональность, строго говоря, начиналась там, где индивид делался причастным к сознанию общины (коллективные поверия, ритуалы, мифы), то теперь, в условиях овеществления общественных связей, ирра-

¹ Ю. Н. Давыдов. А. Лефевр и его «концепция отчуждения». «Вопросы философии», 1963, № 1, стр. 96.

циональность оказывается лежащей в основе любого индивидуального действия¹.

С какой бы стороны мы ни рассматривали явление фетишизма, остается фактом, что оно представляет собой нечто большее, чем просто миф определенной эпохи (также как геоцентристская иллюзия не является порождением религиозной идеологии, существенным компонентом которой она оставалась в течение многих веков). Это именно объективная, а потому для каждого в отдельности наличная видимость, а не закрепленное обычаем иллюзорное представление некоторой «общины» или «группы». Ее принудительная сила есть сила фактического обстояния дел, а не сила религиозной или еще какой-нибудь максимы.

Рассмотрим теперь в свете этого предварительного разъяснения, что понимает под видимостью («сокрытостью») экзистенциализм. В процитированном нами отрывке из статьи Больнова прямо указывается, что для Хайдеггера «обманчивая видимость» есть «мир молвы и двусмысленностей».

Этой краткой репликой высказано очень много. Уже в «Бытии и времени» Хайдеггер уделяет самое пристальное внимание различным аномалиям обыденного речевого общения. В качестве одного из важнейших экзистенциалов здесь фигурирует «молва», или «сплетня».

Превращение «сплетни» в философскую категорию — это, конечно, достаточно откровенный пример того, что Маркс и Энгельс в «Святом семействе» характеризовали как «возведение тривиальностей в тайны». Но выбор Хайдеггером именно этой, а не другой тривиальности вовсе не является случайным.

«Молва», «сплетня», превратившаяся в силу, которая подчиняет себе весь строй обиходного языка и сознания, — это на поверхности данный факт в жизни все более пропитывающихся конформизмом буржуазных организаций и коллективов. Работы Д. Рисмэна, посвященные анализу внутригрупповой конкуренции в современной Америке (Рисмэн дает ей меткое название «крысиных бегов в закрытой комнате»), могут разъяснить действительный смысл некоторых категорий «Бытия и времени» гораздо лучше, чем сотни глубокомыс-

¹ См.: К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 83—85.

ленных философских комментариев, отсылающих читателя к античности, к учениям досократиков и стоиков.

Поэтому оставим пока в стороне экзистенциалистские конструкции и попробуем коротко охарактеризовать те искаженные процессы человеческого общения, простым описанием которых они оказались на деле.

Современный государственно-монополистический капитализм приводит ко все большему сужению сферы свободной конкуренции на рынке. По мере концентрации капитала монополизироваться и сами возможности бизнеса, предпринимательская деятельность в точном значении этого слова оказывается все менее доступной. Но в то же время капитализм по-прежнему остается частно-собственнической системой, где обладание капиталом (или хотя бы косвенное приобщение к нему) является единственной последовательной формой «социального обеспечения» личности, единственной действительной гарантией ее прав. Получается, таким образом, что побуждения и инстинкты, которые подстегивает одна рука, немедленно душатся другой: идеология частного успеха принимает самые экстремистские формы, неизвестные даже периоду «золотой лихорадки», и в то же время сознание неизбежного краха всякой действительно самостоятельной инициативы становится все более острым и определенным. Пропаганда и реклама успеха зачастую выступают теперь как простое подстрекательство к банкротству и глубокой личной трагедии.

Капиталы крупнейших компаний достигли таких размеров, что открытая рыночная борьба с ними (или даже с их сателлитами) означала бы убийственную авантюру. Единственный путь обогащения, который еще остается, — это то или иное «подключение» к уже сложившемуся в обществе распределению богатства и власти¹. Известно, что уже «великий кризис» 1929—1933 гг. привел к колоссальному сужению сферы самостоятельного хозяйственного риска. Масса мелких предпринимателей в страхе перед разорением искала «опеки» у крупных капиталистов, добровольно принимая положение «вассальной зависимости» от них. Служебная карьера, начинающаяся в каком-либо из отделов крупной компании,

¹ См. об этом подробнее: Н. В. Новиков. Современный американский капитализм и «теория социального действия» Т. Парсонса. «Вопросы философии», 1963, № 3.

все более превращается с этого времени в признанную форму замещения открытой рыночной борьбы за обогащение. Но это означает, что механизмы конкуренции переносятся теперь в нутрь корпорации, что она сама (или ее отделы) становится своего рода «закрытым рынком». Развивается странная и противоречивая по своей природе организация, структура которой имеет тем не менее почти всеобщую объясняющую силу при рассмотрении самых различных явлений буржуазной идеологии, культуры, психологии и морали: возникают коллективы, институционализированные группы, законом жизни которых оказывается традиционная *bellum omnium contra omnes*, но получившая особенно мелочный, особенно коварный и напряженный характер. Изменились и непосредственные цели, и инструменты этой войны.

Поскольку жизненной задачей является уже не накопление как таковое, а подключение к совокупному капиталу компании, борьба идет за одобрение шефа как исходное условие тех или иных служебных пожалований¹. Происходит своего рода возврат к некогда разбитым капитализмом механизмам феодально-сословной карьеры, к характерному для нее лицемерию и угодничеству. Агенты внутригрупповой конкуренции, каждый из которых втайне рассматривает корпорацию как новое поле междоусобной войны, вынуждены в то же время соревноваться в демонстрации своей верности совокупным интересам компании, в маскировке собственного своекорыстия, а следовательно, в выражении полнейшей готовности принять такие нормы поведения, которые выражали бы интересы «группы как целого». Появляется повышенный спрос на готовые стандарты языка, морали, этикета и вкуса, на заранее заданные формы сообщения мысли. Эти эталоны важны и как орудие ущемления конкурента по группе: одна и та же норма служит и меркой моего соответствия мнимому коллективному ин-

¹ Американский социолог Т. Парсонс достаточно ясно описывает этот своеобразный процесс «капитализации должности» внутри корпорации, когда говорит, что для служащего компании ревностное исполнение его роли сублимирует помещение собственного капитала, а знаки внимания и одобрения со стороны тех, кто владеет действительным капиталом, выступают как процент, начисляемый на его ревностность (см.: «Culture and Social Character», ed. by S. M. Lipsett and L. Lowenthal. Glencoe, 1961, p. 107).

тересу, и меркой чужого несоответствия ему. «Сплетня», «молва», двусмысленные намеки на чью-то нелояльность, на неумение ужиться с группой, вообще на «несоциабильность», в какой бы форме она ни проявлялась, становятся важнейшим инструментом конкуренции, ориентированной на престиж и одобрение.

«Сплетня» есть, разумеется, явление, известное издревле; она имела достаточно широкое хождение уже в условиях патриархальной организации. Однако только в системе внутригрупповой конкуренции, где одновременно наличествует и жесткий нормативный порядок, и тайная анархия, развитая и отработанная в течение последних полутора столетий логика частной выгоды, «сплетня» становится действительно универсальным орудием социального действия. Ее предмет делается все. Люди и вещи, сенсационные происшествия и политические события, любовь и искусство погружаются в марево «молвы и двусмысленности». Поэтому вовсе не удивительно, что выделение Хайдеггером этой сравнительно частной аномалии речевого общения было воспринято людьми, на опыте знакомыми с конформистской духовной атмосферой, как проникновение в умственную конституцию целой эпохи.

Чтобы выявить действительный характер экзистенциалистского понимания «видимости», нам важно далее зафиксировать следующее:

1. Общезначимые стандарты поведения и сообщения мысли как по своему происхождению, так и по объективной функции, которую они выполняют в жизни описанной нами группы, являются инструментами частного интереса, и, следовательно (понимает ли это отдельная личность или нет), орудиями сознательного лицемерия. Разобщение индивидов и их враждебное противостояние друг другу на деле всегда остается здесь — в качестве реального экономического мотива — первичным по отношению к чисто «языковому» объединению в коллектив. Для каждого агента конкуренции общий интерес группы есть именно система фраз, которую он преднамеренно выставляет против другого. Внутренняя цельность этой системы фраз (ее «связность», «логичность», «общепонятность»), цельность, вследствие которой она начинает выглядеть как нечто «непридуманное», «естественно возникшее» и в принципе выходящее

за рамки возможностей отдельного индивидуального сознания, является всего лишь результатом ее длительного чисто инструментального совершенствования.

2. Развитие вышеописанных механизмов конкурентной борьбы ведет к колоссальному усилению обоюдной подозрительности членов группы. Страх перед выражением собственного мнения становится все более ощутимым, растет потребность в «суфлере», который бы находился вне самих конкурирующих индивидов и в нужный момент подсказывал уместную линию поведения.

Группа становится «предрасположенной к внушению», ее члены делаются легкой добычей буржуазной моды и пропаганды. Уже сложившиеся в качестве инструментов внутригрупповой конкуренции стандарты понимания выступают теперь в качестве пустых форм, в которые «большая ложь», распространяемая через систему «массовых средств общения» (радио, телевидение, пресса и т. д.), вливается в качество содержания. Налицо, таким образом, сознательное лицемерие, возведенное в квадрат: демагогические лозунги, рассчитанные на большую аудиторию, используются как инструменты ханжеского обличения в данной конкретной группе, в «закрытой комнате».

Эти зависимости не являются чем-то наглядным и само собой понятным. В нашем описании они выводятся из изменений предпринимательской практики, связанных с развитием противоречий самого капитала как общественного отношения.

Но в непосредственном наблюдении, в сознании индивида, стихийно вовлеченного в уже сложившуюся систему конформизма, они даны совершенно иначе.

Для такого индивида (по крайней мере до того момента, пока он сам не осознал фактический мотив, толкающий его в корпоративную организацию, и не проникся цинизмом, необходимым для реализации этого мотива) все выглядит перевернутым на голову.

Внутренняя цельность системы фраз, с которой он сталкивается, воспринимается им как наглядное свидетельство «непридуманности» этого фальшивого языка (комичное воспроизведение вопроса, мучившего греков: «от бога» язык или «от людей»). То, что в составе ханжеских аргументов, выдвигаемых друг против друга членами группы, присутствуют характерные представле-

ния «большой лжи», еще более упрочивает эту иллюзию. Еще бы: тривиальная «сплетня», «молва» оказывается вдруг языком государства и общества! Возведение лицемерия в квадрат воспринимается, иными словами, как снятие сознательного лицемерия.

Чем более ханжески используются фразы, тем более сами люди почитаются зависимыми от фраз. И наоборот, хитрое и осмотнительное воздержание от высказывания собственного мнения расценивается как нерешительность («недейственность», по выражению Ясперса), питающая и поддерживающая этот фальшивый, господствующий над индивидами язык. Наконец, сама фактическая разобщенность людей (в действительном механизме внутригрупповой конкуренции она, как мы показали, образует первичное отношение) рассматривается как отношение, в первые полагаемое искаженной формой речевого общения. «Общезначимость», «понятность», «обязательность» фразы начинают восприниматься как имманентная причина отчуждения людей в их фактическом существовании и мышлении.

Здесь мы подошли к центральному пункту. Экзистенциалистское изображение «мира молвы и двусмысленности» (у Ясперса этому соответствует категория «неподлинного») есть совершенно точное воспроизведение только что описанных иллюзий, иллюзий индивида, врасплох захваченного конформистской фразеологией и не могущего уяснить себе не то что действительных общественных отношений, но даже непосредственных интересов окружающих, которые находятся с ним в состоянии конкурентной войны, а потому надувают и проводят его на каждом шагу. Индивидуальное сознание, которое «проясняется» экзистенциалистской философией, представляет собой, иными словами, вторичный (или даже «третичный») продукт в сложной системе иллюзий, порождаемых современным буржуазным обществом.

Представителям этой философии в высшей степени свойственна идеалистическая «болезнь легковерия», на которую Маркс и Энгельс обратили внимание еще в 40-х годах прошлого века: экзистенциалист сперва принимает за чистую монету любую форму откровенной социальной демагогии, чтобы затем «открыть истину» путем простого «расколдовывания», «устранения» или «прорыва» подставленной ему фикции. Он отказывается заме-

чать, что в рассматриваемой им системе общественных отношений любые способы выражения всеобщего («государственного», «корпоративного», «группового») интереса уже давно «опустились до уровня пустых идеализирующих фраз... умышленного лицемерия», что «язык этого образцового общества» становится «все более моральным и священным» именно потому, что его максимумы «разоблачаются жизнью... теряют свое значение для самого сознания»¹.

Возведение лицемерия и демагогии в ранг ложной веры, простыми адептами которой сделались люди, стремление придать субъективным (хотя бы и получившим широкое распространение) иллюзиям высокий статус объективной видимости (то есть изобразить их как систему представлений, уже скрывающую в себе истину в качестве «основного содержания», «Kerngestalt», по выражению Маркса) образуют действительный исходный пункт всей экзистенциалистской концепции истины.

Мы уже видели, с какой настойчивостью Больнов проводит мысль о произвольности вымысла, на который наталкивается человек в сфере «повседневных жизненных отношений». То же самое делает Ясперс, описывая «неподлинное» и «мир неподлинного». «Неподлинное, — читаем мы в «Психологии мирозерцаний», — не есть ложь, не есть сознательный обман, здесь обманываются и сам переживающий и ближние... Это не ложь, а как бы органическая лживость»². Растерянность и нерешительность человека, врасплох захваченного конформистской фразеологией и принявшего ее всерьез, расценивается затем как скрытая причина, обусловившая само возникновение ложного сознания: «Неподлинное образует нечто действительное в душе, возникая на почве недостатка в действительности...»³.

Далее проделывается трюк, отлично известный из истории младогегельянства.

Сперва лицемерное орудование фразой принимается за искреннюю веру. Затем экзистенциалистский индивид (и здесь он становится философом) отнимает у этой веры

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 283—284.

² K. Jaspers. Die Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1922, S. 35.

свое собственное, частное убеждение, превращает ее в простую «маску». Ему самому эта акция кажется чем-то из ряда вон выходящим, значительным и даже жутким: «...Воля к подлинности имеет место лишь тогда, когда вдруг испытывается возможность универсального лицедейства»¹. Или, как это выражается в другой работе Ясперса: «Испытать маскарад, чтобы почувствовать подлинное»².

Что это означает на деле? Да просто философское, спекулятивное воспроизведение того циничного отношения к фразе, которое наличествует в качестве исходного факта в жизни каждой буржуазной группы.

* * *

Блестящей иллюстрацией экзистенциалистского идеалистического «легковерия» (а также слепоты и фанатизма, вырастающих затем на его основе) является работа К. Ясперса «Духовная ситуация эпохи». Эта книга была написана накануне крупнейшего в истории Германии экономического кризиса, незадолго до прихода Гитлера к власти.

Процесс монополизации возможностей бизнеса, общую характеристику которого мы дали выше, идет в это время исключительно быстрыми темпами. Под маской «коллективного контроля» осуществляется бюрократизация самых различных сфер общественной жизни; вновь сложившиеся организации и институционализированные группы пропитываются духом конформизма. Буржуазная демократия, теряя доверие масс³, становится все более лицемерной, все более склонной к демагогии.

Первый, исходный образ, в котором появляется Ясперс на страницах своей книги, — это, несомненно, «легковерный», попавший на удочку крикливой фразы, затопившей германскую прессу и книжный рынок.

С поразительной тщательностью он увязывает друг с другом противоречивые проявления этого ханжеского

¹ K. Jaspers. Die Psychologie der Weltanschauungen. S. 69.

² Ibidem.

³ Этот процесс был усугублен тем, что республиканско-демократический режим воспринимался в Германии как «несобственное», не связанное с национальной историей явление, насильственно навязанное державами-победителями.

языка, чтобы придать ему вид законченной массовой веры, нового культа, предмета искреннего поклонения тысяч и тысяч людей. Это делается, как мы увидим, с далеко идущими целями. Соединив все элементы лицемерия в цельную систему, Ясперс надеется затем непосредственно «вырвать» из нее истину («как художник вырывает у природы дремлющую в ней красоту», — Больнов).

Любую демагогическую конструкцию Ясперс тотчас принимает всерьез и начинает выворачивать ее наизнанку.

Вот некоторые примеры.

В предчувствии приближающегося экономического спада, буржуазная идеология и пропаганда искала популярных теорий, которые помогли бы стимулировать деловую активность или, по крайней мере, подействовать успокаивающе, отвлечь от неблагоприятных перспектив. В связи с этим широкое распространение получили различные варианты «технического мессианизма», концепции (а чаще просто газетные реплики или эссе), в которых доказывалось, что развитие техники, изобретательство и рационализация, если им уделить должное внимание, постепенно приведут общество к стабильности и процветанию.

Не понимая действительного идеологического предназначения этой массовой продукции, Ясперс обращается против содержащейся в ней «слепой и искренней веры в технику». Чего он не видит, так это самой надвигающейся экономической депрессии. Последнее не удивительно, так как бульварные писания, с которыми он воюет как с цельной теоретической догмой, для того и фабриковались, чтобы скрыть эту опасность (скрыть не в экзистенциалистском, пиквикском смысле слова, а буквально). Ни разу на протяжении всей работы перед Ясперсом не возник простейший вопрос: как относятся многочисленные проекты безостановочного технического развития к наличным социальным условиям Германии.

Накануне надвигающегося экономического кризиса, технического застоя и голода он пускается в глубокомысленные рассуждения о том, как это было бы ужасно, если бы благосостояние и всестороннее техническое развитие стало фактом. Ясперс рисует следующую картину: «Не будет больше никакой чистой и непосредственной природы... Мир сохранится лишь в качестве **искусст-**

венного ландшафта... Достигается стабильное состояние. Материя и энергия полностью утилизируются. Контроль за рождаемостью регулирует прирост молодняка. Евгеника и гигиена заботятся о наилучшем состоянии человеческого рода. Обеспеченность всех посредством труда каждого планомерно регулируется. Решаться больше не на что. Все остается как есть в потоке повторяющихся друг друга поколений»¹.

Авторы бульварных утопий и фантастических романов были бы очень довольны, прочти они эту реплику: не часто встретишь такого чистосердечного, доверчивого (хотя и «глубоко несогласного») читателя! Но еще большее удовлетворение она вызвала бы у руководителей различных агентств печати и пропаганды, распространявших эти утопии с единственной целью: отвлечь внимание от явной бесперспективности технико-экономического развития Германии в данный момент.

Или еще один пример. Быстрое проникновение монополистического капитала в различные сферы экономики вело к возникновению сложных механизмов авторитарного давления, скрытого за действиями различных коллегий, комиссий и подкомиссий. Все это маскировалось обычными для такой ситуации фразами о «демократическом контроле». Ясперс немедленно принимает эту фразу на веру, чтобы затем обрушиться на саму веру в демократический контроль. «Господство в массовой организации, — пишет он, — становится чем-то призрачно невидимым... Инстанции, различные формы контроля, заключения комиссий, — один сваливает на другого. На заднем плане всего этого стоит авторитет народа как массы»². Это опять-таки типичный пример откровения, сводящегося к простому перевертыванию пропагандистского мифа.

И, наконец, самое главное. В обстановке обостренной классовой борьбы, характерной для Германии тех лет, в обстановке все более частых разоблачений буржуазной демократии как политической системы, теснейшим образом связанной с монополистическими кругами, особенно широкое развитие получает политическое лицемерие. Изыскиваются сотни ханжеских приемов для доказа-

¹ K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit, S. 46.

² K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit, S. 65, 64—65.

тельства «народности» буржуазной демократии, ее «священного отношения» к интересам масс, заботы о массах и т. д.

В своей работе Ясперс буквально коллекционирует эти фальшивые заверения, чтобы затем выдать их за ипостаси новой слепой веры, ставшей на пути человечества. Он превращает банально-лицемерные фразы многотиражных газет в философские утверждения тем простым способом, что переписывает их «со знаком минус», с присовокуплением своего отрицательного отношения к их демократическому звучанию. Он всерьез порицает буржуазных политических руководителей за то, за что пропаганда хвалит их лицемерно. Нынешний политический руководитель, с горечью констатирует Ясперс, «осознает, что он значит нечто не сам по себе, но лишь как экспонент толпы, которая стоит за его спиной... Он лишь исполнитель того, что должно найти отзвук в посредственности массовой воли»¹. То, что в бульварной прессе было обыкновенным ханжеством, становится у Ясперса высокомерным брюзжанием: «Если в прежние времена князья и дипломаты имели привилегию знать, на что можно рассчитывать, то сегодня это стало качеством массы. Выполнять функцию, которая служит массе, стало условием жизни... Для всякого, кто не обманывает себя (!), она стала полем... деятельности, забот и обязанностей»².

Встречающиеся в этих репликах слова «осознает», «не обманывает себя» говорят о многом. Ясперс убежден, что он имеет дело с искренней верой, и он хочет выбить эту веру из головы людей, «расколдовав» ее и показав ничемность ее идола.

Далее происходит показательная вещь. Подлинным (скрытым от профанов) значением «массы» объявляется тот ее облик, который заранее предполагался самим буржуазным лицемерием. «Масса» Ясперса — это запуганный обыватель, на которого как раз и рассчитана вся сознательная демагогия, который служит объектом манипуляций буржуазной пропаганды: «Масса представляет собой наличное бытие без экзистенции, предрассудок без веры»³. «Господство массы» Ясперс

¹ K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit, S. 64.

² Ibidem, S. 37.

³ Ibidem.

объясняет как раз теми ее качествами, которые свойственны ей как пассивному объекту чужого господства и обмана.

Итогом всех этих интеллектуальных сальто-мортале оказывается то, что Ясперс заносит и он уже явно начинает грезить фашистскими шествиями, манифестациями и мистериями: «Массе... не достаёт подлинно величавой репрезентативности. Здесь нет праздника»¹.

Присмотримся теперь к общему движению мысли у Ясперса, к тому, как выступает в его работе переход от «видимости» к «истине». Ясперс прямо говорит, что в пронизывающих современное сознание «ссылках на благо всех» (то есть на деле — в системе идеализирующих фраз, которыми пользуются буржуазная идеология и пропаганда) он нашел универсальный «язык сокрытия»². Выше мы уже объяснили, что означает в экзистенциализме этот термин. Речь идет именно о «видимости», о системе якобы независимых от сознания иллюзий, находящихся в непосредственном (хотя и контрарном) отношении к истине; о такой совокупности представлений, простое разоблачение которых обнажает действительность как она есть.

Именно за такую видимость и принимает Ясперс феноменологически сконструированную им «слепую веру в массы». Дальше все происходит в полном соответствии с предписаниями Больнова, которые мы изложили в начале этого параграфа. Ясперс испытывает «значительное напряжение», «болезненный процесс, задевающий человека в самой его глубине». «Тот, кто хочет в кризисе найти первоначало, — пишет он, — должен идти путем утрат, чтобы вспомнить присущее ему; испытать беспомощность, чтобы возвыситься до решения, испытать маскарад, чтобы почувствовать подлинное»³.

Окончательные выводы Ясперса, как всегда, оказываются неотчетливыми. В порыве «универсального лицедейства» он кидается из одной позиции в другую, ни под чем ни подписываясь и ловко эмигрируя из фразы в фразу. Но в итоге из словесного раствора выпадает все-таки вполне определенный твердый осадок. Уже в одном

¹ K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit, S. 38.

² Ibidem, S. 41.

³ Ibidem, S. 69.

из первых разделов книги (при обсуждении вопроса о контроле и компромиссах в массовых организациях) появляется четкая формулировка о необходимости «действовать с уверенных позиций силы»¹. Далее идут недвусмысленные намеки на необходимость более решительного государственного вмешательства². И наконец, когда «сорваны все покровы», появляется фраза, которой Больнов, руководствуясь своими психологическими критериями, непременно должен был бы придать статус «чистой и обнаженной истины»: «На поворотном пункте массового порядка, там где ставится вопрос о творчестве нового или о нисхождении, решающая роль принадлежит человеку, который, исходя из собственного первоначала, — и вопреки массе — возьмет в свои руки бразды правления. Если бы возможность появления такого человека была исключена, то наступил бы конец...»³. Это писалось за два года до прихода Гитлера к власти!

Разбираемая книга Ясперса — типичный пример так называемого «прояснения ситуаций», метода, который экзистенциализм противопоставляет научному анализу общества, «нейтральному процессу познания» (Больнов). В дальнейшем нам еще придется столкнуться с этим противопоставлением. Поэтому мы хотели бы сказать несколько слов о совершенно конкретных приемах отбора и обработки материала, используемых в этой книге, приемах, которые в последующем философском изложении превращаются в тайны, в почти непроницаемые для мысли психологические конструкции, а на деле (в «Духовной ситуации эпохи» это обнажено) представляют собой достаточно вульгарные способы эмпирического описания.

Прежде всего бросается в глаза, что Ясперс решительно избегает введения в свою работу каких бы то ни было элементов теоретического анализа или хотя бы социологически грамотных констатаций. Фактический материал его книги — это скорее всего журналистские наблюдения и зарисовки, но только переведенные на иной, не свойственный журналистике язык. «Духовную ситуацию эпохи» можно было бы охарактеризовать как собрание газетных вырезок, связанных спекулятивным клеем.

¹ K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit, S. 45.

² Ibidem, S. 70, 74—78.

³ Ibidem, S. 64.

Ясперс оперирует лишь таким материалом, который имеет хождение в обиходном сознании. Факты, фигурирующие в его книге, это то, что обсуждается в кафе и трамвае, в салонах и на улицах; это уже освященные господствующим мнением события, которые используются в качестве оселка для проверки лояльности, для опробирования индивидуальных наклонностей и вкусов. К Ясперсу с полным правом могут быть отнесены слова, которые Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» адресовали Штирнеру: «...Он раздувает господствующее *сознание*... своего непосредственного окружения, возводя его в нормальное сознание «человеческой жизни»¹.

Вся дезинформация, с которой обрушивается на обывателя буржуазная пресса (и которая закрепляется затем искаженной системой его непосредственного общения с ближними), попадает в книгу Ясперса без всякой корректуры. Таков действительный результат, к которому приводит на практике характерное для всего экзистенциализма стремление к «чистому феноменологическому описанию», к «воздержанию» (*epoché*) от каких бы то ни было заранее принятых теоретических предпосылок.

Если изъять из книги Ясперса спекулятивные склейки и выделить «в чистом виде» содержащийся в ней фактический материал, обозначив его с помощью наиболее характерных кратких реплик, то это философское произведение сделается удивительно похожим на простой перечень броских заголовков, мелькающих на страницах какой-нибудь утренней газеты: «невиданный рост населения в течение последнего столетия» (стр. 26), «восстановление детей против родительского дома» (стр. 53), «сексуализация брака» (стр. 54), «увеличивающийся страх перед болезнями в связи с ростом медицинских познаний» (стр. 56), «спорт как разъяснение правил конкуренции» (стр. 60), «фильмы мирового города на тропических плантациях и в северных рыбацких поселках» (стр. 67), «конференция в Версале как симптом общего состояния мира» (стр. 85), «стандартизация проникает в сферу разведения цветов» (стр. 112), «вряд ли кто-нибудь еще может сыграть сегодня Гамлета или Эдгара» (стр. 117) и т. д.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 114.

Факты, глубоко различающиеся по своей природе (и по действительному значению в жизни общества), ставятся Ясперсом на один уровень, приравниваются друг к другу, поскольку интуиция ухватывает в них некоторый «единый стиль времени». Чего стоит, например, соединение в одном описании следующих разнородных отношений: «Разрыв конкуренции картелями маскируется всеобщими интересами, ревность нейтрализуется обоюдомучительными изменами, борьба за истину растворяется в синтезе различных возможностей»¹. Психологизм этого описания совершенно очевиден. Экономические, семейные, идеологические и все прочие отношения утрачивают у Ясперса самостоятельное содержание, свойственное им как особым сторонам общественной жизни, и превращаются в однопорядковые символы, в «манеры поведения» некоторого сверхиндивидуального субъекта, получающего громкое имя «эпохи». Общество начинает выглядеть таким образом, как будто оно вообще не живет собственной жизнью, а только и делает, что всеми протекающими в нем процессами сигнализирует некому вне его находящемуся трансцендентному наблюдателю. Между этим наблюдателем и «эпохой» завязывается сложное межличное общение, и все, что ни делают люди (их труд, потребление, досуг и т. д.), оказывается просто словами и жестами, используемыми в этом мистическом общении. В книге Ясперса происхождение этой иллюзии достаточно очевидно. Поскольку экзистенциальный философ обретает мир в форме газетной фразы, он вынужден затем действительные отношения этого мира превратить в речевые обороты, адресованные трансцендентному собеседнику. При этом лицемерие фразы приписывается самим действительным отношениям (поэтому в экзистенциализме они подлежат не анализу, а бесконечным «толкованиям» и «прояснениям»).

Надо заметить, что экзистенциалисты не первыми стали пользоваться идеалистическими приемами этого типа. Изображение имманентных процессов, протекающих в обществе, как своего рода «бытия для другого», превращение фактических отношений определенной эпохи в «бессловесный язык», посредством которого она, сама того не сознавая, обращалась к будущему, пред-

¹ K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit, S. 44, 45.

ставляет собой достаточно старый прием идеалистической историографии и истории культуры. Наиболее отчетливый вид он получил в так называемой «культурной морфологии» (или «исторической физиогномике») Освальда Шпенглера.

Экономические отношения, политические события, художественные стили, готовые формы, в которые отлилось научное знание, выработанное в определенный исторический период, — все это ставится Шпенглером на один уровень и рассматривается в качестве однопорядковых компонентов «языка», в котором выразилась «душа» эпохи. Сравните с только что приведенным высказыванием Ясперса следующую формулировку из «Заката Европы»: «Суэцкий канал, дальнобойные орудия, дифференциальное исчисление и развитое чувство перспективы в масляной живописи находятся на одной плоскости в качестве самостоятельных выражений языка культуры»¹. Последовательное развитие этой идеи приводит к совершенно сумасшедшему воззрению. Выясняется, что все, что ни делали люди фактически, они делали лишь в пиквикском смысле. Им «просто казалось», будто они строят каналы для того, чтобы по ним плыли суда, пашут землю, чтобы вырастить хлеб, пишут книги, чтобы сообщить нечто своим современникам. «На самом деле» все их действия, материальные или духовные, были лишь обращением к трансцендентному толкователю их поступков. В роли такого толкователя выступает у Шпенглера сам историк («морфолог»), который по праву тайно присутствовавшего в истории творца вершит теперь страшный суд над человечеством. Чтобы постигнуть ту или иную эпоху, ему нет надобности реставрировать ее фактические (прежде всего материальные) отношения. Он непосредственно «вычитывает» смысл эпохи в ее «морфе», которая с самого начала строилась в тайном расчете на его восприятие и оценку.

В гносеологическом плане понятие «морфы» у Шпенглера стоит в самом тесном родстве с понятием «феномена», как оно фигурирует в экзистенциалистском учении об истине. Можно сказать, что «феномен» — это та же категория «морфы», но только изъятая из специаль-

¹ О. Шпенглер. Закат Европы. Т. 1, 1927, стр. 34.

ного контекста исторического исследования и универсализированная (отнесенная ко всякому познанию, к познанию вообще).

«В переводе с греческого «феномен», по Хайдеггеру, означает: «то, что себя обнаруживает», «самообнаруживающееся», «открытое» (мы видим, таким образом, что в экзистенциализме это понятие, близкое «истине» и даже сливающееся с ней. — Э. С.). Принципиальным для Хайдеггера оказывается при этом различие категорий «феномена» и «явления», которые обычно употребляются в одном и том же значении. Хайдеггер видит различие между явлением и феноменом в том, что явление обнаруживает через себя что-то такое, что само себя непосредственно обнаружить не может, а феномен просто обнаруживает самого себя. ...Если познание сущности есть познание опосредованное, то постижение феноменов есть акт непосредственный, интуитивный»¹.

Существует ли в действительности что-либо соответствующее этому экзистенциалистскому определению? Да, существует. Поясняя, что такое «феномен», экзистенциалисты (и другие продолжатели «феноменологии», например, Н. Гартман в своей «Эстетике»), чаще всего приводят в качестве примера человеческое лицо.

Справедливо говорят, что лицо «выдает человека». Чтобы понять отразившееся на нем переживание, нам действительно нет надобности прибегать к сложным аналитическим процедурам и опосредованиям, которыми пользуется наука при выявлении сущности. Мы моментально «схватываем» «выражение лица», и это «схватывание» является необходимым элементом нашей обиходной ориентировки.

Рассматривая эту способность как нечто готовое и далее неразложимое, экзистенциализм не замечает, однако, что по своему происхождению и природе она не имеет ровно никакого отношения к познанию и познавательным актам.

Изначально лицо другого человека вовсе не дано как предмет, в который следует «проникнуть». Когда взрослый обращает к ребенку определенное мимическое дви-

¹ П. П. Гайденоко. «Фундаментальная онтология» М. Хайдеггера как форма обоснования философского иррационализма. «Вопросы философии», 1963, № 2, стр. 100.

жение (а это есть исходное, во всех более сложных формах воспроизводящееся отношение), он вовсе не предлагает ему «загадку». Напротив, он с самого начала задает ему этим движением определенный смысл. Инициатива и активность в этом процессе принадлежат взрослому. Можно сказать поэтому, что наша способность к пониманию является по своему происхождению чужой способностью к выражению. То, что экзистенциализм пытается выдать за «сверхпознание», в исходном пункте является простым привыканием к определенным способам и нормам сообщения. Мимическое движение не «просвечивает», не «открывается» нам, а просто преднамеренно используется для передачи некоторого душевного состояния.

Понимание «выражения лица» (так же как и смысла слова, и настроения, «заклученного» в музыкальной фразе) является не формой познания, не особым способом проникновения в предмет, а простым усвоением активно адресованного нам обращения.

Характерной особенностью экзистенциализма является то, что он, во-первых, превращает элементарное «понимание» в познавательный акт и выдает его за что-то более высокое по сравнению с научным, исследующим мышлением и, во-вторых, пытается применить понимание там, где обращение либо вообще отсутствует, либо наличествует в качестве совершенно побочного момента фактически осуществляемого действия.

Экзистенциализм пытается взглянуть «феноменологически» на экономику и политические события, на искусство и на реально протекающий процесс познания, т. е. (если выразить это рационально) всюду вычитать направленное на него обращение, претензию на его удостоверивание и оценку. Сумасшествие шпенглеровского исторического воззрения распространяется теперь на весь мир. Экзистенциалист всерьез верит, что действительность испытывает онтологическую потребность в его «толковании» и «прояснении». При этом он вынужден колебаться между двумя крайностями: либо превратить все действительные процессы в однопорядковые элементы «языка», на котором говорит с ним мистический «индивид-эпоха» (именно это мы и имеем в «Духовной ситуации эпохи» К. Ясперса), либо, рассуждая более реалистически, но не менее превратно, располо-

жить всю действительность по рангам и ступеням в зависимости от того, насколько слышимым и различным является действительное обращение к истолковываемому Я, насколько остро испытывается в различных сферах бытия коренная «онтологическая потребность» в удостоверении со стороны философствующей экзистенции (иерархия духа, души, жизни и материи в «Философии» Ясперса). То, что действительность не поддается «феноменологическому анализу» (что обращение к проясняющей интуиции философа чаще всего оказывается совершенно мизерным), выдается далее за ее онтологическую неполноценность. Естественно, что в число таких онтологически неполноценных процессов попадает экономическая жизнь общества, любые формы массового действия («инертная материя», по презрительному выражению Мерло-Понти и Сартра), не говоря уже о природе¹. Сюда же относится и процесс познания, как он объективно разворачивается в науке (а также, строго говоря, и любое другое духовное действие, которое осуществляется индивидом с ясным сознанием его фактической цели и без всякого внимания к тому, как посмотрят на него и что скажут о нем окружающие). И наоборот, высшей и полноценнейшей формой бытия признаются различные виды говорения с глазу на глаз, тоска по чьему-нибудь интимному признанию, писание исповедей, эпистолярное творчество и выпренные обращения к потомкам.

Это раскрывает еще один важный аспект экзистенциалистского понимания истины. Строго говоря, для представителя данной философии, истина имеет место там и только там, где ему удастся обнаружить (или сконструировать) непосредственно на него как индивида рассчитанное обращение. В «Духовной ситуации эпохи» Ясперс наглядно продемонстрировал, к чему ведет такое понимание истины, коль скоро дело доходит до анализа конкретной социальной обстановки.

«Духовная ситуация эпохи» — это раскрытая тайна феноменологии². В историческом, филологическом и эс-

¹ См. об этом подробнее: М. К. М а м а р д а ш в и л и. К критике экзистенциалистского понимания диалектики. «Вопросы философии», 1963, № 6.

² Хотя в собственном изложении Ясперсом своей философии категория «феномена» не занимает такого места, как у Хайдеггера, Сартра или Мерло-Понти.

тетическом исследовании она не выявляет себя до конца, сливаясь с традиционными методами и эрудицией, всегда предполагавшей определенные способы описания духовных явлений. Ясперс непосредственно столкнулся феноменологический анализ с социальной действительностью, и мы видели, к чему это привело. Феноменолог (он же «толкователь ситуаций», он же «морфолог культуры») оказался индивидом, оглушенным отнюдь не призрачным шумом массовой пропаганды, которая обволокла своим языком все окружающие вещи.

Разумеется, навязчивость этого языка проистекает не из особого строения используемых в нем речевых оборотов. Она объясняется тем, что пропагандистские представления падают на уже подготовленную почву превратного употребления слова, включаются в специфическую систему социального действия, сложившуюся внутри буржуазных групп и коллективов.

Это возвращает к началу нашего рассуждения. Выше мы отметили, что «философия существования», по сути дела, проясняет и доводит до наглядного выражения иллюзии индивида, вовлеченного в уже сложившуюся систему внутригрупповой конкуренции. Врасплох захваченный конформистской фразеологией, этот индивид повсюду находит живые доказательства ее мощи, жизнь группы и общества представляется ему сложным церемониалом, отправлением «коллективного культа».

В «Духовной ситуации эпохи» Ясперс абсолютно точно воспроизводит это представление. Общество характеризуется им здесь как «масса, расчлененная в аппарате»¹. Основным (и, по сути дела, единственным) социальным отношением оказывается подключение индивида к господствующему сознанию. Эта связь оказывается у Ясперса первичной по отношению ко всем другим (в том числе и экономическим) зависимостям. Любой доход истолковывается им как милость, как пожалование, выплачиваемое просто за то, что индивид поступился своими особыми убеждениями и согласился следовать общепринятым воззрениям.

Нетрудно заметить, что в данном случае Ясперс приписывает обществу структуру религиозной общины. Чле-

¹ K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1931, S. 36.

ны общества превращаются им в своего рода «послушников», поощряемых в соответствии с тем, насколько тверды они в отправлении коллективно исповедуемого культа. Но вместе с тем задним числом обнаруживается, что сам расчет на такое вознаграждение (т. е. частный интерес, только спекулятивно понятый) и является мотивом, толкающим индивида к исповеданию веры. Последовательное развитие данного противоречия неминуемо должно было бы привести эту концепцию к разложению. Но Ясперс оно ни в малой степени не смущает. Он видит в этом противоречии доказательство того, что сама вера, связывающая современных индивидов первичными узами, является только суррогатом подлинной религии, никогда еще не известным истории массовым нарушением заповеди: «не сотвори себе кумира». Этих ложных кумиров обезбоженной веры («кто кормит, тот и бог») Ясперс находит повсюду и, конечно, же, ими оказываются те слова, которые наиболее часто фигурируют в пропагандистских фразах в качестве подлежащего: это «техника», «коллектив» и, наконец, сама «масса».

Все движение сознания в «философии существования» с самого начала определено данным исходным состоянием. Оно отталкивается от наличия в обществе универсального и все определяющего собой «суеверия» и направляется к «подлинной внутренней вере». Основное гносеологическое различие экзистенциализма — противопоставление «видимости» («сокрытости») и «истины» — полностью соответствует выделению этих двух контрарных, но взаимосвязанных состояний. Не удивительно, что «подлинная вера» Ясперса сплошь и рядом оказывается ересью внутри господствующего пропагандистского мифа, а потому предельно откровенным и фанатичным выражением его скрытого, публично маскируемого содержания. Ясперс на мирской почве продемонстрировал то, что было хорошо известно из истории религии: отпадение от господствующей догмы часто оказывалось высвобождением ее глубоко упрятого бесчеловечия, ибо «на место рабства по обету ставилось рабство по убеждению» (Маркс). Протестантские общины в Германии, эти поборники «свободной», «внутренней веры» за пятьдесят лет так называемых «процессов ведьм» казнили и изуевичли больше людей, чем католическая инквизиция за все время своего существования.

В ходе реформации христианство освободилось не от изуверства, неотъемлемо ему присущего, а только от казуистических условностей, хоть как-то регламентировавших это изуверство.

Нечто аналогичное мы наблюдаем и в мышлении Ясперса, этого протестанта от демократической демагогии Веймарской республики. В своих работах Ясперс неоднократно возвращается к мысли о «фундаментальном, далеко за рамки религии выходящем значении лютеровского замысла». Собственно говоря, основная цель этого варианта экзистенциализма и сводится к тому, чтобы основать нечто аналогичное реформационному процессу на новой почве «демократических суеверий» и «массовой культуры». Там, где Ясперс прямо или косвенно обращается к социологической проблематике, он, по сути дела, всегда решает вопрос о возможности привнесения в буржуазную группу той специфической динамики, которая имела место в эпоху реформации — и другие кризисные периоды в развитии церкви — в отдельных религиозных общинах (индивидуальное неверие, отпадение, пустынноничество, образование сект и т. д.).

Философские поиски истины совпадают с этим движением и образуют его внутренний аналог.

Ясперс ясно видит кризис традиционной религии, связанный с неотвратимым процессом «разбожествления мира». В этой обстановке философия, по его убеждению, должна принять на себя роль «повивальной бабки» нового процесса, родственного протестантскому самоуглублению, внести в конформистскую идеологию динамику религиозного поиска самобытия.

«Прежде, — пишет Ясперс, — религии были связаны с общностью социальных состояний. Религии опирались на них и со своей стороны оправдывали их. Повседневное течение жизни было введено в русло религии. Это была само собой понятная и всюду наличная жизненная атмосфера. Сегодня религия является делом выбора. Она учреждает себя внутри мира, который сам по себе не проникнут ею...»¹. «Там, где религия — а она существует только в христианской форме, назвать другую религию значило бы пойти на компромиссное за-

¹ K. J a s p e r s. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München, 1949, S. 168.

блуждение — утрачена, существуют либо фантазии (Ясперс имеет в виду спасительные, например техницистские утопии, о которых мы уже говорили выше. — Э. С.) и фанатизм суеверий (то есть поклонение «массе» и социал-реформистские иллюзии. — Э. С.), либо философствование»¹. «...Следует спросить, нет ли вообще веры вне религии. Философствование возникает в этом вопросе. Смысл философствования состоит сегодня в том, чтобы удостовериться в своей независимой вере из своей собственной основы»².

Мы не будем здесь разбирать вопрос о том, как относится Ясперс к теизму, к системе религиозных представлений о мире. Суть и главная опасность данного варианта экзистенциализма состоит не в том, что он прямыми или косвенными способами ведет к приятию этих представлений, а в том, что в обстановке колоссального давления на массы со стороны буржуазной пропаганды, в условиях, когда действительность (даже с точки зрения простой информации о фактах, не говоря уже о собственной превратности социально-экономических отношений) все более заслоняется вымыслом, экзистенциализм выступает с проповедью самого иллюзорного пути освобождения от иллюзий — религиозного пути изменения в вере, бесконечной перелицовки преднайденной системы воззрений. Не требуя прямо ни приятия бога, ни веры в авторитет священного писания (Ясперс прилагает много сил, чтобы отмежеваться от такой позиции)³, эта философская доктрина пытается, однако, в саму структуру непосредственного социального действия ввести механизмы религиозного «обновления духа».

* * *

Действительные отношения, от которых — подчас неосознанно — отправляется экзистенциализм в своем учении об истине, суть искаженные формы межличного (речевого) общения, характерные для современных буржуазных групп и псевдоколлективов.

¹ K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1931, S. 127.

² Ibidem.

³ См., например, одну K. Jaspers. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962.

Чем дальше развивается государственно-монополистическая организация, тем чаще абстрактные, спекулятивные конструкции, предложенные экзистенциалистами, обнаруживают себя как простые некритические описания данного, тем легче объяснить их с помощью моделей, разрабатываемых эмпирической социологией.

1. Мы видели, что всякое человеческое действие (будь то производство или потребление, труд или форма досуга) экзистенциалисты истолковывают как символическое действие, как «бессловесную речь», адресованную анонимному, но всевластному собеседнику.

В условиях современного капитализма для построения этого причудливого идеалистического представления не требуется никакой фантазии. По мере развития конформизма и то, как человек одевается, и то, что он делает, и то, что он имеет, и то, как он развлекается, становится символом его положения в группе, в «организации». Этот факт нашел достаточно полное отражение в современной буржуазной социологии и по сути дела определил ее основной подход к пониманию общественных связей: «Люди являются общественными существами потому и только потому, что поведение каждого отдельного индивида определяется страхом перед тем, что скажут или подумают о нем другие»¹. Американские социологи Бридемейер и Тоби показывают, например, что даже потребление самых обычных товаров зачастую подчиняется требованию лояльности по отношению к группе и что поэтому многих американцев интересует скорее символический, нежели физический аспект автомашин, домов и одежды. Невладение какой-либо вещью, отмечает У. Уайт, становится почти антисоциальным актом. Общественное мнение карает как за преждевременную покупку, так и за уклонение от покупки.

Мои вещи и моя работа, мои развлечения и друзья, с которыми я провожу время, — все это выступает и расценивается как формы обращения к группе, как инградиенты языка, на котором я с ней говорю и с помощью которого я добиваюсь успеха. Данный способ восприятия вещей и человеческих действий может вести к достаточно полному вытеснению из сознания их фак-

¹ И. М. Попова. Теории социального контроля в американской социологии. «Вопросы философии», 1965, № 6, стр. 106.

тического смысла, представления о месте этих вещей и действий в реальной системе производства и общественной жизни. Он может отлиться в относительно цельную и завершенную систему обыденного идеализма.

В своих рассуждениях о видимости («сокрытости») экзистенциализм феноменологически стройно воспроизводит эту форму мировосприятия и в дальнейшем отталкивается от нее. Он начинает с того, что повсюду находит лишь противоестественный, раздутый, гипертрофированный «язык».

2. Данное представление опирается на еще более общую предпосылку. Для приверженцев «философии существования» (как и для большинства буржуазных социологов) общественные связи существуют лишь там, где можно зафиксировать непосредственную «встречу» индивидуальных сознаний, межличностные контакты, осуществляемые с помощью «речи». Для них, как и для «святого Макса Штирнера», «общество превратилось в салонное общество, в котором... происходит общение только посредством фраз, но нет никакого действительного общения»¹.

Сведение общественных отношений к тем или иным межличностным контактам приводит к показательному сужению социологического кругозора. Именно эта теоретическая предпосылка долгое время держала буржуазную социологию в рамках исследования сравнительно небольших, непосредственно обозримых общин, коллективов и групп. Лишь быстрое развитие так называемых «массовых средств общения» (радио, кино, телевидения и т. д.) доставило социологам уже давно витавшую в их воображении модель «большого общества»: господствующая фраза сквозным путем движется через все ячейки социальной организации и тем самым как бы цементирует их в единую конформистскую общину.

Этот общий для буржуазной социологии и «философии существования» идеалистический подход к общественной жизни приводит к тому, что вне поля зрения остаются основные материальные зависимости, в которые одновременно вступают массы индивидов и которые не покрываются никакой сеткой межличностных кон-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 265,

тактов. Интересы работников одного предприятия могут совпасть (или, наоборот, прийти в противоречие) с интересами работников другого предприятия совершенно независимо от того, «встречаются» ли они друг с другом, существует ли между ними взаимное доверие и недоверие, понимание и непонимание. Судьба служащих какой-либо корпорации может гораздо больше зависеть от успехов и неудач конкурирующей фирмы (хотя бы она находилась на удалении, вела борьбу тайными методами и потому оставалась для их сознания чем-то вообще несуществующим), чем от их межличных контактов друг с другом. Наконец, основное отношение капиталистического производства — отношение эксплуатации — никаким способом нельзя свести к межличным связям или психологически понятным искажениям последних (к непониманию, непризнанию, субъективной антипатии и т. д.).

Разумеется, экзистенциализм не может вообще не замечать этих (и других подобных им) объективных зависимостей. Однако экзистенциалисты фиксируют их обычно как отклонение от нормы «социального», как дисфункцию, как разрыв межличных контактов. Особенно отчетливо эта тенденция прослеживается в книге Ж.-П. Сартра «Критика диалектического разума».

3. Не удивительно поэтому, что фактическую разобщенность и взаимное отчуждение индивидов, которые в буржуазном обществе образуют первичное по отношению ко всякому включению в группу «реальное обстояние дел», экзистенциалисты принимают за отношение, полагаемое самой искаженной системой речевого общения и лишь внутри нее существующее.

Противоречия буржуазной организации выдаются тем самым за противоречия господствующего в обществе «языка», «речи», узаконенных форм сообщения мысли. Показательно, что в философии Хайдеггера обезличивающая и разъединяющая людей сила передается с помощью грамматической категории «Ман»¹. Неопределенно-личное предложение как бы становится основной структурой социального бытия. Впрочем, союз «как бы»

¹ Местоимение, употребляющееся в немецких неопределенно-личных оборотах: «man redet», «man meint» и т. д. Соответствующие

здесь неуместен, так как для Хайдеггера — это не аллегорическое описание, рассчитанное на привычные ассоциации, а нечто гораздо большее: открытие глубочайшей тайны современного общества.

Основной афоризм экзистенциализма, появляющийся затем в новых и новых вариантах, мог бы быть сформулирован так: «Нас связывает то, что нас на деле разъединяет».

Первой и важнейшей конкретизацией этого афоризма является указание на то, что чем более «понятным» («общепонятным») является сообщение, тем более закрытой и недоступной для нас делается сама экзистенция, от которой оно исходит. Хайдеггер в «Бытии и времени» выразительно описывает этот парадокс, характеризуя общепринятую традицию: «Традиция скрывает от нас именно то, что она, на первый взгляд, делает понятным, и именно тем способом, что она делает это общепонятным»¹. Далее разъясняется, что сама атмосфера всесторонней взаимной доступности, содействующая этому «пониманию в общепонятном», есть нечто прямо противоположное духу подлинной интимной близости. Это атмосфера фамиллярности, фальшивого запанибратства, которое канонизируется во всех сферах жизни и тем больше заставляет человека замыкаться в себе, чем активнее от него требуют общительности. Дух запанибратства, легкодоступности сказывается не только в отношениях к людям, но и в способе восприятия вещей и собы-

системы межличного общения описываются Хайдеггером в следующих формулах: «Каждый уподобляет себя другому. Это пребывание друг подле друга полностью растворяет имманентное существование в способе бытия других, причем таким образом, что другие также тускнеют в своем различии и определенности» (M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Halle, 1941, S. 127). У Ясперса этому соответствует представление о «нейтрально-всесветском» содержании языка «массового общества». «То, что сегодня является всеобщим, — пишет он, — не есть человеческий дух, но всесветские, во все особые миры человека проникающие мысли (*Allweltsgedanke*) ...Это вода, в которой плавают, а не субстанция». И далее: «Стремление делать нечто так, как все делают, не остаться в стороне, приводит к господству всепоглощающего типизма, на новом уровне сравнимого с самыми примитивными временами» (K. Jaspers. *Die geistige Situation der Zeit*, S. 20, 29.)

¹ Цит. по книге: П. П. Гайденоко. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963, стр. 67.

тий: «Ничто уже не является далеким, таинственным, чудесным»¹.

Как ни красивы эти наблюдения, они относятся к области психологических зарисовок, да и сама их красота обусловлена скорее неожиданностью, с какой они появляются в контексте философского построения. Это своего рода театральный эффект метафизики.

Подобные же описания, выполненные куда более строго и точно, мы можем обнаружить во многих работах западных социологов и социальных психологов.

Если перевести на язык социологии формулы, в которых выражается экзистенциалистский протест против неподлинных форм межличного общения, то окажется, что по сути дела в этой философии речь идет о своего рода микросоциологической реформе — о создании рядом с обычными группами, в которые индивиды включаются по условиям своего труда и карьеры, «неофициальных» групп и общин, основанных на чистом взаимопонимании. Решающим шагом в осуществлении этой реформы оказывается перестройка «языка», способа речевого общения.

В философии М. Хайдеггера данная идея выражена достаточно прозрачно. Путь к преодолению господства

¹ K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit, S. 29. Один из близких к Хайдеггеру западногерманских философов Гюнтер Андерс, специально изучавший «массовые формы общения», приходит к выводу, что программы западного телевидения — это сплошное «обращение на ты», «обхождение на короткой ноге», так что «сам президент заговаривает с вами так, словно он подсаживается в ваш семейный круг у камина». Заключительная реплика Андерса уже не вполне согласуется с основными принципами экзистенциализма: у него достаточно ясно звучит тема сознательной маскировки и фактического разобщения индивидов. «Главный корень описанной нами «фамилляризации», — пишет Андерс, — есть, как ни парадоксально это звучит, именно отчуждение». Фамиллярность обращения призвана «сделать невидимыми причины и симптомы отчуждения... надеть на отчуждение шапку-невидимку... Оба работают совместно, как хорошо координированная пара рук: на рану отчуждения, которую наносит одна рука, другая накладывает бальзам фамиллярности. Может быть, даже правильнее сказать, что это одна и та же рука... и что «фамилляризация» есть маскирующая акция отчуждения... Это подобно действиям Меттерниха, который сам организовал либеральный оппозиционный листок, лишь по видимости направленный против его собственной политики» (G. Anders. Antiquiertheit des Menschen. München, 1956, S. 118, 124—125).

«Мая» он видит в том, чтобы отказаться от сложной подчиняющей себе все вещи, символики конформизма, от анонимного, фамиллярного языка, определяющего умственный склад современного человека, и вернуться к примитивному языку, к изначальной предысторической структуре естественной речи. По самой своей категориальной форме этот язык может быть использован только для непосредственной связи экзистенции с экзистенцией. Он окажется своего рода фильтром, который не даст «массовой культуре» просочиться к сознанию личности, и тем самым исключит всякое духовно-идеологическое насилие над нею.

Ясперс надеется достигнуть того же результата с помощью уже описанного нами «универсального лицедейства». Философ не создает нового языка и не может возродить предысторических форм речевого общения, — это, согласно Ясперсу, романтическая иллюзия. Все, что он еще способен сделать, — это использовать наличные общепонятные выражения в качестве метафор и символов некоторого иного, непосредственно не предполагаемого ими содержания, или, как выражается сам Ясперс, в качестве «шифра». Философ употребляет общепринятые речевые обороты без веры в их буквальный смысл, он находится в состоянии перманентной эмиграции из языка. Философское мышление «нарушает принципы рационального сообщения, движется в противоречиях, тавтологиях, кругах, хотя делает это не произвольно, не вследствие случайного расположения духа»¹.

Осуществляя такого рода манипуляции, философ преследует вполне определенный социальный замысел. Своими очищенными от всякого остроумия языковыми каламбурами он извещает человечество, изнывающее под гнетом фраз (единственным известным ему гнетом), о приходе Мессии, возвысившегося над языком: «Философски мыслящий становится господином своих мыслей, вместо того, чтобы оставаться скованным связями форм мысли»².

Чтобы на место первоначального разобщения в языке поставить подлинный контакт единичных, необходимо

¹ K. Jaspers. Die philosophische Autobiographie, in P. A. Schilpp hrsg. «Karl Jaspers», S. 60.

² Ibidem.

далее сделать процесс «лицедейства» обоюдосторонним: превратить его в беседу между индивидами.

Эта идея развилась у Ясперса в учение о коммуникации, представляющее собой точный аналог его понимания истины.

В процессе коммуникации индивиды становятся актерами, играющими только друг для друга. Каждый из них помогает своему партнеру освободиться от вечной работы «на публику» (на конформистское общественное мнение) и прийти к непередаваемо личному переживанию мира. Поскольку в исходном пункте отчуждение было зафиксировано Ясперсом в психологической форме ложной общительности («публичности», «фамильярности» человека), постольку предполагается, что для его преодоления достаточно устранить эмпирическую основу этой общительности — «публику», «многолюдность».

Вот как впервые выразил Ясперс свою идею коммуникации в 1923 г. в работе «Идея университета»: «Подлинная дискуссия, которая не имеет границ, возможна только между двумя лицами, беседующими с глазу на глаз. Уже третий разрушает ее, превращая дискуссию в простой диспут, разжигает инстинкт власти и сопротивления. Но, несмотря на это, мы дискутируем преимущественно в широком кругу»¹.

Интересна конкретная обстановка, в которой была выдвинута эта формула кулуарного уединения, развившаяся затем в разветвленную философскую тему. Книга Ясперса появилась в период общественного подъема, широкого развития массовых политических дискуссий, во многом определивших духовную жизнь немецких университетов. В страхе перед студенческими сходками профессор философии воспроизводит знаменитый полицейский запрет: «Не собираться больше двух».

Коммуникация с самого начала противопоставляется Ясперсом массовой солидарности, которая одна может на деле противостоять мелочной и застойной атмосфере конформизма. К «закрытой комнате», где происходят «крысиные бега» внутригрупповой конкуренции, он просто добавляет «закрытую комнату», в которой идет приватная беседа с глазу на глаз.

Поскольку в исходном описании взаимное разобще-

¹ K. Jaspers. Die Idee der Universität. Berlin, 1923, S. 38.

ние индивидов было фиксировано в форме их ложной близости, поскольку «дистанцирование», сознательный разрыв существующих межличных контактов выступает в экзистенциализме как действие, непосредственно учреждающее «подлинную близость» людей. Получается любопытная картина: к силам взаимного отталкивания, которые с самого начала действуют в буржуазной группе в качестве материальных стимулов и мотивов, экзистенциализм добавляет силу идеального, сознательного разобщения.

Агенты внутригрупповой конкуренции по-прежнему фактически противостоят друг другу и пользуются, поскольку речь идет о карьере, о борьбе за успех, всеми конформистскими инструментами. Но в то же время, сходясь по двое (или в маленьких «неофициальных группах»), они отличают себя от организации, сознаются, что не верят в ее лицемерный язык, и признают друг за другом право на подпольное исповедание самых разнородных и неожиданных убеждений. Оставаясь в центре в качестве реального поприща забот и обязанностей, официальная организация обрастает «коммуникативными сообществами». В них люди живут в глубоком уважении к своей фактической разобщенности, взаимной непроницаемости и несоизмеримости. Каждый может верить в свой предрассудок. Один согласен с другими лишь в своем несогласии с мнением «массы», и это обоюдно поддерживаемое и обоюдно распаляемое несогласие делает их обоих раз и навсегда застрахованными от поисков каких бы то ни было форм действительной солидарности.

Экзистенциалисты начинают с откровенно идеалистической предпосылки. Они полагают, что существующее общество представляет собой целостность лишь потому, что она цементирована господствующим «языком» (конформистской моралью, идеологией, санкционированными нормами и ценностями). Экзистенционалисты возводят свой идеализм в квадрат, когда усматривают в беседе, диалоге, «откровенном говорении с глазу на глаз» средство преодоления данного «языка».

Своеобразным выводом этого шаг за шагом углубляющегося идеализма в понимании общества и является определение истины у К. Ясперса. «Сама истина, — пишет он в автобиографии, — может быть подведена под

масштаб: истинно то, что нас связывает и под требование: измерять ценность истины истинностью возможных посредством нее связей»¹. То, что истина определяется в данном случае через «истинность» (как качество человеческих отношений), — не невинная тавтология. Ясперс делает критерием истины полноту переживания единичным своего контакта с ближним. Отношение мысли к действительности откровенно подменяется в этом определении истины отношением сознания одного индивида к сознанию другого. Все сводится к тому, насколько ощутимой является откровенность коммуникации, насколько далеко заходят индивиды в «совмещении» своих самых заповедных представлений (или в признании права на их несовместимость). Что сами эти представления могут приходить в вопиющее противоречие с действительностью (то есть быть прямой противоположностью истины, как ее понимает научная теория познания), что они могут быть просто интимно разделяемыми социальными суевериями и предрассудками, для Ясперса совершенно безразлично.

Хорошей иллюстрацией подлинного содержания, которое предполагается его определением истины, служит следующее заявление, сделанное Ясперсом в одной из последних работ: «В своем стремлении к истине она (философия. — Э. С.) не отказывается от того, чтобы понять веру в откровение или попытаться принять ее в ее непонятности»².

Эта предельная снисходительность в отношении религии, слепое признание ее, коль скоро она выступает в качестве глубоко внутреннего убеждения (то есть в самой опасной и фанатичной форме), дополняется в экзистенциализме крайней подозрительностью в отношении науки, стремлением поставить под вопрос всякую индивидуальную убежденность в сфере теоретического знания.

Заклячая данный раздел, хотелось бы подчеркнуть следующее.

Истина (как и все другие отношения, выступающие в сфере знания) трактуется экзистенциализмом в качестве межличной связи особого типа. Какой бы познаватель-

¹ K. Jaspers. Die philosophische Autobiographie, in P. A. Schilpp hrsg. «Karl Jaspers», S. 71.

² K. Jaspers. Wahrheit und Wissenschaft. Basel, 1960, S. 14.

ный акт ни рассматривал Ясперс, в нем, явно или тайно, всегда предполагается двое индивидов.

В нашей критической литературе неоднократно высказывалось мнение, будто экзистенциализм исходит из отдельной, изолированной от остального общества личности. Это не вполне точно. Ни в своих социологических выкладках, ни в учении о познании экзистенциализм не следует принципу «робинзонады». Напротив, он ведет борьбу против этого принципа, и, между прочим, именно потому, что Робинзон — фигура, маячившая на заднем плане философских и социологических трактатов XVIII в. — был до мозга костей общественным индивидом, способным развернуть из себя все богатство человеческих отношений к миру. Двое единичных, участвующих в экзистенциальной коммуникации, не содержат в себе и сотой доли той энергичной и деятельной социальности, которой обладал изолированный индивид, фигурировавший в качестве «начала всех начал» в экономических, философско-исторических и социальных доктринах, созданных идеологами подымающейся буржуазии.

Субъект экзистенциализма антисоциален как раз потому, что он больше не является «атомом» общества, изолированным от этого общества в голове теоретика: он сам последовательно противопоставляет себя обществу в контакте с другим признающим его намерения индивидом.

Исходная ошибка экзистенциализма состоит не в том, что он в абстракции изымает личность из связей общественной жизни, а в том, что он сами эти связи сводит к межличным отношениям, к «ложным» или «истинным» контактам между Я и Ты.

То, что мы встречаем в экзистенциализме, — не изолирующая абстракция (хотя бы и неправильно выполненная), которая вводится для объяснения общества, а некритическое описание действительных процессов самоизоляции, порождаемых современным капитализмом. Эти процессы уже ничего не могут объяснить, ибо их собственной движущей силой оказываются наиболее путанные, наиболее оторванные от «земной основы» иллюзии.

КРИТИКА ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ НАУКИ

В предыдущей главе мы пытались показать, что экзистенциалистское учение об истине по сути дела является психологическим описанием искаженных форм взаимопонимания, порождаемых социальной практикой современного капитализма. В «философии существования» отсутствует всякий социологический анализ зафиксированных ею явлений, хотя основу последних составляют именно социальные отношения.

Но дело не только в этом. При всей неприязни к теоретическим методам объяснения экзистенциалисты все-таки постоянно пытаются дать какое-то истолкование подмеченных ими зависимостей, свести многообразные явления, характерные для «массового общества», для общества, где господствует «Моп», к единому первоисточнику.

В большинстве экзистенциалистских работ этим первоисточником признается наука, самосознание и специфический интеллектуальный склад ученого-теоретика. «Сегодняшний ученый, — писал испанский философ Ортега-и-Гассет, — есть прототип человека массы. И не в силу случайности, не в силу недостатков каждого отдельного человеческого экземпляра, но потому, что сама наука, этот корень цивилизации, неизбежно делает его человеком массы, примитивом, современным варваром»¹. Ту же мысль,

¹ Jose Ortega-y-Gasset. Die Auf-stand der Massen. Hamburg, 1950, S. 80.

хотя и с помощью иных категорий, воспроизводит Хайдеггер. Определяя современность как эпоху «метафизики», как период окостенения мысли в речевых стандартах и связанного с этим господства «овеществленных» (в его собственной терминологии — «предметных») представлений о бытии и о самом человеке, он замечает: «Если наука как исследование есть важнейшее явление современности, в таком случае то, что составляет метафизическую основу исследования, должно в первую очередь определять сущность современности вообще»¹. Наконец, Гюнтер Андерс, в уже цитированной нами работе «Мир как фантом и матрица» превращает ученого в прообраз ординарного потребителя духовной продукции, распространяемой современными «массовыми средствами общения»: «...В качестве последнего корня «фамилляризации» мира, когда все становится одинаково близким, мы назовем позицию ученого, чье привилегированное достоинство в том и состоит, чтобы своим исследованием делать самое далекое самым близким и, исследуя, отчуждать то, что в его жизни является самым близким; устремляться *cum studio* к тому, что не затрагивает его как индивида, и быть *sine ira* безразличным к тому, что является для него ближайшим... В известном смысле сегодня всякий читатель, радиослушатель, потребитель телевизионных передач, посетитель фильмов по культуре превратился в вульгарного двойника ученого...»².

В работах Ясперса такие категорические обороты мысли встречаются редко, он действует куда более сдержанно и дипломатично. В ряде случаев Ясперс специально подчеркивает, что в качестве философа он выступает «против ругателей науки, против псевдопророков, которые питают различные подозрения в отношении исследования, которые выдают заблуждения науки за саму науку...»³.

И тем не менее Ясперс, несомненно, разделяет общую экзистенциалистскую позицию в отношении теоретического знания, более того, он является самым осмыслительным и последовательным выра-

¹ M. Heidegger. Holzwege. Frankfurt a. M., 1953, S. 80—81.

² G. Anders. Antiquiertheit des Menschen. München, 1956, S. 123.

³ K. Jaspers. Philosophie und Wissenschaft. Zürich, 1949, S. 12.

зителем этой позиции. В работах Ясперса основная линия критики очищается от всех побочных (неспецифичных для экзистенциализма) настроений, от моментных, нестойких — самой наукой легко рассеиваемых — подозрений в ее адрес. Теоретическое знание должно быть поставлено под сомнение не в своих частных заблуждениях, а в специфичной для него истине, — таков основной принцип Ясперса.

Критика науки ведется им без бунтарских выходов Ортеги, без пугающего обывателей радикализма, а главное — с соблюдением глубокого почтения к личным достоинствам тех выдающихся ученых, имена которых уже попали в календари.

В своих работах Ясперс уделяет немало внимания тому, чтобы устранить «неотесанные» формы недовольства наукой (скептические сомнения в возможностях тех или иных особых отраслей знания, прагматическая неудовлетворенность малой эффективностью частных приложений науки, техницистские предрассудки и т. д.), и четко выделить основную тему: некоммуникативный характер научного мышления. На этой основе все первоначально элиминированные предрассудки (скептические, прагматистские и др.) восстанавливаются затем в новой форме, выступают как компоненты одного цельного восприятия.

Синтезирующим началом критической концепции Ясперса является идея «сокрытости» теоретического мышления: в науке мысль может выступать лишь в таких формах, что она оказывается в своих истоках совершенно непроницаемой для индивидов, хотя наличествует для них в формах абсолютной ясности и общедоступности. Иными словами, основной парадокс взаимопонимания (речевого общения), выявленный экзистенциализмом в самых различных сферах буржуазной социальной практики, справляет в науке, как ее понимает Ясперс, свой триумф. Наука (если выразиться точнее, «самой себе предоставленная наука»¹, «беспризорная научность»², то есть теория, вышедшая из-под контроля экзистенциальной философии) последовательно подво-

¹ K. Jaspers. Philosophie und Wissenschaft. Zürich, 1949, S. 11.

² K. Jaspers. Vernunft und WIDERvernunft in unserer Zeit. München, 1950, S. 22.

дится Ясперсом под все проявления описанного им «массового сознания».

Не подумайте, что средством, с помощью которого осуществляется эта подстановка, является какой-то анализ имманентных процессов научного исследования, то есть гносеологический анализ в собственном смысле слова, хотя и ведущийся с идеалистических позиций. Уже в тридцатые годы Ясперс отказал теории познания в достоинстве философской дисциплины, объявил ее проявлением «обветшавшей формы философствования»¹ и с тех пор воспринимал слово «гносеолог» не иначе, как обидную кличку.

Главная особенность экзистенциалистского подхода к науке в том и состоит, что собственные проблемы логики и теории познания (скажем, абстрактное и конкретное, анализ и синтез, гипотеза и эксперимент, постановка задач и способы подтверждения результатов исследования и т. д.) не играют в этой философии сколько-нибудь существенной роли.

Анализируя теорию, Ясперс всегда остается вне теории, вне собственного движения знания. Войти «внутрь теории» значит для него войти в роль обладателя уже добытого содержания знания и «испытать», в какое отношение к другим людям, ставит единичного эта роль.

Собственный мир Ясперса — это не внутренняя среда самого исследования, а духовная сфера, в которую наука вторгается извне. «Подобно тому, как один единственный гормон изменяет весь организм..., — пишет Ясперс в одной из последних работ, — современная научность изменила все унаследованное нами мышление. Последнее не должно быть принесено в жертву научности. На нем покоится наше человеческое бытие; без него мы утратили бы самих себя»². Наука лежит для Ясперса по ту сторону мира, к которому он питает интимное доверие, более того, наука есть нашествие, угрожающее его миру. Поэтому в центре внимания Ясперса оказывается не сам познавательный процесс, а формы «встречи», «контакта» науки с донаучным мышлением. Но это значит, что основным ядром учения Ясперса о познании

¹ См.: K. Jaspers. Existenzphilosophie. Berlin — Leipzig, 1938, S. 7.

² K. Jaspers. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962, S. 96.

являются не специфические вопросы гносеологии (имманентные характеристики самого процесса исследования), а, скорее всего, проблемы социологии знания (формы сообщения, распространения и ассимиляции знания в обществе).

«Нелегко стало понять науку, — констатирует Ясперс в одной из послевоенных работ. — Нужно в самой этой науке принимать участие, чтобы во всякий данный момент иметь безоговорочное сознание о том, что она такое»¹.

Основное отношение, рассматриваемое теорией познания, отношение «знания» и «незнания» с самого начала переводится Ясперсом в социальный план. «Незнание» единичного противостоит науке как общественному хранилищу «знания», а также специфическому мышлению другого индивида, который «в самой этой науке принимает участие».

Если в гносеологических трактатах философов нового времени движение от «незнания» к «знанию» чаще всего рассматривалось как процесс самостоятельного «добывания» индивидом все более полных и всесторонних представлений о мире, то в экзистенциализме — как и в большинстве современных философских направлений — ставится вопрос о путях подключения единичного к уже выработанному обществом и в определенных формах предлагаемому мысленному содержанию.

Представление экзистенциализма о самих возможностях этого подключения оказывается крайне пессимистичным. Наука (уже накопленное, выработанное обществом знание) предстает перед живым мыслящим индивидом как безмерный и угнетающе хаотичный разум. Его вид ужасает и запутанным, дьявольским путем приводит человека к мысли о существовании трансцендентного: «Масса заурядного материала, возрастающая изощренность и исключительное многообразие методов делали все более объемистыми предпосылки, которые каждое поколение должно было усваивать еще до того, как оно их переварит. Можно сказать, что наука вышла далеко за пределы того, что способен постигнуть от-

¹ К. Jaspers. Vernunft und WIDERvernunft in unserer Zeit, München, 1950, S. 25.

дельный человек. Он должен умереть еще до того, как освоит переданное ему наследие. Но там, где наука выходит за пределы нашего разума, как раз и вырастает идея и жизненная позиция, которая выражается в представлении о бесконечности бога»¹.

В этом рассуждении нетрудно увидеть намек на социологическую постановку проблемы. И в то же время ясно, что это еще далеко не социология в собственном смысле слова. Действительные общественные барьеры между «знанием» и «незнанием» оставляются Ясперсом в тени; на первом плане оказываются надуманные парадоксы и трудности. «Единичный» Ясперс впадает в суеверный ужас перед наукой потому, что на него уже с самого начала была возложена совершенно иррациональная и ведовская задача—достигнуть компетентности сразу во всех сферах знания. Реальной потребности в таком плоском универсализме не знают ни современность, ни прошлое. Это чувствует и сам Ясперс; приведя длинный перечень факторов, обуславливающих «безмерность» научного знания, он делает характерную оговорку: «Во все времена внешний объем знаемого был таким, что никто в отдельности не мог им владеть. Однако средство к овладению открывалось... в чем-то конкретном воззрении. В качестве целого познающий человек осуществлял в своей личности то, что есть наука...»².

Причиной «сокрытости» науки является, иными словами, не экстенсивный рост знания как таковой: теория непроницаема и в любых частных ее выражениях (сколь бы малым ни был подлежащий усвоению «объем знаемого»), поскольку единичный, находящийся вне науки, не находит в этих выражениях ничего похожего на исповедь экзистенции.

Здесь мы подошли к решающему пункту. Научное знание, согласно Ясперсу, непонятно не оттого, что оно эзотерично (индивидуализировано и потому необозримо во множестве своих конкретных проявлений). Напротив, науке не недостает эзотеричности: действующая в ней личность не успевает откристаллизироваться, захватить и стать чем-то убедительно-достоверным в качестве живого человеческого персонажа.

¹ K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit, S. 120.

² Ibidem.

Согласно Ясперсу «сокрытость» науки проистекает из того, что ученые по природе своей недостаточно аристократичны, что они отвергают дух касты и таинства и пытаются придать своим интуициям общепонятную форму еще до того, как эти последние вызрели и исчерпали себя в качестве смутной догадки, мифа, сугубо эзотерического верования.

Ученый у Ясперса — это воплощенная аномалия речевого общения: человек, который переводит на чужой язык, не зная (и не имея) родного. Чем понятнее он выражается, тем недоступнее (и для других, и для него самого) становится сама излагаемая мысль. Не удивительно, что главное выражение «сокрытости» науки Ясперс видит в той свободе и легкости, с которой она проникает во все сферы жизни, «в растущей приноровленности форм, методов, а в значительной степени также и содержания наук для все большего числа людей»¹.

Теория, если воспользоваться выше рассмотренной категорией Г. Андерса, оказывается классической формой «фамильярного» сообщения мысли. Ясность и доступность изложения выступают в качестве уже известной нам «шапки невидимки», которая скрывает, скрадывает непонятность интимных допущений, лежащих в основе той или иной научной концепции. В своих истоках, подчеркивает Ясперс, современная наука остается для большинства людей таким же таинством, каким были в свое время магия или алхимия. Но таинство науки перестало быть чем-то осознанным и откровенным, оно с самого начала творится под маской общедоступности. Эта маскировка и является, согласно Ясперсу, причиной всех бед: она делает науку вдвойне непроницаемой, более того, она создает с помощью уже известных нам механизмов фиктивной близости новые и новые формы реального отчуждения индивидов.

Простое ощущение разрыва между «компетентностью» и «некомпетентностью» («нелегко стало понять науку; нужно в самой этой науке принимать участие, чтобы во всякий момент иметь безоговорочное сознание о том, что она такое») оказывается в итоге неадекватной и поверхностной формой более глубокого переживания: пе-

¹ K. J a s p e r s. Die geistige Situation der Zeit, S. 20—21.

реживания неустранимой «фамильярности» самой теории, ее приноровленности к окружающему невежеству.

Эти отношения и фиксируются Ясперсом в известном определении «общественного явления науки», данном им в работе «Философия и наука» (1948 г.). «Общественное явление науки оказывается двусмысленным, — пишет Ясперс, — Во всякое время, как и сегодня (разрядка моя. — Э. С.), наука может являться, лишь оставаясь чем-то скрытым. Она есть как бы разглашаемое таинство, — разглашаемое, ибо она для всякого доступна, — таинство, ибо она вовсе не является понятной для всех»¹.

1) Нетрудно заметить, что основная структура искаженного межличного общения («сокрытость под маской общепонятного», «взаимное разобщение в форме близости») вводится здесь в само определение науки. И определение это имеет в виду не способ существования науки в конкретно-исторических условиях, а как бы внутренне присущую ей форму, наличную «во все времена, как и сегодня», — вневременную эманацию ее сущности, способ являемости вообще.

2) Наука для Яспера существует лишь в постоянной соотнесенности с окружающим «незнанием». Духовная нищета массы людей, которым должно быть сбыто научное знание, предполагается в каждом мыслительном акте ученого и определяет само строение исследования.

Систематичность науки оказывается чем-то рассчитанным на окружающую интеллектуальную неразвитость и поэтому вновь и вновь воспроизводит ее.

Общественная потребность в знании как легко утилизуемом готовом продукте превращается во внутреннюю формообразующую силу процесса исследования. Соответственно, систематические связи исследования (его последовательность, общая динамика доказательства, переход от одних аргументов к другим и т. д.) истолковываются как прямые или косвенные следствия дидактических требований. Исследование телеологически направлено на тот способ изложения, которым пользуются учебники: не случайно, оформленное содержание часто определяется у Яспера термином «lernbar» («выучиваемое», «доступное заучиванию»). Никакой внутренней

¹ K. Jaspers. Philosophie und Wissenschaft. Zürich, 1949, S. 9.

формой, диктуемой самим развитием объективного содержания, теоретическое мышление, согласно экзистенциализму, не обладает.

В итоге складывается в высшей степени причудливое представление: чистая форма знания оказывается чем-то лежащим вне самого познавательного процесса: она содержится в специфическом социальном запросе к науке, в общих условиях и возможностях распространения знания в буржуазном обществе; чистое содержание опять-таки лежит вне исследования, но по другую его сторону: в качестве интуиции и догадки оно является несообщаемым достоянием экзистенции. «В науках, — пишет Ясперс, — интеллектуальная свобода сознания вообще противоречит системе»¹.

Чем более кристаллизуется знание, чем более систематическую форму оно получает, тем беспощаднее стирается живая содержательность интуиций, тем больше самобытный этос мышления связывает себя условиями и требованиями общедоступности. В процессе исследования мыслитель чеканит из себя самого фальшивую монету. По мере того как наука становится «строгой» и «демонстративной» (экзистенциализм со злорадством подхватывает эти благочестивые определения теории, выработанные представителями немецкого трансцендентального идеализма и приверженцами так называемого «научочения»), живой субъект науки превращается в протитутку господствующего интеллектуального вкуса. Не удивительно, что чисто гуссерлианская патетика («вступая в пространство науки, мы проникаемся таким настроением, как будто вдохнули чистого воздуха, мы видим, как исчезают расплывчатые речи, приблизительные мнения, упрямство осведомленных, слепые предрассудки»²) свободно совмещается в работах Ясперса с обвинениями науки в угодничестве, с пониманием ее «строгости» и «чистоты» как простого «сведения сознания к его обтесанным формам, которые предполагаются общностью взаимосвязанных людей в качестве всеобщих и само собой понятных»³.

Вся совокупность процитированных здесь определе-

¹ K. Jaspers. Philosophie. Bd. I—III. Berlin, 1948, S. 243.

² K. Jaspers. Rechenschaft und Ausblick. München, 1951, S. 209.

³ K. Jaspers. Philosophie. Berlin, 1948, S. 9.

ний (а также и те внутренние, смысловые связи между ними, которые мы попытались выявить, отвлекаясь от исторической последовательности, в которой они выступают в работах Ясперса) — типичный продукт феноменологического анализа науки. Центральный пункт в этом анализе образуют поиски выразительного, емкого, комплексного по своему характеру явления, которое было бы известно широкому кругу людей, причастных науке, из опыта непосредственного переживания. Далее это явление истолковывается как прямое выражение, как самораскрытие сути дела.

То, что в своих характеристиках «общественного явления науки» Ясперс действительно имеет дело с явлением, несомненно. Несомненно и то, что ему удастся зарегистрировать ту форму теории, в которой она выступает для массы людей, участвующих в разработке науки и ее применений. Ощущение «безмерности знания», обезличенности окончательных изложений теории, условности, схематизма различных форм популяризации науки и т. д. — все это достаточно распространенные и типично современные настроения. Ясперс, иными словами, находится на высоте, пока имеет дело с явлением как явлением. Ему нельзя отказать ни в наблюдательности, ни в тонкости дескриптивных различий.

Однако он впадает в ошибку тотчас, как перед ним возникает вопрос об отношении явления к сущности. Один из главных пороков феноменологии вообще состоит в том, что в своем истолковании явления она игнорирует проблему «превращенных форм», не подвергает специально рассмотрению того обстоятельства, что созерцанию (какой бы субъективной установкой ни определялось это последнее), вовсе не дана чистая эманация сущности.

Наука существует в сложном социальном контексте. Та окончательная форма, в которой она предлагается для усвоения отдельному индивиду (непосредственно выступает перед ним), не есть собственная форма исследования. Последняя модифицирована здесь рядом превосходящих факторов. Если эти факторы не подвергаются самостоятельному анализу, то результаты их воздействия на науку неизбежно будут приниматься за нечто обусловленное собственной природой теоретического знания.

Это мы и имели в виду, когда говорили, что «философия существования» является социологией знания и в то же время не является ею. Экзистенциализм есть социология знания, поскольку он с самого начала отказывается от традиционной абстракции гносеологического субъекта и уделяет основное внимание описанию таких особенностей современной науки, которые вытекают из способа ее существования в буржуазном обществе в качестве особой формы массового действия, из конкретно-исторических условий использования, передачи и наследования научных знаний. Экзистенциализм не является ни социологией знания, ни социологией вообще, поскольку он нигде не подвергает эти условия самостоятельному анализу, а результаты их воздействия на науку принимает за непосредственное обнаружение ее сущности.

Эта расшифровка антиномии уже намечает способ критики экзистенциалистской интерпретации научного знания. Мы пошли бы по неверному пути, если бы просто попытались противопоставить экзистенциалистским описаниям описания иных эмпирически наблюдаемых отношений, в которых сущность науки выявлялась бы более адекватно, а воздействие превходящих факторов вообще или почти не было бы зафиксировано. Действуя таким образом, мы просто обошли бы проблему, на след которой нападает экзистенциализм. Задача именно в том, чтобы признать за экзистенциалистскими выкладками достоинство метких и адекватных констатаций, принять содержащуюся в них неосознанную претензию на социологический анализ. Критика же должна состоять в реализации этой претензии. Коль скоро будет показано, что описанные экзистенциализмом явления могут быть выведены из конкретных социальных условий существования науки, отпадет потребность в специальном выдвижении негативных, полемических аргументов, направленных на разъяснение того, что сущность теории не может быть непосредственно «усмотрена» в описанном Ясперсом «общественном явлении науки».

Чтобы на деле объяснить его основную констатацию («наука делается тем непонятнее, чем более общедоступной она становится»), необходимо, с одной стороны, выделить имманентные характеристики теории, как они формулируются гносеологией, с другой — рассмотреть

те конкретные общественные отношения, внутри которых наука на деле берется Ясперсом уже в описании: а) формы ее использования в буржуазном обществе, б) надстраивающиеся над ними способы передачи знания, в) обусловленные этими способами типы межличных контактов. Наконец, необходимо рассмотреть, как вся эта совокупность социальных отношений влияет на направленность и общий характер научного исследования.

* * *

1. Гносеология рассматривает науку, отвлекаясь от конкретных социальных отношений, в контексте которых она существует. Наука выделяется здесь как «чистый процесс производства знаний», как отражение, как исследовательская деятельность, направленная на адекватное воспроизведение объективной действительности. Все другие связи и отношения, в которые вступает наука (ее практическое применение, ее включение в существующую систему образования и т. д.), рассматриваются в качестве ситуаций обнаружения отражательной результативности исследования, а соответствующие этим связям и отношениям характеристики теории (ее практическая эффективность, ее доступность, понятность, доказательность) принимаются за функции ее истинности.

Эта правильная зависимость различных характеристик теории непосредственно может иметь место лишь там, где само «производство знания», его проверка и разработка практических приложений выступают как соподчиненные действия одного и того же индивида.

В действительности, однако, такого индивида не существует. Он полагается лишь в абстракции, в известной абстракции «гносеологического субъекта». Стоит обратиться к современным, развитым формам организации науки, и мы сразу увидим, что наблюдение, анализ, практическая проверка теории и т. д. являются не просто «ступенями познания», протекающего в одной и той же голове, но специализированными видами деятельности, распределенными между многими людьми. Но это значит, что для того, чтобы быть примененной, проверенной, сопоставленной с новыми данными наблюдения, теория должна быть сперва в какой-то форме передана индивиду, непосредственно принадлежащему «миру практики»

и занятому совсем иными проблемами, чем сам создатель теории. Насколько глубок разрыв между ними и в какой мере они способны к взаимопониманию, зависит уже от массы социальных факторов. Та форма, в которой теория применяется, проверяется, преподается и т. д., может весьма существенно отличаться от ее имманентного строения. В объяснении этой формы приходится уже специально учитывать тот факт, что связь различных индивидов, участвующих в разработке знания, есть определенное общественное отношение.

Не удивительно поэтому, что более или менее непосредственное соответствие между той формой, в которой знание существует и передается в обществе, и теми зависимостями, которые выявляет в нем гносеологический анализ, могло существовать именно в тот период, когда наука еще не превратилась в форму массового действия. В эпоху Галилея и Декарта абстракция «гносеологического субъекта» еще не казалась абстракцией. Она в общем-то соответствовала эмпирическим условиям существования науки, которая разрабатывалась в маленьких лабораториях и мастерских, уже свободных от регламентов цеховой организации и еще свободных от утилитарной регламентации капиталистического производства. Ученый в одиночку (или опираясь на небольшую группу помощников, работающих под его непосредственным контролем) осуществлял всю совокупность исследовательских процессов. Наблюдение за его деятельностью и позволяло выявить простейшие определения «процесса производства знания в чистом виде». XVI и XVII вв. отмечены поэтому колоссальным взлетом собственно гносеологического анализа.

И наоборот, вопрос о специфической форме, которую должно принять знание, чтобы оно могло быть передано от индивида, который его произвел, к индивиду, который его применяет или проверяет, здесь еще не ставится. Изложение знания сводится к простому разъяснению того, как объект существует по истине и какие мысленные действия необходимо проделать, чтобы достигнуть полного и адекватного его понимания. Индивид, которому адресуется это изложение, сам рассматривается в качестве исследователя (или, точнее, потенциального исследователя), а не в качестве человека, вовлекающего научное познание в контексты совершенно иного по сво-

ей направленности действия. В читателе видят в первую очередь будущего убежденного продолжателя того дела, которым занят сам пишущий.

Эта характерная для научных трактатов XVI—XVII вв. социальная мотивация (непосредственное обращение к преемнику) в величайшей степени стимулировала самосознание ученого. Работа изложения непосредственно превращалась в работу самоотчета, в попытку разъяснить проделанное исследование как живое (и еще далеко не завершенное) действие, в котором конституировалась личность. Авторы, подобные Галилею или Гюйгенсу, поражают своим умением опредметить в изложении знания сам теоретический поиск (объективировать проблему, ответом на которую является теория, найти наглядные модели для разъяснения того, как получены исходные идеализации, в каком отношении к наблюдаемым явлениям они находятся, с помощью мысленного эксперимента довести до степени непосредственной очевидности каждую введенную в исследование абстракцию и т. д.). Читателя учат здесь искусству постановки вопросов и мысленного действия. Его не пытаются соблазнить ни строгой демонстративностью теории, ни тем более вульгарными ссылками на то, что она широко применима и в своих последних выводах подтверждается опытом. Теория излагается в постоянной (часто диалогически заостренной) полемике с доктринами, представляющимися выражением «общечеловеческого», «естественного» взгляда на вещи, и обретает в силу этого цельность независимой идейной позиции, которую исследователь принимает на собственный страх и риск. Объективность, как она разъясняется Галилеем, никогда не спутаешь с так называемым «безлично-незаинтересованным взглядом на мир»; психологически она скорее связана у него с неповторимостью индивидуального выбора.

Этот способ изложения теории обеспечивал не только полноту общения с читателем, но и полноту методологического самоотчета, доводимого вплоть до выявления самой структуры личности, кристаллизовавшейся в исследовании. Насколько глубоко затрагивало субъекта это в опыте разъяснения науки зародившееся самосознание, наглядно продемонстрировал Декарт, развернувший в своей философии такую критически достоверную картину внутреннего мира личности, до которой никогда не

возвысится ни один даже самый удачливый психоаналитик.

Научные трактаты XVI—XVII вв., которые приобщали к творческому поиску с помощью совершенно объективных методов изложения, исключавших любые обходные психологические пути «от экзистенции к экзистенции», являются прямым историческим опровержением ясперсовского определения науки. Передача знания исключает здесь всякую «сокрытость» личности, изложение не оставляет в исследовании никакого слоя тайных, сугубо эзотерических допущений. Это происходит потому, что интерес к внутреннему миру личности и гносеологический интерес (то есть две формы самосознания, в различении и размежевании которых Ясперс видит едва ли не центральную задачу своей философии) находится здесь в непроблематичном единстве — непроблематичном, так как рефлексия еще не деградировала тогда до интроспекции, а гносеологический анализ не превратился в разбор формальных правил изложения, идеальных связей готового знания.

В рассматриваемую эпоху наука обладала никогда позже не достигавшейся ясностью в понимании именно простейших допущений, лежащих в фундаменте теории.

2. Когда говорят об изменившемся положении науки в буржуазном обществе, обычно в первую очередь обращают внимание на ее срастание с производством «Срастание» — верная, но предельно абстрактная характеристика. Тесная связь производства и науки в условиях капитализма представляет собой со стороны производства и со стороны науки два совершенно различных отношения.

Присмотримся к этому внимательнее. В докапиталистических формациях эффективность производства (это особенно ясно видно на примере всех видов ремесла) существенно зависела от того, насколько искусным, опытным, обученным был сам работник. На всей системе производства лежала в те эпохи печать «субъективной ограниченности», а отдельные звенья общественного разделения труда выступали как «пестрые, повидимому лишенные внутренней связности и застывшие...»¹. Разобщенность отдельных звеньев общественного производства, его

¹ К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 491.

региональная и цеховая замкнутость допускали лишь случайное и спорадическое применение науки.

Капиталистическая система производства, обобществляя процесс труда, комбинируя отдельные производственные операции согласно его внутренней логике, преодолевает зависимость процесса производства от индивидуального искусства производителя, противопоставляет индивидуально-ограниченному мастеру-виртуозу «комбинированного, или совокупного рабочего», «общественно-трудовое тело» (Маркс). Именно в качестве такой безлично-анонимной системы отношений производство стало открытым для регулярного применения научных знаний, для их широкого вовлечения во все звенья промышленной организации.

Чем же был этот контакт для самой науки? Наука, как мы уже показали, есть прежде всего духовная деятельность, направленная на систематически полное отображение объекта. В качестве таковой она может быть потреблена только живым индивидом, который сам общается к исследованию. Однако капитализм делает производство открытым для применения науки именно потому, что сводит на нет значение отдельного индивида, его опыта и эвристического интереса. Наука, иными словами, соединяется с производством как материально-технической системой, не проходя через голову самого производителя. Для последнего она обнаруживает себя уже как нечто воплощенное в вещественных элементах производства, как составная часть условий труда, которые самого его применяют. Но это значит, что наука потребляется здесь не в качестве теории непосредственно, не в качестве адресованного живому, мыслящему субъекту объяснения реальности, а в качестве обеспечиваемых этим объяснением рецептов технико-практического действия. Она используется лишь постольку, поскольку резюмирована в технологической формуле, в правиле исчисления, в эксперименте, могущем перерасти в промышленный процесс и т. д. Теория все реже выступает для практики в адекватной форме объективированного в изложении мысленного действия и все чаще принимает какой-нибудь вещественный облик (например, технического изобретения, таблицы, справочника и т. д.).

Капитализм интересуется научным исследованием прежде всего в этих поверхностных его обнаружениях.

То, что по своей внутренней сущности наука есть духовная деятельность, для постоянного возобновления которой в каждом новом поколении требуется целая совокупность специфических социальных условий, первоначально вообще не принимается в расчет. Технические новшества, формулы и практические рецепты, которые она предоставляет, воспринимаются как плоды прирожденной человеку изобретательности. Плодоносность науки кажется столь же естественной, как и плодоносность почвы. «Капитал, — пишет по этому поводу Маркс, — захватывает «чужую» науку, как он присваивает чужой труд»¹.

Достаточно точные (хотя и не в адекватных понятиях изложенные) констатации этого отношения можно встретить в экзистенциалистских работах. «Рационализация ради мелкого непосредственного использования, — пишет Ясперс, — вызывает обеднение в каждом из способов познания... Массовый человек... не хочет ждать созревания, все должно быть использовано тотчас же»².

Соединение науки с капиталистическим производством скрывает под собой, таким образом, два различных по своему характеру отношения. Для науки этот контакт является в достаточной степени внешним. Она не реализуется в нем в своем существенном значении, в прямой форме теории. Производство же как материально-техническая система затрагивается наукой непосредственно в его внутреннем строении. Целые отрасли индустрии выступают, по выражению Маркса, как «предметно и экспериментально воплощенная наука». Глубокое проникновение вещественных воплощений науки в производство и даже в быт (ведь сегодня почти каждый имеет у себя дома больше приборов, чем рядовой экспериментатор XVII—XVIII вв. имел в лаборатории) может легко приводить к иллюзии, что жизнь современного человека вообще является продуктом «вторжения науки» в различные сферы практики.

Эта иллюзия получила подробное развитие в экзистенциалистских работах. В книге «О происхождении и цели истории» Ясперс рассматривает науку как реализовавшуюся в ходе промышленной революции «новую возможность», а сам капиталистический индустриальный

¹ К. Маркс. Капитал, т. 1, стр. 392.

² K. Jaspers .Die geistige Situation der Zeit, S. 102.

порядок как выявление внутренней сущности науки в человеческих и вещных отношениях. Преодоление прежних гетерогенных, на индивидуальной искусности основанных форм производства, его обезличивание объявляется простым следствием того, что процесс труда стал рассматриваться так, как наука вообще рассматривает свои объекты.

Ясперс исходит здесь из повседневно подтверждаемой видимости, где действительные исторические отношения перевернуты. В том срастании науки и производства, которое имело место в период промышленной революции, науке вовсе не принадлежала ведущая, активная роль. Движущей пружиной этого процесса были экономические изменения, непосредственно выражавшиеся в совершенно стихийных перестройках форм кооперации и расчленения живого труда. Мануфактура, если можно так выразиться, уже содержит в себе прообраз машины, и Фергюсон по праву называл ее «машиной, частью которой являются люди».

Технические изобретения, в форме которых наука впервые только и могла влиться в производственный процесс, должны были соответствовать этому прообразу, служить замещением определенных структур живого труда. Наука, таким образом, не вторгается в производство насильственно (иначе промышленные паровые машины появились бы уже в эпоху Архимеда), а вовлекается в него самым экономическим движением, уже задавшим набросок предметности, которую она должна выполнить.

Работа научно-технического проектирования, сколь бы остроумной и изобретательной она ни была, движется внутри зоны, очерченной определенными социальными категориями. Она уже предполагает, например капиталистическую форму существования рабочей силы, принимает в расчет стоимость той рабочей силы, которая может быть замещена и т. д. Даже если определенная материально-техническая система сплошь состоит из вещественных воплощений науки, это само по себе вовсе еще не означает, будто она есть предметное раскрытие самой сущности теории. Во-первых, в своих вещественных воплощениях теория никогда не резюмируется целиком. Во-вторых, эти воплощения отобраны в соответствии с критериями, которые не самой наукой полагаются, а за-

даются определенными социальными отношениями. Проблемы, для разрешения которых привлекается наука, отнюдь не тождественны проблемам, которые изначально определили теорию. И процессы, рационализируемые с ее помощью, не являются объектом, для адекватного отображения которого она строится.

Не наука проектирует капиталистический индустриальный порядок, а этот последний утилизирует науку, отпочковывая от нее во все более широких масштабах необходимые ему инструменты действия. Именно это отпочкование и является основным отношением, которое определяет все социальные модификации научного исследования. «От знания отделяется и в общественных масштабах организуется определенное «работающее представление», имеющее ценность оперативной схемы получения практически полезных выводов и приложений»¹. Коль скоро такое представление извлечено и утилизировано, общественный запрос к науке удовлетворен. В рассматриваемой системе социальных отношений уже не возникает интереса к тому, является ли данное представление образом действительности или просто фикцией, выработано ли оно человеком или ниспослано богом. Допущения и идеализации, которые лежали в его основе, методы, с помощью которых оно было отвлечено от реальности, — все это может быть теперь оставлено в стороне. Общество не предъявляет больше специфического запроса к самосознанию ученого, не требует, чтобы он выявил и зафиксировал в изложении теории совокупность мысленных действий, продуктом которых является данный постулат, формула, экспериментальный процесс и т. д. Но без такого выявления нет и теории как теории, поскольку психологически любое открытие может быть и бессознательным, абсолютно «нетеоретичным» актом. Теория начинается не там, где в голове каким-либо образом возникает правильная и потому практически эффективная идея, а там, где эта правильность осознается как истинность, где методически выявляется отношение идеи к реальности и она выступает как продукт осмысленных, подлежащих воспроизведению действий субъекта.

¹ М. К. Мамардашвили. К проблеме метода истории философии (критика исходных принципов историко-философской концепции К. Ясперса). «Вопросы философии», 1965, № 6, стр. 98.

Вообще говоря, этот методологический самоотчет, превращающий стихийно найденное знание в теорию, может и осуществляться ученым. Но теперь лишь «по его собственному почину», так как соответствующая этой работе социальная мотивация отсутствует. Более того, методологическая рефлексия ученого вступает в прямое противоречие с господствующим утилитарным запросом к науке. Обслуживающее этот запрос общественное мнение не преминет забраковать ее как «чуждачество», как пример фамильярного отношения к эзотерическому и интимному, как попытку заигрывать с толпой и т. д. Представление о том, что теория может полностью отлиться в своих вещественных воплощениях и в дальнейшем доказывать себя без помощи личности, через принудительную очевидность материальных процессов, порождает на другом полюсе искейпистскую иллюзию. Кажется, будто защита истины как осмысленной личной позиции, ее разъяснение и отстаивание в полемике с господствующими предрассудками есть нечто наивное и архаичное¹.

Лозунг «знание — сила», который во времена Бэкона мог звучать как вызов господствующему мнению, сегодня составляет само содержание этого мнения. Если еще в середине прошлого века наука страдала от недооценки практических верификаций ее содержания, то сегодня она развращена сознанием своей утилитарной эффективности. Коль скоро теория практически оправдывает себя, от нее уже не требуют, чтобы она была совершенной в качестве образа реальности, чтобы она завоевывала мир в

¹ Эта иллюзия встречается даже у ученых, которым дух затворничества был глубоко чужд. В июле 1949 года в письме к Марксу Броду по поводу его романа «Галилей в плену» Альберт Эйнштейн писал: «Что касается Галилея, я представлял его иным... Трудно поверить, что зрелый человек видит смысл в воссоединении найденной истины с мыслями поверхностной толпы, запутавшейся в мелких интересах. Неужели такая задача была для него настолько важной, что он мог посвятить ей последние годы жизни... Он без особой нужды отправляется в Рим, чтобы драться с попами и прочими политиками. Такая картина не отвечает моему представлению о внутренней независимости старого Галилея. Не могу себе представить, что я, например, предпринял бы нечто подобное, чтобы отстаивать теорию относительности. Я бы подумал: истина куда сильнее меня, и было бы смешным донкихотством защищать ее мечом, оседлав Росинанта...» (Carl Seelig, Albert Einstein. Leben und Werk eines Genies unserer Zeit. Zürich, 1960, S. 210—211).

форме личного обращения, убеждения и доказательства. Ученый может остаться при самых смутных интуициях, едва очерченных с помощью приблизительных моделей, схем и аналогий.

Чем всевластнее становится утилитарный запрос, тем слабее сознание того, что объективно любое «работающее представление» есть только фрагмент теории как мысленного целого. Более того, в острых критических ситуациях теория — в целях подведения ее под господствующий критерий практической эффективности — начинает рассматриваться просто как «обслуживающая схема» соответствующих инструментальных и вещественных воплощений науки, прилагивается к ним. Такая ситуация имела место, например, в буржуазном экономическом исследовании во время «великого кризиса» 1929—1933 гг. В этот период экономические теории могли отвоевать себе место под солнцем лишь в том случае, если их удавалось сбывать правительственным комиссиям в форме прямых рецептов и инструментов восстановления status quo. Анализируя данные рецепты, И. Г. Блюмин приходит к следующему выводу: «В отношении современных буржуазных экономистов можно сказать, что рекомендуемые ими программы антикризисной политики не столько вытекают из соответствующих теорий кризисов, сколько сами определяют содержание этих теорий. Последние просто подгоняются для оправдания антикризисных программ»¹.

Представление о том, что теория целиком резюмируется в инструментальных и вещественных воплощениях науки — хотя на деле она может при этом просто подгоняться к ним — было санкционировано прагматизмом и инструментализмом, которые свели истину к практической и операциональной эффективности. Это сведение не просто плод субъективной ошибки. В своем определении истины прагматизм выразил воззрение, которое принудительно и стихийно навязывается буржуазными условиями потребления науки.

Еще более полно эта мысль (мысль о том, что теория может быть полностью резюмирована в частном практическом воплощении) представлена в позитивистском учении о верификации. Сама утилитар-

¹ И. Г. Блюмин. Кризис буржуазной политической экономии. М., 1962, стр. 225.

ная установка здесь ослаблена, но представление о теории, как о чем-то целиком вбираемом в акт опытной проверки, достигает осязаемости жесткой схемы. Теория признается теорией лишь постольку, поскольку в самом изложении она целиком замкнута на верифицирующее ее действие. Исходные постулаты (безразлично как полученные) переводятся с помощью соответствующих формальных правил в форму эмпирически проверяемого утверждения.

Основное рассматривавшееся нами до сих пор отношение — безразличие к собственному содержанию и логическому происхождению исходных, всеобщих допущений теории как следствие абсолютного доверия к ее опытному, практическому оправданию — достигает здесь ослепительной формы. Допускается, что исходные постулаты вообще могли явиться откуда угодно по воле слепой случайности. Вполне достаточно, чтобы они неожиданно «взбредли в голову», пригрезились во сне, явились в бреду или были просто подслушаны на улице. Я могу идти по городу и найти обрывок бумаги, на котором записан «постулат А», затем идти дальше и подобрать «постулат В» и «постулат С». Если с помощью комбинаций, разрешаемых правилами логики, из данных постулатов может быть выведено практически оправдываемое утверждение, то теория налицо.

Эта фантастическая ситуация вполне допустима в свете позитивистского толкования науки. Теоретические основоположения вообще утрачивают в ней характер идеи, осознанного принципа, продукта мысли и принимают вид вещей, появившейся на свет путем самозарождения, независимо от каких бы то ни было действий субъекта. Наука, изложенная в этой форме, вообще не может иметь преемников, так как в ней изглажена всякая подлежащая воспроизведению деятельность. Овеществление знания в утилизуемых материальных процессах, формулах, инструкциях дополняется теперь овеществлением самих исходных идей. Изложение перестает опредмечивать личность в каком бы то ни было смысле, начисто скрывает проблему, в которой личность конституировалась и ответом на которую являются исходные утверждения теории.

Экзистенциалистское положение «наука исключает коммуникацию» становится в этом пункте простой и не-

притязательной констатацией факта. В то же время мы имеем здесь нечто, явно противоречащее основной, обобщающей экзистенциалистской идее, так как видим теперь, что «сокрытость» теории (отчуждение индивидов на почве науки) может быть зафиксирована до всякого анализа фиктивных форм сообщения знания, маскирующих эту «сокрытость».

3. Здесь гвоздь проблемы. Но это еще не вся проблема. Мы только-только подошли к основному парадоксу. Дело в том, что то же самое социальное отношение, которое порождает тенденцию к полному овеществлению теории, придает затем самой овеществленной форме вид предельно непосредственного сообщения мысли.

Присмотримся к этому внимательнее. Капитализм рассматривается нами в данном разделе как социальная система, при которой наука соединяется с производством, превращается в вещественные силы и инструменты практического действия, не проходя через голову самих индивидов. Это основное отношение, подробно проанализированное Марксом в «Очерках критики политической экономии» и «Капитале», есть «первородный грех» буржуазной цивилизации. Ее современные противоречия, распады и кризисные процессы имеют свой последний источник в том простом факте, что наиболее развитые «духовные потенции» общества выступают против живого труда на стороне труда овеществленного, что «сама реализованная наука противостоит рабочим в качестве капитала»¹.

Основная масса индивидов застает науку как «скрытую форму» новой вещественной среды, в которой они вынуждены ориентироваться эмпирически. Это исходное отношение не только сохраняется, но и воспроизводится во все более широких масштабах. Несомненно, уровень образования трудящихся в развитых капиталистических странах (уровень образования как абсолютная величина, измеряемая абстрактными мерками просветительской идеологии: грамотность, цивилизованность, техническая компетентность, степень преодоления «бытовых предрассудков» и т. д.) существенно возрос в течение последнего

¹ К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 369, 375—376.

столетия, отделяющего современный капитализм от капитализма, который рассматривался Марксом. Но этого роста было совершенно недостаточно, чтобы изменить исходное, основное отношение. Накопление науки в человеческих головах, в живой форме лично усвоенного знания, сколь бы значительным оно ни казалось, на первый взгляд, не шло ни в какое сравнение с накоплением науки в ее вещественных формах. Человек «поумнел», но вещи снова и снова оказываются «умнее» его.

Более того, само образование (сообщение знания непосредственно индивиду) постоянно обнаруживает себя как нечто, уже включенное внутрь основного, противоположного по характеру отношения (противостояние знания индивиду в форме вещи) и подчиненное ему. Готовые элементы теории в составе образования в лучшем случае позволяют облегчить, упростить процесс приспособления человека к вещественно-воплощенной науке, рационализировать его эмпирическую ориентировку в «вещественно-научной среде», но еще ни коим образом не делают саму ориентировку научной. Эта паллиативная форма включения науки в образование сама порождает далее ряд дополнительных иллюзий.

Чтобы понять, как это происходит, мы должны выделить исходные зависимости в их наиболее общей и элементарной форме. Образно говоря, они сводятся к тому, что совершенно невинный в теоретическом отношении индивид сталкивается с наукой как новой естественной средой обитания, обнаруживает ее вокруг себя в форме приборов, механизмов, систем координат, определяющих сам режим человеческой деятельности, в форме различных «функциональных порядков» внутри социальной организации и т. д. Он пытается освоиться в этой среде в общем-то так же, как он осваивался бы в новой природной обстановке: ориентируется в ней практически, отчасти опираясь на готовые инструкции (на нормативные формулировки типа «вольтметр должен включаться в сеть параллельно»), отчасти действуя путем проб и ошибок.

Прежде чем перейти от этого описания к дальнейшему анализу, мы хотели бы разъяснить одно важное различие, уже введенное нами ранее. Это различие «объекта», который исследуется наукой, и построенного ею «идеального предмета».

Объектом современной физики, например, является сложный пространственно-временной континуум, обнаруживающий себя как нечто единое в гравитационных, световых и электромагнитных явлениях. Само представление об этом единстве является в настоящее время достаточно смутным, оно не фиксировано в адекватных понятиях и присутствует в науке скорее в виде эвристической идеи, в виде того, что Маркс называл «условиями проблемы». В отличие от этого объекта, картина электромагнитного поля, например, может рассматриваться как один из построенных физикой «идеальных предметов». Он вводится на основе сознательно сделанных допущений, понимание которых является условием понимания его отличия от самого объекта науки и интерпретации его как отражения данного объекта. При конструировании электромагнитных приборов и выработке инструктивных правил обращения с ними используется только это идеальное представление. Более того, оно никогда не может быть задействовано в этой практике полностью. Здесь, образно говоря, утилизируется лишь какая-то «вырезка» из «идеального предмета науки», лишь его огрубленная схема. Принципы работы электроприборов и основные нормы обращения с ними могут быть выведены из этой схемы, как из постулата, по формальным правилам.

Теперь вернемся к исходному описанию. Мы начали с констатации того, как индивид пытается практически освоиться в противостоящей ему «вещественно-научной среде». Элементом этой среды может быть и прибор. Представим себе теперь, что индивиду удалось посредством одного только личного опыта, в практике повседневного обращения с прибором как вещью выявить наиболее общие принципы, на которых основано его действие. Ясно, что при этом огрубленная идеальная схема, реализованная в приборе, открылась бы человеку как абсолютный закон природы, как сущность, скрытая в объективном явлении (причем сущность, достигнутая полностью), как объект им самим построенной физики.

Разумеется, подобную ситуацию можно только предположить, она не существует в действительности. Но это предположение, которое позволяет выявить саму суть дела. Она не меняется от того, что фактически индивид

никогда не в состоянии достроить «свою физику» до конца, достичь полной ясности в отношении того, что получило для него значение объекта. Важно, что самое это иллюзорное восприятие налицо, что в своих попытках освоить прибор как чисто вещную, как бы из природы возникшую конструкцию, индивид будет неизбежно принимать построенный наукой «идеальный предмет» за сам объект исследования.

Представим теперь, что в эту уже завершённую по смыслу ситуацию в качестве элемента образования превходит теория. Ясно, что она так или иначе будет накладываться на только что описанную иллюзию.

В какой же форме будет излагаться теория? Разумеется, в той, которая наиболее соответствовала самим условиям утилизации науки, то есть в форме, санкционируемой прагматизмом и позитивизмом. Иного признанного типа изложения знания в рассматриваемой системе отношений просто не могло возникнуть. Теория будет сообщаться в той форме, которая обеспечивала выведение самого принципа работы прибора («работающего представления») из определенных постулатов. Вообще говоря, это и есть внутренняя структура «обычного», по Герbartу составленного учебника.

Предложение такого «уже готового» знания вполне соответствует спросу: оно действительно позволяет сэкономить труд, затрачиваемый индивидом на построение своей доморощенной науки, сократить время его самостоятельного поиска, подобно тому как готовый ответ в конце задачника сокращает для ученика время его домашних занятий.

Однако, как мы уже показали, данная форма изложения исключает всякое приобщение индивида к самому научному исследованию и поэтому ни в малой степени не меняет его отношения к новой, воплощающей науку, предметной среде, не затрагивает иллюзии, возникающей из этого отношения. Более того, она прекрасно обслуживает данную иллюзию и порождает новые.

Теория, изложенная в этой форме (в форме «постулат — посредствующие звенья вывода — верифицируемое или утилизируемое положение») является, строго говоря, квазитеорией. Она ничего не говорит об объекте науки, никак не фиксирует направленного на него иссле-

довательского действия; она просто соединяет «идеальный предмет» с соответствующими «рабочими представлениями».

Однако для индивида, находящегося в описанной нами ситуации, эта квазитеория выступает как сообщение абсолютной истины о том, что уже получило для него значение объекта. Квазитеория принимает, иными словами, вид идеальной, никогда не осуществимой теории, которая возвещает человеку самую последнюю скрытую в вещах тайну. Теперь факт, отвечающий экзистенциалистскому описанию «общественного явления» науки, наличествует полностью.

С одной стороны, на деле, наука как исследование, знание в его действительном отношении к объекту скрывается изложением. С другой, — в восприятии самого индивида, это изложение оказывается возвещенным человеку абсолютным знанием, последним итогом исследования, к которому он сам принуждался жизненными отношениями.

Эта зависимость примет вид, прямо соответствующий экзистенциалистской терминологии, если ее развернуть в форме межличного отношения. Представим, что в гости к индивиду, осваивающему науку в сложной форме манипуляции с вещами, приходит сам исследователь. Представим далее, что он излагает ему теорию в вышеописанной социально признанной форме. При этом ученому неизбежно придется скрывать то, что на деле является содержанием исследования, превращать исследование в тайну. Но предложенный им суррогат теории будет в высшей степени соответствовать тому основному отношению, в которое поставлен к науке его необученный слушатель. Для последнего ученый примет вид пророка, в окончательной форме возвещающего именно ту истину, к которой он сам устремлен в повседневном поиске. Это совпадение приведет далее к иллюзии полного взаимопонимания и интимной близости. Она, как «шапка невидимка» (Г. Андерс), будет скрывать фактически наличествующее разобщение людей.

Если взять сложную систему зависимостей в нерасчленном виде, то действительно можно сказать вслед за Ясперсом, что то же самое отношение, которое полагает науку в качестве «тайны», делает ее одновременно «разглашенным таинством».

Однако теперь мы уже видим, что на деле здесь присутствуют два совершенно различных отношения, одно из которых надстраивается над другим.

Первое — объективное, первичное — состоит в том, что человек, который сообщает знание, и человек который потребляет его, отчуждены друг от друга и находятся в разных познавательных ситуациях, что существующая форма изложения теории не позволяет преодолеть этого разрыва.

Второе — видимое, непосредственно переживаемое самим индивидом — состоит во взаимопонимании и близости, в ощущении общности познавательной ситуации. Мы видим также, что ни одно из этих отношений не может быть выведено из природы науки самой по себе, не может рассматриваться как обнаружение в явлении ее вневременной сущности.



Важно заметить далее, что рассмотренный нами межличностный контакт имеет место не только там, где человек, который сообщает знание, и человек, который его потребляет, сталкиваются друг с другом лицом к лицу. Ученый имеет в виду, предполагает своего собеседника и тогда, когда их связь опосредована, например, книжным рынком. Строго говоря, он вынужден ориентироваться на типичные ожидания потребителя науки во всякой работе, специально направленной на сообщение знания. Ведь самым широким спросом на рынке идей будут пользоваться те популярные разъяснения, учебники, пособия, которые наиболее соответствуют особенностям познавательной ситуации потребителя знания, обеспечивают непосредственную «рационализацию» его опыта, сокращают время его практической ориентировки и т. д. Но это значит, что работа изложения определяется теперь внутренним субъективным мотивом, глубоко отличным от той проблемы, которая определяла исследование. Ученый «принимает на себя» познавательную ситуацию своего рыночного контрагента, потребителя знания. Это отношение (в современной западной социологии оно получило название «экспектации») может иметь теперь далеко идущие последствия. Вместе с познавательной ситуацией потребителя знания ученый сплошь и рядом принимает и

вытекающие из нее иллюзии. Ему может казаться теперь, будто объект, как он нащупывается и испытывается в самом исследовании, есть еще сугубо субъективный образ, будто в своей всеобщности и независимости от сознания он дан именно в изложении связей «идеального предмета», изложении, обеспечивающем успешную практическую ориентировку массы людей и тем самым доказывающем свое надындивидуальное значение. Ему может казаться, что проблемы, которыми он задается в качестве живого носителя развивающейся теории, его поисковые схемы, догадки и т. д. есть нечто само по себе несущественное, непередаваемоличное, вытекающее лишь из особенностей его эмпирического существования, что, скажем, физика, которую он строит, по обусловившему ее субъективному действию ничем не отличается от «доморощенной физики», которую строит на свой страх и риск практически ориентирующийся индивид. Дело выглядит так, как будто они оба с разных сторон приближаются к одной и той же реальности, к позитивистски строго изложенной теории, которая одна способна холодно, вневременно и безлично возвестить, что есть объект.

Нормы этого изложения становятся для ученого своего рода нормами самоконтроля. То, к чему прежде принуждало общественное мнение, обслуживавшее утилитарный запрос к науке, теперь делается его личной установкой. Браковавшееся этим мнением стремление к методологическому самоотчету отныне «вытесняется» самим исследователем. Но коль скоро методологический самоотчет отсутствует, мысленное действие закосневает в самых сырых и смутных психологических формах (догадки, проблеска, антиципации и т. д.).

В итоге мы имеем на одном полюсе исследование как совокупность «психических актов», не обладающих непосредственно никакой объективной значимостью, на другом — изложение теории, фиксирующее лишь связи идеального предмета науки, но в то же время обладающее значением объекта, на который направлены познавательные акты.

Именно этот вид и приняла наука в «Логических исследованиях» Э. Гуссерля, одного из наиболее влиятельных предшественников экзистенциализма. Тайна замысловатых конструкций, с помощью которых описывается здесь теоретическое знание, состоит именно в том,

что Гуссерль помещает в голову самого исследователя тот способ восприятия «готовой теории», который характерен для потребителя знания. Или, если выразить это объективно, Гуссерль описывает сознание человека науки, в которое уже «экспектировано» сознание его контрагента, потребителя готовых результатов исследования.

Сама форма знания, с которой имеет дело Гуссерль (равно как и более ранние представители так называемого «наукоучения»), ничем не отличается от формы знания, санкционированной в качестве последнего объекта гносеологии и логики позитивизмом. Только позитивизм анализирует эту форму как такую логическую организацию, которая позволяет верифицировать или утилизировать теорию, а «наукоучение» — как логическую организацию сообщаемого (подлежащего усвоению) знания. Один из первых представителей «наукоучения» Б. Больцано выразил этот факт с наивной ясностью. Наукоучение, писал он, «есть та наука, которая указывает нам, как целесообразно излагать науки в учебниках»¹. Строго говоря, Гуссерль имеет дело с той же структурой: с целесообразной организацией сообщаемого знания. Вольно или невольно, но он схватывает и тот вид, который наука принимает в глазах непричастного научному поиску потребителя знания. Однако вся причуда гуссерлевской конструкции состоит в том, что этот вид приписывается теории как таковой, теории в ее отношении к самому исследованию.

Если рассмотреть первый том «Логических исследований» под этим углом зрения, то многие наиболее замысловатые его формулировки обретут почти наглядную ясность.

В одиннадцатой, завершающей главе Гуссерль пишет: «Истины... суть то, что они суть, независимо от того, усматриваем ли мы их или нет». И еще. «...Под теорией мы разумеем известное идеальное содержание возможного познания»².

Если рассматривать эти высказывания в традициях научной гносеологии, они звучат как нечто совершенно неусветное. В самом деле, как может истина быть тем,

¹ Цит. по кн.: Э. Гуссерль. Логические исследования. Ч. 1. Перевод Э. А. Бернштейна. СПб, 1909, стр. 23.

² Э. Гуссерль. Логические исследования. Ч. 1, стр. 209, 210.

что она есть, если она вообще еще не наличествует? Как может иметь место истина, если отсутствует сама истинная мысль? Каким образом содержание познания оказывается чем-то уже доступным констатации, когда само познание еще только возможно? Откуда берется теория, если действительное познание, продуктом которого она является еще не осуществлено?

Однако если мы будем соотносить эти высказывания Гуссерля не с наукой как таковой, а с познавательной ситуацией, в которой находится потребитель «готового знания», то они обретут смысл достаточно адекватных описаний.

В самом деле, индивид, сталкивающийся с вещественными воплощениями науки как новой средой обитания, по сути дела, всегда застаёт идеальное содержание («идеальный предмет») теории в качестве чего-то уже наличного. В своих собственных познавательных актах, составляющих часть его практической ориентировки, этот индивид, двигаясь самыми случайными и неожиданными путями, приходит именно к «усмотрению» идеального содержания.

Сообщаемое ему далее «готовое знание» (наука, изложенная в соответствии с позитивистскими критериями) открывает этот «идеальный предмет» в его полной оторванности от реального исследования, то-бишь как истину, которая просто «есть то, что она есть», как «истину в себе»¹.

Но каким образом Гуссерлю удастся ввести эту в потреблении знания возникающую видимость внутрь самой науки? Каким образом она превращается в способ восприятия истины самим теоретиком?

В «наукоучении» Гуссерля эта пересадка иллюзии из одной головы в другую обеспечивается насквозь психологистическим толкованием актуально осуществляющегося познания, исследования как такового.

В истории философии (в истории интерпретации логики прежде всего) Гуссерль прославился как борец против психологизма. Ему принадлежит заслуга ясной и полной демонстрации того факта, что идеальное содержание научной теории невыводимо из психологиче-

¹ Э. Гуссерль. Логические исследования. Ч. 1, стр. 201.

ских, или — еще точнее — эмпирическим существованием индивида обусловленных актов познания. Это, конечно, верно. Это верно прежде всего в том не соответствующем духу гуссерлевского «наукоучения» смысле, что ни один индивид в своей эмпирической ориентировке не в состоянии возвыситься до тех мысленных действий, продуктом которых является идеальное содержание научной теории. Последнее не может быть выведено из эмпирически обусловленных актов познания именно потому, что сам исследовательский процесс, как он разворачивается в науке, не может быть сведен к ним.

В этом суть вопроса. Наука не только совокупность «чистых идеальных элементов... истин в чистых идеальных формах; в формах основания и следствия»¹, в первую очередь она есть исследование, духовная деятельность, специализированная на отражении реальности. Культура этого действия накапливается так же, как накапливается техника изложения знания, обусловленная специфическими потребностями использования и целесообразного сообщения науки. Строго говоря, рост первой должен даже опережать рост второй. Культура исследовательского действия может накапливаться только в самих личностях, и объективация ее для передачи от поколения к поколению существенно отличается от той объективации, которая обеспечивает отложение знания в вещественных, инструментальных, инструктивных и т. д. формах. В чем конкретно состоит эта объективация, можно наглядно видеть на примере галилеевских диалогов, «математических дневников» Лагранжа, на примере марксова «Капитала»².

Опираясь на накопленную культуру исследовательского действия, человек получает возможность в самом познавательном акте выходить далеко за пределы того, что допускает эмпирическая, обыденная, стихийная ориентировка. Выдвигаемые ученым поисковые схемы, способы выявления исходной проблемы, осуществляемый им мысленный эксперимент, процедуры анализа и синтеза и т. д. уже сами по себе (до всякой кристаллизации знания в утилизуемых и целесообразно сообщае-

¹ Э. Гуссерль. Логические исследования. Ч. 1, стр. 210.

² См. об этом: Э. В. Ильенков. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1962, стр. 263—269.

мых результатах) являются чем-то объективно значимым. Готовые результаты теории (по терминологии Гуссерля, «истины» и «связи истин») оказываются несоизмеримыми с «психологическими (эмпирически обусловленными) познавательными актами» как раз потому, что они коренятся в актах исследовательских.

Посмотрим теперь, как выглядит данная проблема в гуссерлевском «наукоучении». Можно сказать, что Гуссерль борется против психологистических толкований истины и идеальных связей готовой теории с той же последовательностью, с какой он сам отстаивает психологизм в интерпретации актуально осуществляющегося исследовательского процесса. Проще говоря, он вообще не знает никаких иных познавательных действий, кроме «психологических» (то есть включенных в эмпирический, стихийно протекающий процесс личной ориентировки, в целостность неповторимого и непередаваемого «жизненного опыта»).

— Всякая попытка рассмотреть познавательное действие как нечто развивающееся (накапливающееся и дифференцирующееся от поколения к поколению) Гуссерлю совершенно чужда.

Присмотримся к одной из характернейших его формулировок. Разъясняя, что есть истина в истинной науке, Гуссерль пишет: «Мы воспринимаем истину... как идеальный коррелят мимолетного, субъективного акта познания, как единую, в противоположность неограниченному многообразию возможных актов познания и познающих индивидов»¹.

В целом эта фраза, несомненно, заострена против психологизма, ибо Гуссерль делает акцент на идеальности истины. Но взглянем в то, что остается в тени, что говорится скороговоркой.

Мы видим, что акты познания в их отношении к истине являются для Гуссерля, во-первых «мимолетно-субъективными» и, во-вторых, «неограниченно многообразными». Гуссерль полагает, иными словами, что к единой истине ведет великое множество путей и что каждый из них в равной степени произволен.

Это представление соответствует чему угодно, но только не имманентным условиям развития теоретиче-

¹ Э. Гуссерль. Логические исследования. Ч. 1, стр. 202.

ского знания. В любой исторический момент познавательные усилия в науке уже фокусированы каким-либо образом очерченной проблемой; мысль движется здесь не как угодно, а внутри все более сужающегося круга альтернатив, выявляющих, наконец, единственно возможное действие, в котором проблема решается (таков, например, «критический эксперимент» в физике).

Это действие (или, поскольку оно осуществляется живой личностью, «познавательный акт») стоит не в произвольном, «мимолетном», а именно в осознанном и устойчивом отношении к найденной истине. Сказать, что последняя могла быть усмотрена еще и множеством других способов, значит вообще отрицать какой-либо смысл за теоретическим поиском, вернуться к безумию позитивистского воззрения, согласно которому «истинная идея» вообще не вырабатывается в методически осознанном мыслительном процессе, а появляется на свет путем самозарождения, *hic et nunc*, в контексте любого возможного опыта.

Но стоит изменить адрес рассматриваемый гуссерлевской формулировки и отнести ее не к науке как таковой, а к познавательному опыту потребителя научного знания, и чудо повторится. Из несусветной и странной она превратится в описательно-трезвую.

По отношению к идеальному содержанию теории, уже фиксированному в вещах и инструментах действия, собственный поиск индивида действительно является чем-то в высшей степени случайным. Здесь не только возможно, но и на деле существует множество равнозначных путей, ведущих к одной и той же истине.

Любая борьба «точек зрения» снимается здесь обращением к соответствующему справочнику или пособию, где уже содержится полная и хорошо сформулированная истина. То, что любое самостоятельно выработанное индивидом суждение может быть немедленно перекрыто сообщением «готового знания», наглядно показывает, что его собственные мыслительные акты имеют лишь личностное, «психологическое», ориентирующее значение. Они действительно «мимолетно-субъективны» и снимаются тотчас, как извлечение из книги новой формулы, модели или инструкции позволяет рационализировать ситуацию, обусловившую поиск. Поскольку такое извлечение воз-

можно, отпадает потребность в накоплении ориентирующего опыта как такового (задача, которая была исключительно важной и острой в «донаучный период», в так называемых «традиционных обществах»). В каждом новом поколении индивид повторяет при освоении вещественно-научной среды «пробы и ошибки» того же типа, что и его предшественник. Меняется сама эта среда, уплотняется информация, обеспечивающая нужную при случае «инструкцию-подсказку», но практическая ориентировка сохраняет свой постоянный тип.

Этот факт был выражен Гуссерлем предельно точно. Неизменной, «вневременной» истине противостоят (а лучше сказать, соответствуют) у него не менее косные в своей абсолютной мимолетности «актуальные познания» индивидов. Они не имеют истории, не образуют никакой преемственной связи. Они обречены навек оставаться доморощенными и отличаться друг от друга лишь по культурной среде, в которой выросли сами индивиды. Это как бы «местные диалекты мышления», в которых обнаруживает себя тождественно-единый язык, «идеальное содержание теории». В своем «наукоучении» Гуссерль не только сохраняет, удерживает распространенные психологистические характеристики актуально осуществляющегося познания, но и заостряет их, приводит к единству.

Как известно, «наукоучение» с самого начала разрабатывалось Гуссерлем в качестве фрагмента более широкого замысла. Главная цель «Логических исследований» состояла не в анализе логической организации готового знания, а в создании «основной науки», феноменологии, которая позволила бы выявить первичные характеристики именно актуально мыслящего субъекта. Самое общее его определение состояло бы в следующем: это ориентирующийся индивид, субъект, все мыслительные акты которого имеют только личностное («психологическое») происхождение и значение: они не наследуются от прошлого в качестве уже дифференцированных способностей и не могут быть переданы будущему. Все, что выходит за рамки чистой ориентировки, накапливается, подлежит развитию во времени (и прежде всего теоретическое мысленное действие, исследование, объективирующееся в онтологических схемах, которые позволяют передавать от поколения к поколению «условия

самой проблемы»), должно быть, согласно Гуссерлю, подвергнуто «феноменологической редукции», вынесено за скобки этого сознания. Его чистота является, иными словами, чистотой непередаваемого обыденного опыта, который появляется и умирает вместе с индивидом.

Можно сказать, что Гуссерля (мыслителя, в ранних произведениях которого мы не встретим ни одной попытки специального социологического анализа науки, ни одной категории, соответствующей задачам такого анализа) отличало от его философских современников как раз удивительное социально-историческое чутье. Уже абстрактная схема, содержащаяся в «Логических исследованиях», фиксирует в общем строении знания то, что принадлежит исторической конкретности определенной эпохи. Помещая на одном полюсе самодовлеющее «содержание суждений», истину, которой «бессмысленно приписывать временное бытие, возникновение или уничтожение»¹, а на другом — «феноменологически чистое», стерильно-обыденное сознание, Гуссерль дает совершенно точную зарисовку основного отношения буржуазной цивилизации: отчуждение наиболее развитых «духовных потенций общества» от самого индивида. Два по видимости разнородных явления (фиксация науки в форме «готового знания» и абсолютная деструктивность актуально протекающего мышления) прикованы у него друг к другу прочной цепью корреляции. Научная истина тем полнее выявляет свою «вневременную» природу, чем более нестойкими, случайными, преходящими оказываются познавательные акты. Она способна замещать действительные объекты как раз потому, что индивидуальный поиск атеоретичен, что он не располагает исследовательскими критериями объективности. В итоге мысль, уже фиксированная в науке, оказывается у Гуссерля столь же несоизмеримой с живым исследующим умом обычного человека, как и мысль бога. Не удивительно, что для описания способа существования этой мысли Гуссерлю пришлось обратиться к словарю платоников и схоластов, к таким категориям, как «эйдос», «интенциональность», «идеация» и т. д. Он вынужден был приписать

¹ Э. Гуссерль. Логические исследования. Ч. I. стр. 65.

научным истинам те предикаты, которые средневековое богословие прибегало для истин откровения.

Всякое истинное суждение приводит Гуссерля в состояние священного трепета. Простейшие математические формулы ($2 \times 2 = 4$ и $a + b = b + a$) в «Логических исследованиях» всюду обставлены как таинства. Кажется, что прежде, чем начертать их, Гуссерль откладывал в сторону перо и опускал пальцы в чашу с ключевой водой, как это делали переписчики-ессеи, когда встречали в тексте слово «Иегова». Данные формулы появляются на страницах «Логических исследований» непременно в контексте какого-нибудь литургически-возвышенного оборота: «Высказывание *in specie*, чистое и тождественное высказывание $2 \times 2 = 4$ » (стр. 165); «этот характер (характер истины. — Э. С.) присущ не преходящему явлению познания, а тождественному содержанию его, тому идеальному или общему, которое мы все имеем в виду, когда говорим: я признаю, что $a + b = b + a$, и бесчисленные другие люди признают то же самое» (стр. 131); «но если нам скажут, что истинное суждение, как и всякое другое, возникает из организации судящего существа... то мы возразим: не следует смешивать суждение как содержание суждения, то есть как идеальное единство, с единичным реальным актом суждения. Первое предполагается там, где мы говорим о суждении « $2 \times 2 = 4$ », которое всегда тождественно, кто бы его ни высказывал... Мое суждение, что $2 \times 2 = 4$, несомненно, каузально определено, но не сама истина: $2 \times 2 = 4$ » (стр. 103).

В последнем высказывании Гуссерль, как и положено настоящему пиетисту, бичует себя у ног своей святыни. Он готов признать «несомненную каузальную определенность» любого из своих мыслительных актов, он готов даже принести свою «организацию судящего существа» в жертву самого вульгарного бихейвиоризма и рефлексологии, лишь бы ярче оттенить «вневременный», «непреходящий» характер истины. В гуссерлевском «наукоучении» вера в абсолютность и вневременность истины совершенно так же связана с представлением о мимолетности, эфемерности, мотивационной неожиданности самих познавательных актов, как вера в абсолютное духовное блаженство у христианина — с его представлением о бренности, эфемерности и животности тела.

Объявленная цель ясперсовского учения о познании — это «испытание науки в специфической для нее истине». Решая данную задачу, Ясперс, как впрочем и экзистенциализм вообще, целиком опирается на Гуссерля. Основные выводы «философии существования» уже с самого начала предопределены тем обстоятельством, что в качестве основного обнаружения теории она берет именно ту форму истины, которая представлена в гуссерлевском «наукоучении», наследует основной ошибке этой концепции.

Гуссерль, как мы уже показали, не проводит никакого различия между мышлением, реализующимся в науке (то есть исследованием, от которого «готовая истина» отчуждена), и эмпирической ориентировкой потребителя знания (мышлением индивида, который сам отчужден от науки). В качестве психологически обусловленных актов познания они приравнены друг другу. Поэтому способ, каким «готовая истина» отличается себя от субъективной деятельности исследования, оказывается у Гуссерля тем же, что и способ, каким она принимается, признается индивидом, отторгнутым от исследования. Предикаты, выражающие отличие истины от самих актов суждения (ее «вневременность», «тождественность», «инвариантность»), стоят у Гуссерля в одном ряду с предикатами, обусловленными характером ее восприятия и признания, то есть относящимися на деле к тому виду, который она приняла для потребителя науки (это как раз священные свойства истины: ее «абсолютность», «безусловность», «идеальная обязательность» и т. д.). Более того, вторые, строго говоря, вытекают из первых с неизбежностью.

Гуссерль никак этого не доказывает, но в целом он прав. Истина, отчужденная от исследования, изгладившая всякий след своего происхождения, действительно может быть вовлечена в живую ориентировку индивида только в качестве догматической нормы, заповеди, пророчески-окончательного рецепта и поэтому неизбежно будет восприниматься им как нечто оккультное.

Посмотрим теперь, как гуссерлевское представление перелицовывается в экзистенциализме.

Ясперс не знает никакой иной логической организации теории, кроме той, которая санкционируется позитивистами и приверженцами «наукоучения», он не знает никаких иных объективных обнаружений теории, кроме гуссерлевской «тождественно-единой истины».

В «Философии» определение истины, данное в «Логических исследованиях», прямо кладется в основу понимания науки как таковой, ее общей направленности, цели и внутренней установки. «Пафос науки, — пишет Ясперс, — состоит в том, чтобы познать то, что имеет значение безотносительно к смене эпох и исторических индивидуальностей, всегда и во всяком месте, даже более того — за пределами самого человека, для всякого возможного разумного существа»¹.

Сразу заметим, что предметом домогательств науки, по Ясперсу, является не реальность в ее независимости от мышления (не то, что материалистическая философия выражает в понятии объекта), а то, что может быть коррелятом гуссерлевского истинного суждения, суждения *in se*. «Независимость объекта от сознания» (а экзистенциализм отнюдь не избегает этого выражения) оказывается, иными словами, лишь функцией от другой «независимости» — от «вневременности» готовой истины, от инвариантности ее значения по отношению к самим мыслительным актам и «организации судящих существ».

Эти основные предикаты гуссерлевской «истины» экзистенциализм принимает без оговорок. Центральное противопоставление «наукоучения» (противопоставление абсолютно психологистичного сознания, всегда локального, как бы приросшего к своему «времени и месту», загнанного в скорлупу индивидуального жизненного кругозора, и истины, которая в отношении к этому сознанию и по контрасту с ним обнаруживает свою устойчивость) проникает в «философию существования» без всякой корректуры. Но говоря А, Ясперс не желает сказать В. Признав «вневременность» и «тождественность» научной истины, он отвергает ее священные атрибуты («абсолютность», «безусловность», «идеальную обязательность»).

В этом пункте рассуждение Ясперса становится по своему реалистическим. Умозрительной последователь-

¹ K. J a s p e r s. Philosophie. Bd. I—III. Berlin. 1948, S. 73.

ности гуссерлевского «наукоучения» он противопоставляет тривиальную, осязаемую достоверность факта.

Действительно, даже если за каждым «истинным суждением» в отдельности признавать сверхчеловеческое свойство вневременности, невозможно уклониться от признания того факта, что в совокупном историческом движении «научные истины» ведут себя как несомненные продукты человеческой мысли. В отличие от священных истин, доставляемых откровением, они усматриваются не целиком, не разом, не где и когда угодно, а в определенной последовательности, образующей историю различных областей знания. Эта история в принципе не отличается от истории любого другого «человеческого дела».

Если бы Ясперс попытался последовательно проанализировать это отношение, данное уже на поверхности исторического процесса, он неизбежно пришел бы к полному разрыву с принципами «наукоучения», — к пониманию того, что наука вообще не резюмируется в «готовых истинах», что «суждение *in specie*» не может быть признано полномочным представителем теории. Он должен был бы отнести категорию истины к гораздо более широкому мысленному целому, к исторически развивающейся научной проблематике, и, соответственно, вообще снять гуссерлевское противопоставление содержания и познавательного акта.

Однако Ясперс не делает этого; основной акцент критики оказывается у него совершенно иным. Ясперс обращает внимание не на развивающуюся теорию саму по себе, а на то, что это развитие обеспечивается многими людьми, сменой человеческих поколений, что научный вклад каждого из них является сугубо «частичным», «партикулярным», «конечным». Содержание суждений, выработанных одними индивидами, жестко обусловлено здесь содержанием суждений, выработанных всеми другими. Абстрактность и ограниченность «готовой истины» по отношению к целостной структуре развивающейся теории выдается, иными словами, за выражение ограниченности и частичности самого индивида, причастного этому развитию, и, более того, — за выражение неустранимой конечности человеческого интеллекта. Это и имеет в виду Ясперс, когда указывает, что хотя каждой вновь усмотренной «научной истине» может быть придан

гуссерлианский статус вневременной значимости, ее ни в коем случае нельзя считать «абсолютной», «безусловной», «идеально обязательной» и т. д.

Ясперсовская реалистическая поправка к Гуссерлю в точности соответствует духу современных религиозных перелицовок «наукоучения». Последнее поправляется Ясперсом не потому, что «готовая истина» полностью замещает здесь развивающуюся теорию, а потому, что в этой истине (в самом «идеальном содержании» научного суждения, как его понимает Гуссерль) не просвечивает больше конечность и немощность человеческого *ratio*.

Этот ход мысли приводит к весьма любопытным результатам. В качестве автора первого тома «Логических исследований» Гуссерль оказывается для Ясперса вульгарным фетишистом, который приписал продуктам конечной человеческой мысли предикаты, достойные лишь бесконечной божественной мудрости, постигаемой в откровении: дань уважения, предназначенного для бога, была кинута им на алтарь позитивистского божка «строгой науки». Свою задачу Ясперс видит поэтому в том, чтобы вернуть «богу — богово, кесарю — кесарево», ничего не меняя в исходных содержательных посылах гуссерлевской конструкции.

В решении этой задачи он опирается на типичные приемы критики идолопоклонничества, выработанные и доведенные до высокой степени совершенства религиозными, прежде всего протестантскими мыслителями. Главным из этих приемов является указание на низменность и прагматичность мотива, обуславливающего веру в идола.

Данный аргумент широко используется Ясперсом в критике и исправлении «наукоучения». Глубоко показательна в этом отношении участь, которая постигает в «философии существования» гуссерлианскую категорию «идеально-обязательного».

«Идеальная обязательность» — это как раз одна из священных характеристик «научной истины» в «Логических исследованиях». В соответствии с нею ставится здесь переживание очевидности, безусловной достоверности.

Экзистенциализм считает данные переживания адекватными лишь «истине откровения». Что касается «идеальных содержаний», доставляемых наукой, то они,

согласно Ясперсу, должны приниматься нами под формой «принудительно-обязательного», или просто «принудительного» (zwingend). Это самый характерный после «партикулярности» предикат «научной истины» в ясперсовских работах. Заметим, что Гуссерль в «Логических исследованиях» специально предупреждал против смешения «идеально-закономерной обязательности» теоретической истины с принудительностью *hic et nunc* выполненного умозаключения, имеющей гораздо более низкий статус «психологической необходимости»¹.

У Ясперса это предупреждение выворачивается наизнанку. Истинной формой, под которой должно приниматься содержание научных суждений, он признает именно «принудительность». Ясперс предостерегает далее от смешения принудительности с обязательностью и очевидностью как от самой опасной из современных идолопоклоннических ересей. Признание «научных истин», согласно Ясперсу, с самого начала отмечено печатью нужды. Мы принимаем теоретические постулаты и вытекающие из них выводы просто потому, что «никто не может не согласиться с наукой, не впадая в насильственную неправдивость»². В первой главе, при рассмотрении «Психологии мирозерцаний», мы уже видели, что понимает Ясперс под «насильственной неправдивостью». Это расхождение между убеждением и делом, между тем, что человек мыслит, и тем, чему он следует в своем практическом действии.

«Научные истины», согласно Ясперсу, признаются нами постольку, поскольку они одни могут ориентировать индивида в условиях и формах организации ныне существующей практики. В развернутом виде только что приведенная формулировка Ясперса звучала бы следующим образом: никто не может возражать сегодня науке, если он не отказался от своих практических нужд, от задач, которые нужно разрешить, чтобы их обеспечить, и от смутного понимания того факта, что только готовая научная инструкция может сократить время необходимого для этого самостоятельного жизненного поиска. Ясперс гораздо более конкретно и трезво, чем Гуссерль,

¹ См.: Э. Гуссерль. Логические исследования. Ч. 1, стр. 92.

² K. Jaspers. Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1963, S. 96.

ухватывает особенности познавательной ситуации потребителя знания.

Тайна достоверности готовой научной истины состоит, как мы уже показали, просто в том, что она представляет собой возведение тех «идеальных содержаний», которые уже лежат в основе вещественных воплощений науки, обступающих индивида со всех сторон (Ясперс дает последним не вполне адекватное название «техника»). В «Духовной ситуации эпохи» он выражает свою основную мысль просто и ясно: «Наука пользуется сегодня исключительным почтением. Так как массовый порядок возможен лишь благодаря технике, техника — лишь благодаря науке, — в нашу эпоху господствует вера в науку»¹. «Принудительная обязательность» научных утверждений и есть специфическое наименование для выражения этой зависимости.

Нетрудно увидеть, что, поставив «принудительность» на место «идеальной обязательности», Ясперс свел гуссерлевскую священную конструкцию истины к ее действительному земному ядру — к прагматико-позитивистской концепции.

В предыдущем параграфе мы уже рассматривали отношения, которым она соответствует. Во всякой системе «готового знания» постулаты и смысловые связи, реализуемые в формальном выводе, получают свою достоверность лишь задним числом, лишь постольку, поскольку основывающееся на них «работающее представление» оправдало себя. И если индивид, которому эти постулаты сообщаются в непосредственной форме высказываний, способен моментально усматривать их достоверность, то только потому, что в своем практическом поиске он сам двигался им навстречу от вещественных и инструментальных воплощений науки.

Чувство очевидности, возникающее у индивида при усмотрении идеального содержания постулатов и смысловых связей, чувство, приводившее Гуссерля в священный восторг, на деле является, таким образом, лишь окольным переживанием прагматической значимости науки. Между прочим, в самих «Логических исследованиях» (прежде всего в главе II «Теоретические дисципли-

¹ K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit. Berlin, 1931, S. 123.

лины как основа нормативных») можно встретить характерные обмолвки на этот счет.

Сводя «идеальную обязательность» научной истины к простой «принудительности», Ясперс выявляет один из скрытых подтекстов «наукоучения».

Индивид принимает научную истину под давлением практической необходимости, в силу того, что его повседневное поведение разворачивается внутри предметной среды, уже воплотившей науку. Он вынужден признавать ее постулаты в общем-то так же, как, скажем, считать «верх» и «низ» объективными направлениями пространства: от этого тоже «нельзя уклониться, не впадая в насильственную неправдивость», покуда живешь в поле земного притяжения. «Научная истина» (или «обязательная истина сознания вообще», как именует ее Ясперс, рассматривая вопрос в более широком философском контексте) оказывается в итоге дистиллированной достоверностью «наличного бытия» — достоверностью, уклоняясь от которой мы не смогли бы поддерживать наше витальное существование в условиях определенным образом организованной предметной среды, не добыли бы себе «хлеба насущного» в мире, который сам стал «научным».

Этим выводам Ясперса нельзя отказать в последовательности, если принять во внимание, что под наукой он в строгом соответствии с основным духом «наукоучения» всегда имеет в виду определенную организацию «готового знания».

Но это не все. Ясперс (и в этом состоит основной пафос «философии существования») пытается развенчать и сделать психологически понятным само смешение «принудительного» знания с «безусловно-очевидным». И здесь он задается вопросом, который никак не назовешь логичным. Вопрос этот состоит в следующем: что происходит, если индивид перестает осознавать действительную природу своего доверия к «научной истине», если он начинает верить (безусловным образом верить) в то, что должен был принимать лишь под формой «принудительно обязательного». Вопрос нелогичен, потому что Ясперс еще не показал, как вообще могло возникнуть у индивида это осознание. Он просто наложил на проблему общую экзистенциалистскую схему, которую мы уже обрисовали в первой главе.

Дело в том, что для «философии существования» вообще не существует простого незнания или объективно выросшего заблуждения: во всяком индивидуальном неведении она видит результат вытеснения уже прежде существовавшего истинного знания, неправдивость, обусловленную субъективным безволием и трусостью. Это тот же самый ход мысли, который имел место у христианских мыслителей, когда они наивное язычество превращали в ересь, в искажение «для всех людей несомненной» евангельской истины.

Индивид, не осознающий «принудительно-обязательного» характера «научной истины», истолковывается Ясперсом как человек, уклонившийся от этого осознания. Он бичуется за то, что сделал предмет священного почитания представлением, которые просто обеспечивали ему добывание «хлеба насущного», — начал жить по дьявольской заповеди: «кто кормит, тот и бог».

Здесь мы подошли к вопросу, который, по-видимому, является главным для сравнительного анализа «наукоучения» и «философии существования».

С одной стороны, Ясперс, несомненно, прав перед Гуссерлем. Прав потому, что гуссерлианским категориям «безусловности», «абсолютности», «идеальной обязательности» и т. д. действительно соответствует не научная истина как таковая, а фетишизированная научная истина. Можно достаточно точно ориентировать читателя, если поставить эпиграфом к первой части «Логических исследований» следующую цитату из Ясперса: «Так как наука делается доступной лишь благодаря образованию и восхищение ее результатами еще не означает приобщения к ее смыслу, то простая вера в науку является, строго говоря, суеверием... Когда верят в ее результаты как таковые, не зная методов, посредством которых они были получены, то это суеверие превращается в суррогат подлинной веры... Содержанием этого суеверия является... вера в мысленное содержание рассудка как догму, которая в себе правильна. Под власть этого предрассудка попадают почти все люди, в том числе и ученые»¹.

Но спрашивается, откуда возникает сама фетишизация науки?

¹ K. Jaspers. Die geistige Situation der Zeit. S. 123.

В качестве представителя «критически очищенной веры» Ясперс столь же мало подготовлен к ответу на данный вопрос, как и «некритично суеверный» Гуссерль. Более того, обожествление «готовой истины» в «Логических исследованиях» в общем-то гораздо точнее передавало действительный способ признания науки в условиях буржуазной цивилизации, чем аналитико-критические зарисовки Ясперса.

Гуссерль, по крайней мере, твердо держался того факта, что формы, в которых «научная истина» открывается для усматривающего ее индивида, имеют значение собственных предикатов истины и в качестве таковых являются первичными по отношению к субъективным переживаниям, настроениям и установкам, характеризующим сам акт ее восприятия. Так, «идеальная обязательность» истины не есть, по Гуссерлю, нечто производное от очевидности, которую индивид переживает при усмотрении идеального содержания суждений. Истина сохраняет этот предикат и в том случае, если внутренняя позиция индивида изменилась, если под влиянием рефлексии или житейских обстоятельств, определяющих его основное настроение в каждый данный момент, он вдруг утратил ощущение очевидности, обязательной достоверности и т. д.¹ Христианская рефлексия и жизненный опыт верующего вовсе не составляют при этом исключения.

Иными словами, внутренняя позиция, которую сам индивид может занять по отношению к «научной истине», настроения и переживания, которые он при этом волен иметь или не иметь, оказываются у Гуссерля как бы «вложенными» внутрь другой структуры, определяемой тем, что индивид всегда уже поставлен в определенное отношение к «научной истине». Работа рефлексии позволяет ему в общем-то как угодно варьировать свои установки, однако «угол зрения», под которым он видит «истину» (или, еще точнее, «угол», под которым

¹ Здесь (как и при рассмотрении всех других вопросов, обсуждающихся в данном параграфе) мы принимаем во внимание лишь содержание гуссерлевских «Логических исследований» и сознательно отвлекаемся от ряда откровенно проэкзистенциалистских идей, характерных для его поздних работ (см. об этом: Н. В. Мотрошилова, Э. Ю. Соловьев. От защиты «строгой науки» к утверждению иррационализма. «Вопросы философии», 1964, № 5).

«истина» только и может быть видна ему) остается одним и тем же.

Эта ценнейшая тема гуссерлевского «наукоучения» полностью исчезла в «философии существования». Чем проникательнее и критичнее Ясперс в своих психологических зарисовках, в подборе переживаний, отвечающих познавательной ситуации массового потребителя знания, тем слабее у него понимание объективной обусловленности самой этой ситуации.

Отношение между «наукоучением» и экзистенциалистской интерпретацией науки может быть разъяснено теперь с помощью категорий, взаимную связь которых мы попытались раскрыть в первой главе настоящей работы.

В условиях капиталистической организации науки готовые результаты исследования неизбежно обретают значение окончательных, непогрешимых, безусловных истин. Такова объективная видимость, обусловленная тем отношением, в которое поставлена к науке масса индивидов. Она не зависит от субъективных установок, которые в состоянии разделять каждый из них.

Завороженный этой независимостью Гуссерль принял объективную видимость за действительность и пришел к «священной» конструкции знания.

Ясперс является типичным представителем противоположного заблуждения: он выдает объективную видимость за простую иллюзию, существующую по вине самих индивидов, обусловленную несовершенством их субъективной позиции, и прежде всего их страхом за свое витальное существование. Ясперс не видит, что «готовое знание» не просто обожествляется людьми, но неизбежно представляется им чем-то божественным, превышающим возможности человеческого разума. Он не замечает, что истину, оторгнутую от исследования, невозможно вовлечь в контексты индивидуальной ориентировки (а значит, и увидеть, воспринять) иначе, как в форме пророческого рецепта. Человеку при этом, вообще говоря, может быть даже известно, что истина науки не есть «истина откровения», что ученый — не маг и не ясновидец. Но эта осведомленность сама по себе ничего не меняет в способе фактического восприятия. Даже обладая ею, индивид, отчужденный от

науки, вынужден относиться к прогнозу как к прорицанию, к инструкции как к магической формуле и т. д. Никакое знание относительно науки, знание о том, что она такое, не может компенсировать для личности незнания самой науки в ее действительных предпосылках, допущениях, основных условиях мысленного действия и т. д.



Чего стоит на деле критическая конструкция Ясперса, насколько поверхностны предложенные им объяснения причин идолопоклоннического отношения к науке (и соответственно насколько легким представляется ему путь к освобождению от этого современного суеверия) видно, как только Ясперс от общих рассуждений переходит к своему излюбленному конкретному примеру, к анализу отношений между врачом и пациентом в процессе лечения. Всюду, где поднимается вопрос об искаженном отношении к теоретическим истинам (в «Духовной ситуации эпохи», в первом томе «Философии», в работе «Философская вера в ее отношении к откровению»), мы непременно встречаем у Ясперса указание на эту форму общения между двумя индивидами, проясняющую будто бы — именно в качестве межличного, нравственно регулируемого контакта — действительную природу «научных суеверий».

Пристрастие к данному примеру объясняется отчасти особенностями биографии Ясперса, который пришел в философию из медицины (недолгий опыт его личного знакомства с наукой — это занятия психопатологией в 1910—1912 гг.). Но дело не только в этом. Сам Ясперс неоднократно указывает на всеобщее значение рассматриваемого им примера, на то, что в практике врача сконцентрированы кардинальные вопросы, к которым сегодня обязан обратиться всякий серьезный философский анализ знания. Эту всеобщую значимость практикующей медицины Ясперс видит в том, что она есть область применения теории к отдельному человеку («единичному») во всей неповторимости его индивидуального существования, выражающегося в типе и характере протекания болезни. Казалось бы, эта постановка вопроса должна была привести Ясперса к разработке

какого-то варианта «идиографического» метода и к попытке рационально уяснить условия приложения уже разработанной теории к единичным (в каких-то пределах варьирующим) случаям. Но ничего подобного в его работах нет. Более того, в анализе Ясперса, строго говоря, вообще отсутствует фигура лечащего врача с его конкретными и следовательскими проблемами (трудности постановки диагноза, выбор наиболее эффективной в каждом конкретном случае терапии и т. д.). Единственное отношение, которое на деле и обстоятельно рассматривается Ясперсом, — это воздействие врача на пациента посредством сообщения ему своих рекомендаций, своего мнения о болезни, о возможности смерти и излечения. Вопрос о неповторимой индивидуальности больного при этом все время остается в стороне. Она просто декларируется, но никакому конкретному изучению не подвергается, основное же внимание сосредоточено на абстрактной, предельно генерализованной схеме взаимной реакции друг на друга двух индивидов, один из которых (врач) является обладателем, а другой (пациент) потребителем, «получателем» знания о болезни.

Врач Ясперса даже в своих практических действиях является консультирующим врачом, продавцом уже готовой и «запакованной» медицинской мудрости. То, что наука продолжается в его собственном анализе, не принимается во внимание. Находящийся на другом полюсе пациент интересует Ясперса как чистый потребитель готового знания, как индивид, утративший всякий самостоятельный эвристический интерес и в своих наблевших вопросах («надолго ли это? умру я или выживу?») окончательно разошедшийся с исследовательскими проблемами, в которых движется медицина.

Нетрудно заметить, что во враче и пациенте, как их понимает Ясперс, персонифицированы абстрактные сущности, на которые распалось живое развивающееся знание в гуссерлевской концепции: на одном полюсе — застывшее «готовое знание», на другом — насквозь личностное, лишенное всякого устойчивого и общезначимого содержания «ориентирующееся сознание». В ситуации, выбранной экзистенциализмом, никакая связь между этими сущностями невозможна, так как на одной стороне знание уже окаменело в окончательной форме кон-

сультации, а на другой — сам индивид, по бедственному своему положению, утратил всякий интерес и вкус к познанию.

Отчуждение от науки, имевшее место и тогда, когда у индивида не было нужды прибегать к помощи врача, становится теперь непреодолимым. Человеку остается одно — приобрести теорию в качестве готовой услуги. При этом больной желает заполучить вовсе не само знание в его неизбежной незавершенности и проблематичности, а надежду и исцеление. Он, иными словами, объективно приуготовлен ждать от науки прорицания и чуда.

Однако этого жестокого объективного отношения Ясперс нигде не фиксирует специально.

Для него существует только межличная связь и ее компоненты. Все сводится к тому, как врач и больной относятся друг к другу, насколько удачливы они в деле устранения взаимных подозрений, в уважении свободы друг друга и т. д. Суеверное отношение к знанию, превращение научных утверждений в авторитарные рецепты списывается на счет нравственной неустойчивости и слабости индивидов, низводится до уровня психологического эксцесса. Вот что пишет по этому поводу Ясперс в «Философии», в разделе «Пример: врачебная терапия», имеющем решающее значение для понимания всей структуры первого тома: «Страх быть больным и зачастую трудно преодолимая потребность врача убедиться в своей значимости ведут к колоссальному расточительству времени и сил в терапевтических мероприятиях, которые, будучи сами по себе ничего не значащими или даже вредными, благотворно действуют лишь в качестве внушения и удовлетворения тем, что хоть что-то делается. Возникает *circulus vitiosus* между врачом и пациентом: врач ограничивает свои сообщения признаваемой больным авторитарной формой. Предпосылкой этого признания является уступка перед страхом больного... слепая вера в то, что желательно для обоих партнеров. Страх и авторитет взаимно подстегивают друг друга. Если страх не унимается, то страдает авторитет... Но стоит только врачу сбросить маску авторитарности, страх снова возрастает — вообще говоря несоразмерно — и врач попадает в невозможную ситуацию. Щепетильность авторитарного врача, когда ему не следуют безо-

говорочно, и щепетильность больного, когда врач не кажется надежным, обоюдообусловлены. В этом кругу может даже произойти перемена ролей, так что больной бывает вынужден лечить врача от его щепетильности или глупости...»¹. Эта психологическая схема, картина порочного взаимодействия между страхом за жизнь, с одной стороны («в опасности человек цепляется за самое сомнительное знание»²), и гордыни, стремления использовать свое знание для того, чтобы повысить престиж, убедить других и убедиться самому в своей значительности, вводится Ясперсом всюду, где он сталкивается с «научными суевериями», с догматическими и авторитарными формами сообщения знания.

Нетрудно заметить, что при всей своей неприязни к просветительскому мышлению Ясперс при объяснении «научных суеверий» пользуется как раз тем идеалистическим приемом, с помощью которого просветители надеялись объяснить происхождение религии. Перед нами все та же встреча доверчивого простака с обманщиком. Правда, доверчивость у Ясперса приняла болезненный и панический характер, а обман стал тщеславно-слабовольным обманом, но это психологическое усложнение не меняет сути дела.

Вопрос, который в свое время адресовался просветителям, может быть задан и Ясперсу.

Откуда взялись сами эти персонажи и почему они столь типичны, что ими могла заинтересоваться философия? Почему больной, исполненный страха, и авторитарный врач как бы прикованы друг к другу невидимой цепью? Какая сила держит их в порочном кругу взаимного обмана и не позволяет вырваться из этого круга даже тогда, когда ложь делается осязаемой и мучительной для обоих? Не правильнее ли вообще начать с другого конца, то есть не отношения врача и больного выводить из «страха» одного и «тщеславной уступчивости» другого, а саму их психологию попытаться объяснить из определенного объективного отношения, в которое они поставлены друг к другу?

Уже во «Всеобщей психопатологии» Ясперс был вынужден признать, что страх перед болезнью нельзя рас-

¹ K. J a s p e r s. Philosophie. Berlin, 1948, S. 106.

² I b i d e m, S. 121.

сма́тривать как простую психическую функцию болезни, что чаще всего он совершенно несоразмерен с нею¹.

Страх быть больным зависит от массы превходящих факторов, в том числе от укоренившихся в обществе представлений об опасности и распространенности тех или иных заболеваний. Конкретным суждениям лечащего врача, его исследовательским выводам эти представления противостоят как готовое достояние обыденного сознания массы индивидов. Теоретическая медицина наталкивается, иными словами, на уже укоренившуюся в обществе псевдонауку, обнаруживающую себя в различных формах мнительности больного. Врачу приходится иметь дело не просто с аффективным витальным страхом, но со страхом убежденным, «медицински образованным», если так можно выразиться. В конкретных ситуациях лечения авторитарная установка врача чаще всего является ответом на эту мнительность.

Таким образом, и врач и пациент со всеми их неотъемлемо индивидуальными психологическими реакциями друг на друга с самого начала включены в некоторое от их воли не зависящее движение медицинских знаний в обществе. Каково же это движение и чем оно определяется?

Вернемся еще раз к психологической зарисовке Ясперса. Она содержит нечто такое, на что он сам явно не склонен обращать внимание.

Человек, знакомый с социологической терминологией, сказал бы, что отношение между врачом и пациентом, как оно описано Ясперсом, есть достаточно типич-

¹ Ясперс не может уйти от признания огромной социальной подвижности, неоднородности форм и способов переживания болезни, хотя нигде не анализирует этого факта специально. «Одна и та же болезнь, например, *Dementia praecox*, у одних характеризуется приступами ревности и грубой манией преследования, у Стриндберга же ее содержание развилось до редкой духовной полноты; изменившееся чувство жизни стало источником своеобразия его поэтических творений» (K. J a s p e r s, *Allgemeine Psychopatologie*, 5. Aufl., Berlin — Heidelberg, 1948, S. 12). «Случается, что больной хочет продлить болезнь, чтобы избежать своих служебных обязанностей, снимать с нее ренту, пользоваться своими фантастическими уладами... Существуют даже люди с потребностью быть больными. Болезнь становится содержанием их жизни, средством, чтобы играть некоторую роль, заставить других служить себе, добиться предпочтения, оградиться от требований действительности» (*ibidem*, S. 353, 354») и т. д.

ный пример «экспектации». Он мог бы пояснить далее, что «экспектация» представляет собой аналог рыночной связи в сфере межличных отношений, или психологическую схематизацию сделки.

Заметим, что сам Ясперс называет врача и пациента «партнерами», которые приходят к психологическому результату, «желательному для них обоих». Эта обмолвка стоит всего остального рассуждения. Против воли автора она указывает на объективное отношение, необходимым и понятным продуктом которого являются описанные Ясперсом противоречия межличного общения.

Это объективное отношение достаточно хорошо известно. Оно состоит в том, что в буржуазном обществе всякое сообщение медицинских знаний подчинено общим условиям платного лечения и платной консультации.

При капитализме медицина представляет собой едва ли не самую интересную сферу, с точки зрения социологического анализа науки. Мы встречаем здесь не только наиболее полное и всестороннее отчуждение между «готовым знанием» и «актуальным мышлением» индивида, но и адекватную этому отчуждению социальную, экономическую связь между людьми — откровенно выраженное рыночное отношение. Для того чтобы потреблять любое другое знание (например, физическое, математическое и т. д.), житейски, практически ориентирующийся индивид должен хоть как-то освоить его, пусть неадекватно, пусть поверхностно. Но медицинская мудрость может быть заполучена без всякого встречного понимания, для потребления этого знания нужна не своя голова на плечах, а деньги в кошельке. Строго говоря, мы имеем здесь ту форму сообщения знания, к которой вообще стремится наука в условиях буржуазной цивилизации (не случайно фигура «специалиста по консультации» все чаще появляется сегодня и в социологии, и в технике, не говоря уже о такой издревле близкой медицине по способу своего существования отрасли знания, как юриспруденция).

С экономической точки зрения, медицинская консультация и практическая помощь врача принадлежат к категории услуг. Это товары, которые не имеют стоимости, а обладают лишь поверхностной экономической ха-

рактистикой — ценой (последнее относится к духовной продукции вообще и, соответственно, ко всякому знанию, коль скоро оно принимает форму товара) ¹. Отсутствие стоимости (т. е. объективного экономического регулятора цен) делает конкуренцию в сфере услуг особенно жесткой и напряженной: она вращается здесь не вокруг средней, а вокруг монопольной цены. Борьба за врача есть, как правило, борьба за лучшего врача, и борьба за пациента есть борьба за наиболее щедрого пациента. Гонорар медика, в отличие от цены, уплачиваемой за обычные товары, строго говоря, не имеет потолка.

Это приводит к тому, что сфера медицинских услуг превратилась в условиях капитализма в арену самых отвратительных рыночных махинаций. Во всех западных странах медикаменты составляют важную статью спекуляции. Так называемые «патентованные средства» уже давно стали синонимом фальсифицированного товара. Ежегодно то в одной, то в другой капиталистической стране вспыхивают судебные процессы по поводу вредного, а часто и губительного воздействия ранее разрекламированных медицинских препаратов. Все чаще (особенно в связи с появлением психоаналитических студий) регистрируются случаи «фиктивного излечения». Наблюдается явный избыток врачей, занятых лечением таких болезней, критерии окончательного прекращения которых неопределенны, и т. д.

Широкое развитие рыночных отношений в сфере применения и сообщения медицинских знаний находит выражение прежде всего в ожесточенной, с применением любых средств, борьбе за рынок сбыта. Медицинская реклама является одной из самых мощных отраслей буржуазной рекламы. И ее основной принцип — «внушение и вымалывание потребностей» — реализуется в данной сфере, может быть, полнее, чем в любой другой. Основным орудием этого внушения являются специальные мероприятия, направленные на то, чтобы привести общество в состояние «предклинической тревоги», привить, с одной стороны, сознание того, что человек окружен опасностью неисчислимых заболеваний, а с другой — веру в то, что медицинская наука (по крайней мере та,

¹ См.: К. Маркс. Теории прибавочной стоимости, ч. 1, стр. 385, 395—396.

которая культивируется в самых лучших, презентабельных и дорогостоящих клиниках) либо уже владеет секретом их излечения, либо стоит на пороге разгадки этого секрета; что болезней можно избежать, если прибегнуть к таким-то и таким-то превентивным мерам, не покуситься на такие-то и такие-то патентованные профилактические средства и т. д. Реклама активно мобилизует типичные страхи, с которыми связано представление о болезни у различных социальных групп (угроза потери должности — для одних, опасность лишиться своего круга — для других, страх потерять привлекательность — для третьих). И чем ярче разгорается тревога, тем соблазнительнее делается образ врача-кудесника, способного легко и просто вернуть человеку не только здоровье, но и уже тысячу раз утраченную в воображении полноту его социального существования, в действительности самого непритязательного и горького¹. Именно здесь, в процессе борьбы за сбыт медицинской услуги, на почве товарно-капиталистических отношений, которые Ясперс в своем анализе трусливо и осмотрительно оставляет в стороне, и выковывается массовое суеверное отношение к медицине. Это суеверие исповедуется личностью еще до того, как разразилась болезнь (болезнь просто распаляет его), и лечащий врач наталкивается на него как на уже сложившееся, чаще всего неискоренимое психологическое ожидание.

Важно отметить далее, что специальная пропаганда медицинских знаний в западных странах все более подпадает под власть капиталистической рекламы, а зачастую просто становится ее отраслью. Католический фи-

¹ Нетрудно заметить, что медицинская реклама побочно выполняет при этом важную идеологическую функцию: погружая человека в тревожное ожидание болезни и смерти, она вызывает на другом полюсе чувство трусливой привязанности к той жизни, на которую индивид обречен существующими социальными отношениями. Медицинская реклама играет немалую роль в формировании установки, которую Ясперс в «Философии существования» назвал «точкой зрения наличного бытия»: индивид начинает рассматривать свое имущественное положение, социальную роль, которую он вынужден играть, и отношения, в которые он вступает с другими людьми, в качестве компонентов своего витального существования и здоровья. Любовь к жизни приобретает болезненный, панический характер и переносится даже на такие общественные условия, которые делают существование человека ограниченным и бессмысленным.

лософ Р. Нимейер в книге, посвященной положению медицинской науки в западных странах, вынужден был признать, что действительно умные и ответственные популярные сообщения о современных проблемах и возможностях медицины становятся все более редкими; они теряются в потоке литературы, рассчитанной на разжигание «диагностической мнительности», в статистически обоснованных угрозах, в описании сенсационных исцелений и т. д.

Отношение, важное для понимания и критики экзистенциалистской концепции знания, дано в данном случае в простой, чистой, развернутой форме. «Готовое знание», распространяемое в обществе через различные каналы популяризации, становится контрагентом самой науки (исследовательской мысли в ее незавершенности и проблематичности). Лечащий врач наталкивается в сознании больного на весьма своеобразного врага — на «жареных рябчиков абсолютной науки», на те фиктивно-окончательные представления о болезни, которые реклама и пропаганда отпочковали от теории и укоренили в обществе. Врачу сплошь и рядом приходится иметь дело с пациентом, убежденным в том, что болезнь есть открытая и полностью освоенная медициной сущность, которая вселилась в него. В лице врача пациент ищет хозяина этой сущности, который прикрикнет на нее и быстренько отзовет обратно, как покорную собаку. Это фетишистское ожидание задано объективно и, как правило, врач не в состоянии сломить его, к каким бы разъяснениям, переучиваниям, разоблачениям рекламнопропагандистского мифа он ни прибегал.

Более того, сам врач по условиям своего существования чаще всего оказывается человеком, играющим социальную роль, вполне соответствующую этому ожиданию.

То же самое экономическое отношение, которое породило на одном полюсе панически-фетишистский взгляд на медицину, вызывает на другом авторитарную самоуверенность врача.

Поскольку медицинская услуга является товаром, не имеющим объективного мерилa ценности, регулятором спроса на нее становится усредненная субъективная оценка, или общественное мнение о достоинствах данного врача (его престиж). Но это значит, что важнейшим

условием выживания в рыночной конкуренции становится соответствие врача господствующим ожиданиям и представлениям о возможностях медицины. Наибольшим успехом неизбежно будет пользоваться уверенный, оптимистически настроенный, «социабильный» врач, который скорее согласится на фактическую (*post factum* всегда объяснимую) неудачу, чем на разрыв психологического контакта с больным, антипатию и риск отказа с его стороны. То, что Ясперс описывает как слабовольную уступчивость, на деле, как правило, является циничной, заученной позицией, вполне рациональной для условий платного лечения и конкуренции. Врач, соответствующий по своим действиям обстановке тревожного ожидания чуда, есть фигура, типичная для этой системы отношений, а не эксцесс.

Уже в художественной литературе конца прошлого века данный персонаж был обрисован четко, социологически однозначно и без всякой ссылки на изъяны индивидуальной психологии. «Но вот звонок в передней. Авось, доктор. Точно, это доктор, свежий, бодрый, жирный, веселый, с тем выражением — что вот вы там что-то напугались, а мы сейчас вам все устроим. Доктор знает, что это выражение здесь не годится, но он уже раз навсегда надел его и не может снять, как человек, с утра надевший фрак и едущий с визитами.

Доктор бодро, утешающе потирает руки.

— Я холоден. Мороз здоровый. Дайте обогреюсь, — говорит он с таким выражением, что как будто только надо немножко подождать, пока он обогреется, а когда обогреется, то уже все исправит.

— Ну, что, как?

Иван Ильич чувствует, что доктору хочется сказать: «Как делишки», но что и он чувствует, что так нельзя говорить, и говорит: — как вы провели ночь?

...Откинув всю прежнюю игривость, доктор начинает с серьезным видом исследовать больного, пульс, температуру, и начинаются простукивания, прослушивания.

Иван Ильич знает твердо и несомненно, что это вздор и пустой обман, но когда доктор, став на колени, вытягивается над ним, прислоняя ухо то выше, то ниже, и делает над ним с значительным лицом разные гимнастические эволюции, Иван Ильич поддается этому, как

он поддавался, бывало, речам адвокатов, тогда как он уж очень хорошо знал, что они все врут и зачем врут»¹.

Поведение доктора, описанного Толстым, не сведешь к психологическому рецидиву «уступчивости и щепетильности». Это последовательный и добросовестный исполнитель роли, заданной вполне определенной социальной организацией врачебной практики. Хотя, как видно из приведенного отрывка, реальное взаимопонимание с пациентом уже давно подорвано, поведение врача в целом остается функционально оправданным. Толстой куда более точно, чем Ясперс воспроизводит действительно типичную конкретную ситуацию. Дело в том, что, как правило, врач вступает в контакт не только с больным, но и с ближайшим окружением больного. Это окружение является непосредственным и главным носителем господствующих предрассудков о медицине. Сам пациент разделяет их постольку, поскольку, он, выражаясь языком социологии, «принадлежит своей группе», упорно продолжает причислять себя к нормальным и здоровым людям определенного круга. В рассказе Толстого эта тема выдержана последовательно, жестко и убедительно.

Окружение Ивана Ильича искренне уверено, что его болезнь — это то, что знает медицина. Ухудшение состояния Ивана Ильича проистекает, стало быть, просто оттого, что он недостаточно точно исполняет предписания абсолютно компетентных и абсолютно уверенных в себе докторов, что он неправильно обращается с болезнью как с познанной медицинской сущностью. Жена Ивана Ильича, — то есть именно тот человек, с которым врачи находятся в деловом контакте (она выплачивает гонорары, ее устами выражается мнение, влияющее на престиж и т. д.), — формулирует это общепринятое понимание следующим образом:

« — Да ведь вот он не слушается! Не принимает вовремя. А главное — ложится в такое положение, которое, наверное, вредно ему...

... Как доктор выработал себе отношение к больным, которое он не мог уже снять, так она выработала одно отношение к нему (к больному Ивану Ильичу. —

¹ Л. Н. Толстой. Смерть Ивана Ильича. В кн.: «Избранные повести и рассказы». М., 1947, стр. 136—137.

Э. С.) — то, что он не делает чего-то того, что нужно, и сам виноват...

Доктор улыбнулся презрительно-ласково: «Что ж, мол, делать, эти больные выдумывают иногда такие глупости; но можно простить»¹.

Между партнерами по рыночной сделке существует, таким образом, спокойное и трогательное согласие. Его не назовешь «порочным кругом», так как, строго говоря, ничего противоречивого и обоюдомучительного в нем нет. Единодушие, в котором пребывают доктор и «аккуратнейшая Прасковья Федоровна», не может быть нарушено никакими обстоятельствами. Неудача лечения и сама смерть Ивана Ильича только упрочат престиж врача и фетишистское отношение к его познаниям: для Прасковьи Федоровны смерть мужа явится лишним доказательством того, насколько правы были доктора, насколько опасно хотя бы на волос уклоняться от их предписаний.

Эта устойчивость взаимного согласия партнеров перед лицом любых фактов ясно указывает на то, что и фетишистские ожидания на одном полюсе, и авторитарная установка на другом — суть объективно заданные роли, нимало не зависящие от индивидуальных наклонностей играющих их актеров. Всякая личная позиция, противоречащая роли, приводит к неизбежным парадоксам и путанице, раз материальные отношения, обусловившие саму ролевую структуру, сохраняются и процветают. Чем честнее, чем гуманнее ведет себя личность в этом бесчеловечном спектакле, тем мучительнее и фальшивее последствия ее действий. Собственные примеры и рассуждения Ясперса сплошь и рядом подтверждают это.

Ясперс находит уязвимое место в позиции врачей, которые надеются разорвать порочный круг обмана тем, что вообще прекращают познавательный контакт с пациентом, пытаются действовать как чистые техники, то есть «устранить всякие оглашения открытий и мнений врача, с одной стороны, и применять специальные меры «душевного лечения», с другой». Ясперс справедливо замечает, что эта реалистическая, на первый взгляд, ме-

¹ Л. Н. Толстой. Избранные повести и рассказы. М., 1947, стр. 137.

ра может вести к усугублению обмана, так как «пациент при этом полагает, что он чувствует близость человека к человеку, хотя врач осуществляет дистанцирование вплоть до полного внутреннего разрыва коммуникаций». Стоит врачу хоть раз обнаружить свой действительный взгляд на вещи (в жесте, в мимике, в интонации) и весь замысел «объективированного лечения» рухнет. А опасность этого обнаружения весьма велика, «так как врач для осуществления душевного воздействия на больного должен наличествовать витально и, естественно, как-то проявлять себя...»¹.

Однако дальнейшее рассуждение заводит самого Ясперса в тупик. Этим тупиком является его вездесущий рецепт «экзистенциальной коммуникации». Разъясняя, что она означает в применении к терапии, Ясперс выдвигает одно отрицательное определение за другим, примеряет и тут же разводит крайности и в итоге топит проблему в громких, но бесконечно расплывчатых фразах — в высокопарной болтовне: «Здесь ищут и спрашивают от свободы к свободе, а не опекают и не требуют абстрактно. Врач осознает, что он несет ответственность и за беседу и за уклонение от беседы — в то время, как прежде он либо полагал, что имеет право на неограниченную откровенность... либо, напротив, во всех случаях считал, что он имеет право на умолчание, так как больной в интересах его же благополучия не должен ничего знать... Но теперь молчание столь же обременено виной, как и беседа... Всякий вопрос и постановка цели падают в этом историчном процессе коммуникации на две экзистенции, противостоящие друг другу как врач и больной... Врач не является больше ни техником, ни спасителем, но экзистенцией для экзистенции. Больше нет никаких окончательных решений, нет больше правильного, но есть любовь к благородному существу в нас...»².

Врач, не принимающий никаких окончательных решений, кидающийся из крайности в крайность и в то же время не верящий ни в одну из них, — это эклектик и неврастеник. Нетрудно угадать, как будет вести себя при столкновении с ним типичный пациент, исповедующий фетишистский взгляд на медицину. Потерпев не-

¹ K. J a s p e r s. Philosophie. Berlin, 1948, S. 107.

² I b i d e m, S. 108—109.

которое время хаотическое чередование «откровенных бесед» и «исполненных виною умолчаний», он сам придет в невротическое состояние, прогонит экзистенциально-просвещенного доктора и обратится к обычному, вульгарному, авторитаризм которого станет для него тем соблазнительнее.

Важнейшим актом в процессе установления экзистенциальной коммуникации Ясперс считает своего рода «саморазбожествление», которое должен совершить врач.

Он требует, чтобы врач как личность (своим индивидуальным поведением) развеял распространившееся в обществе «суеверное» представление о медицине. Стоит ему показать, как он сомневается, ошибается, колеблется в своих суждениях, и чары падут, пациенту станет ясно, что врачи не маги и не провидцы. То, что Ясперс надеется на это, наглядно показывает, насколько поверхностно и инфантильно его понимание природы объективной видимости и фетишистских воззрений.

Любой предпринятый врачом акт «саморазбожествления» на деле немедля превратится в фарс чистейшей воды. Обнародуя свои сомнения, колебания, ошибки, «человеческую конечность» суждений, врач может доказать фетишистски настроенным пациентам только одно, — что он не соответствует «понятию врача», что он «ненастоящий» врач, не тот, кому следовало бы платить за услугу. Больной может даже сойтись с ним, видя столь понятные и близкие ему проявления человеческой слабости, бренности и конечности. Врач может сделаться вследствие этого духовником своего пациента, но в критической ситуации, где встанет вопрос о «враче как враче», о специалисте, на которого стоит потратить соразмерные угрожающей опасности большие деньги, его все-таки отставят от дома и предпочтут ему «доктора, соответствующего своему понятию», то есть нагло-авторитарного «спасителя» или молчаливого «техника».

Акт «саморазбожествления» по содержанию сводится к тому, чтобы «критически привести объективное знание в состояние неопределенности»¹.

Ясперс надеется, что врач расколдует для больного «готовое знание», как только покажет ему, что его соб-

¹ K. Jaspers. Philosophie, S. 106.

ственные суждения подвижны, всегда относительны, что во всякий момент для него как личности, представляющей науку, остается область «непознанного»¹. На деле же фактическое отношение пациента к медицинскому знанию нисколько не затрагивается этими коммуникативными фокусами.

Действительно, чем отличается врач Ясперса от обычного авторитарного врача? Да просто тем, что второй говорит категорически: «то-то есть то-то», а первый осмеливается на условные и вероятностные суждения: «то-то, как мне кажется, есть то-то», «то-то, возможно, есть то-то», «надо полагать, что то-то есть то-то, хотя наука не считает это абсолютно доказанным» и т. д. Больной может, конечно, почувствовать из этих суждений, что врач — это осмотрительный, ищущий, самокритичный человек, но действительные основания его вероятностных оценок останутся для пациента такой же тайной, как и основания категорических выводов авторитарного врача. Это можно определить как авторитарное и догматическое оповещение о неавторитарной и недогматической личной позиции. На место слепой веры в абсолютные и окончательные истины здесь просто подставляется слепая вера в разного рода вероятности и неопределенности.

Подведем некоторые итоги. Мы видим, что фетишистские ожидания на одном полюсе и авторитарное сообщение знания на другом суть роли, заданные объективным движением и совершенно не зависящие от сознательной установки индивидов, которым эти роли приходится играть. Болезнь и естественно обусловленные ею переживания личности сами по себе ничего не объясняют в этом движении и в исходном пункте анализа могут быть вообще оставлены в стороне, как всякий превходящий фактор. Основное отношение, на деле описываемое Ясперсом, будет иметь место всюду, где знание и компетентность принимают форму товара, а популяризация науки становится орудием борьбы за рыночного потребителя знания. Лечащий врач становится участником данного отношения совершенно так же, как и всякий другой специалист по консультации (будь он техник, юрист или социолог).

¹ K. J a s p e r s. Philosophie, S. 109.

Эти всеобщие зависимости, характерные для капиталистических условий сообщения знания, ни в малой степени не затрагиваются критическим анализом Ясперса. Его врач и его пациент достигают взаимопонимания лишь в той мере, в какой они пытаются перестать быть врачом и пациентом, изъять себя из жестокой рыночной корреляции «знания» и «незнания», в которую вовлекает их обязанность лечить и потребность лечиться. Сама эта корреляция не только неосознанно принимается Ясперсом, но и открыто санкционируется им.

Всюду, где Ясперс переходит к определениям науки как таковой, он изображает ее именно в качестве агента вышеописанных социальных зависимостей — в качестве системы готового знания, скрывающей от индивида само бытие (объективную реальность на языке материализма). Индивид, согласно Ясперсу, вообще не может познавать, не подчиняясь нормативам этой системы: она господствует над самостоятельной исследующей мыслью совершенно так же, как мертвый, овеществленный труд господствует над трудом живым.

И наоборот, всюду, где Ясперс рассматривает индивида как такового («единичного») он имеет в виду индивида, являющегося контрагентом этой окостеневшей науки. От теоретического исследования единичный Ясперса не ожидает ничего, кроме «многознания». Объективная реальность в ее живой проблематичности заслоняется от него потоком готовых сообщений. Мир знания предстает перед этим индивидом как мир, очищенный от творческих, эвристических задач, принимая которые он мог бы утвердить себя в качестве личности. В этом гладком, свободном от противоречий и в основном уже прибранном к рукам мире человек не находит больше ориентиров для формирования своей индивидуальности. Обнаруживая, что внешняя реальность утратила свою «неподатливость», свое «противостояние», он пытается обнаружить нечто устойчивое и «сверхсубъективное» в самом сознании. Единичный подвергает испытанию свои склонности (осознанные и подсознательные), ищет внутреннего мотива, который обладал бы надежностью и властью извне идущего призыва, цели, задачи. Его ориентировка перестает быть познавательной ориентировкой, она все больше сводится к актам истолковывающей рефлексии.

В этом и состоит основное следствие экзистенциалистской критики науки. Критика эта (в отличие, например, от аргументов, развиваемых позитивизмом) весьма мало затрагивает человека, занятого творческой разработкой теории. Но она оказывает поистине разрушительное воздействие на индивида, сталкивающегося с теми или иными проблемами личной ориентации, выбора жизненного пути, самостоятельной линии поведения. Эта критика направлена на то, чтобы пробудить у человека недоверие к исследовательскому действию в самых элементарных формах, заставить его отказаться от испытания действительности мыслью и привести на путь самоиспытания. Специфические действия, обеспечивающие это последнее, образуют ядро того, что экзистенциалисты называют «философствованием» и «философией».



КРИТИКА ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОГО ПОНИМАНИЯ ФИЛОСОФИИ

В последние годы в буржуазной философской литературе все чаще подчеркивается, что учение немецкого экзистенциализма представляет собой своего рода «философию самой философии»¹, что философия как таковая впервые достигла здесь своего осознания.

Под выделением имманентно философской проблематики и сами экзистенциалисты и те, кто занят интерпретацией их учения, понимают характеристику философствования в его отличии от любых форм научно-теоретического мышления. Контраст с наукой составляет, по словам К. Ясперса, ядро философской самобытности. Сама взаимозависимость философии и науки понимается как их взаимоограничение: наука демонстрирует перед философией тот тип мышления, который ей (философии) противопоказан, и наоборот.

Стремление противопоставить философию науке само по себе не является специфической особенностью немецкого экзистенциализма. В последнее время оно дает о себе знать в самых различных направлениях буржуазной философии и может рассматриваться как одно из главных выражений общего иррациона-

¹ См.: J. Collins. Wissenschaft und Philosophie bei K. Jaspers, in: P. A. Schilpp hrsg. «Karl Jaspers». N. Y.—Zürich, 1957, S. 104.

листического тонуca, свойственного современному буржуазному пониманию мышления.

Специфическим именно для экзистенциализма является попытка рассмотреть философию и науку как противоположность, образующую своего рода структурный остов всей духовной жизни современного Запада.

Противоположность философии и науки описывается экзистенциалистами как род социального антагонизма, а «ученый» и «философ» принимает в их изображении вид представителей двух враждебных друг другу социальных «стилей мышления», сближаются с характерными персонажами культурно-исторических типологий Тенниса, Клагеса, Шпенглера и др.

Главный порок всей философии нового времени экзистенциалисты видят в том, что она пыталась рассмотреть науку как развитую, развернутую форму самой человеческой способности мыслить. Согласно экзистенциализму, научное исследование — это не мышление как таковое, а лишь форма применения, использования последнего. Наука, как она понимается в «философии существования», находится примерно в таком же отношении к «субстанции человеческой мысли», в каком капиталистически организованный труд находится к рабочей силе отдельного индивида.

Зависимости, рассмотренные нами во второй главе, позволяют понять, на почве каких реальных искажений теоретического исследования могло сложиться это причудливое представление.

Специфическую культурно-гуманитарную задачу философии экзистенциализм усматривает в том, чтобы прояснить и возродить мышление в его «допознавательной, дотеоретической чистоте», в качестве еще не задействованной в исследовании возможности. От теории познания он требует вернуться к усмотрению самого факта существования мысли в голове единичного, к прояснению ее как неотъемлемо-индивидуального умственного склада.

Ниже мы попытаемся последовательно проследить, как эта паническая позиция привела к вульгарному интроспекционизму, к осознанной или невольной подмене философии психологическим и патопсихологическим описанием.

- Жизнь полюбить больше, чем
смысл ее?
- Непременно так... и тогда только я
и смысл пойму.

Ф. М. Достоевский. Братья Карамазовы

Определение философии через установку, благодаря которой мышление впервые открывается нам в его «бытии» (а не в работе, которую оно выполняет, не в его познавательной функции), принадлежит Гуссерлю. Подлинная социальная подоплека проблемы у него еще, как правило, скрыта, но основная экзистенциалистская схема уже налицо.

Гносеологическую позицию наиболее влиятельных европейских мыслителей (прежде всего Декарта и Канта), их попытку разрабатывать философию в качестве дисциплины, изучающей те всеобщие условия, благодаря которым мышление может реализоваться в качестве познающего мышления, Гуссерль называет в одной из своих работ нефилософским способом философствования. Подлинная философия, согласно Гуссерлю, начинается там, где ставится задача усмотреть мышление в его «дотеоретической первоначальности», мышление — до всякого рационального его употребления. Чтобы индивид мог осуществить эту задачу, он должен глубоко реформировать свое самосознание, научиться совершенно по-новому вглядываться в свой духовный мир.

Со времени Декарта понятие самосознания было тесно связано с тем, что мы во второй главе называли «методологическим самоотчетом». Осознать некоторый процесс, совершившийся в нашей голове, значило для классического рационализма превратить его из стихийного в методически упорядоченный, воспроизвести его как с начала и до конца активный, подлежащий контролю субъекта.

При решении любой задачи мы неизбежно движемся путем проб и ошибок, на ход нашего рассуждения влияет масса случайных обстоятельств, уводящих в сторону или неожиданно подталкивающих в нужном направлении. Когда мы получаем в конце концов правильное решение, мы сплошь и рядом возвращаемся назад, чтобы выделить в запутанном движении мысли ту последова-

тельность, которая образует «путь истины», действительно плодотворный поиск. Осознать стихийное движение мысли — значит представить его так, как если бы оно с начала и до конца было сознательным, строго конструктивным, разворачивающимся по единому, заранее выbranному плану.

Нет надобности разъяснять, какое большое значение имеет эта методологическая «оглядка назад» для построения всякого последующего мысленного действия. Работа самоанализа, самонаблюдения выступает как существенный момент в общем движении знания, как одна из «служб», обеспечивающих его поступательный характер.

Декартовское учение о самосознании по существу вращается вокруг этой проблемы. Осознать, как мы мыслим себе тот или иной предмет, — значит для него воспроизвести в качестве сознательных, целенаправленных, до конца активных те действия, с помощью которых он духовно осваивался. Этот основной рационалистический мотив сохраняется и в кантовском понимании самосознания. Осознать, как нам «дан» предмет, значит для Канта понять, как он конструируется сознанием. В том же направлении развивается мысль Фихте и Гегеля, хотя последний идет гораздо дальше и показывает, что активность мышления — это не просто конструирование предмета, но сила, способная выявить его независимое от нас существование (в качестве проявления объективного духа).

Феноменология Гуссерля ознаменовала радикальный перелом в этой традиции. По его мнению, самосознание, как его понимали со времени Декарта, еще вовсе не есть подлинное, «чистое» самосознание. Главный недостаток этого понимания Гуссерль видит в том, что акт самосознания направлялся не на первоначальную мысль в ее непосредственной данности, а на мысль уже воспроизведенную.

В качестве принципиально новой версии самосознания феноменология требует постижения мысли в ее первоначальной произвольности. Это возможно, подчеркивает Гуссерль, лишь в том случае, если самосознание будет изъято из более широкого контекста исследования, сделается совершенно самоцельным, если мы станем наблюдать за своим мышлением, не спрашивая себя, ради

чего мы это делаем. Эта самоцельность, чистота наблюдения обеспечивается с помощью знаменитой «феноменологической редукции», обязывающей индивида воздерживаться от всякого развертывания своей мысли в активную, исследовательскую мысль, направленную на познание объекта. Гуссерль, иными словами, признает в качестве подлинного лишь такое самосознание, которое направлено на совершенно спонтанные движения мысли, — на то, что хотя и принадлежит сознанию, но осуществляется как бы совершенно независимо от него.

В центре внимания прежней философии как знания о знании находились целенаправленные мыслительные процессы, объектом же феноменологического анализа стала, если можно так выразиться, витальная подвижность сознания, все то, что имеет произвольный характер мгновенного акта.

Присмотримся к этому внимательнее.

В действительном движении познания витально-произвольные акты присутствуют лишь в качестве заранее подготовленных. «Озарение», «мгновенное схватывание» имеет место лишь там, где проблема уже окружена лесами догадок, гипотез, конструктивных ошибок. Именно этой запутанной работе, нередко ставящей исследователя на грань отчаяния, и принадлежит заслуга открытия. В самый момент «озарения» мы вообще не решаем проблему, а лишь узнаем, что, по сути дела, уже прежде решили ее, что где-то она уже превратилась для нас в известное. «Озарение» может быть определено поэтому как узнавание (актуализация известного) в контексте исследовательского опыта.

Именно категория «узнавания» и является, на наш взгляд, наиболее важной для понимания природы фенологии.

В составе познающего мышления витально-произвольные акты есть, как мы видим, нечто обусловленное и несамостоятельное. Самодовлеющее значение они имеют не в сфере познания как такового, а в сфере распознавания ранее известного. Ярким свидетельством этого является прежде всего опыт повседневного, житейского восприятия. С первого взгляда, без всякого сознательного усилия мы узнаем лица знакомых, места, которые однажды посетили, вещи, с которыми мы прежде имели дело, и т. д.

Акт узнавания уподобляется познавательному акту, когда главное внимание уделяется структуре «что-то узнается по чему-то» (например, человек — по походке, птица — по крику, костер — по запаху и т. д.). Признак, по которому распознается предмет, приобретает при этом значение простой «data переживания», сам же распознаваемый предмет (хотя, как нетрудно убедиться, он является в данном случае лишь моим воскрешаемым представлением) приобретает значение чего-то лежащего по ту сторону переживаний и сознания вообще.

Замещение познавательного процесса актом узнавания, а самого отражаемого объекта — объектом распознаваемым составляет суть феноменологического учения о предметности.

Гуссерль (и феноменология вообще) с самого начала снимает проблему исследования в собственном смысле слова, проблему получения нового знания. Предполагается, что любая интеллектуальная работа, которую способен совершить субъект, разворачивается по отношению к уже известному предметному миру. Эта работа может служить лишь выявлению чего-то прежде и произвольно достигнутого.

«Не существует опыта, посредством которого мы, постигая впервые какую-нибудь вещь... уже заранее не знали бы о ней больше того, что мы узнаем», — категорически заявляет Гуссерль в одной из своих рукописей¹. Сознание, как его представляет себе феноменолог, — это сознание абсолютно закрытое, неизлечимо аутентичное, очищенное от всех исследовательских контактов с реальностью.

Но самое парадоксальное состоит в том, что это наглухо закупоренное сознание Гуссерль умудряется истолковать как открытое, постоянно стремящееся за свои пределы. Мало того, идея «открытого горизонта» все чаще истолковывается на Западе как специфический этос феноменологического учения.

Посмотрим, откуда возникла эта иллюзия и чему на деле открыт гуссерлевский субъект?

Гуссерль постоянно подчеркивает, что сознание несводимо к простой наличности определенных переживаний, что в качестве элемента сознания всякое пережива-

¹ E. Husserl. Manuskript. A. VII, S. 8.

ние интенционально: оно непременно является «переживанием чего-то» и это «что-то» есть «сам предмет».

В начале XX в., когда тон в философии задавали эмпириокритики и другие родственные им субъективно-идеалистические направления, данные утверждения могли сойти за «реализм». Многим казалось, будто Гуссерль направляет свою мысль против солипсизма, настаивает на неперменной соотнесенности сознания с «вещами вне нас» и даже впадает при этом в преувеличения.

Однако чем дальше разрабатывалась феноменология, тем яснее обнаруживалась ошибочность этого представления, тем очевиднее становилось, что в философии Гуссерля речь идет не об отражении предмета, а об актуализации с помощью извне полученных впечатлений образа предмета, хранящегося до этого момента где-то в сумерках памяти, на самом дне сознания. В фенологии «data переживаний» (ощущения) связывают сознание не с внешним миром, а с его собственным прошлым опытом, с тем, что вплоть до данного момента было забытым, смутным, незамеченным. Предметы, о которых говорит Гуссерль, лежат не вне сознания, а более чем что-либо, внутри его, гораздо глубже самих переживаний с их легковесным *hic et nunc*. Сознание, нарисованное Гуссерлем, открыто только своим собственным глубинам, субъект живет в напряженной готовности выявить, что же он собственно уже знает, и пользуется для этого всяким извне поступившим впечатлением.

Каждый раз, как феноменологу приходится разъяснять основную категорию своего учения — категорию «предметности восприятия», он явно или неявно обращается к примерам узнавания. Мы никогда не слышим, пишет М. Хайдеггер, «чистого непредметного шума. Мы слышим бурю в завывании печной трубы, мы слышим «Мерседес» в его непосредственном отличии от «Адлер — вагена»¹. «В том, что приносят чувства зрения, слуха, осязания, то есть в ощущениях красочного, звучащего, шероховатого, твердого, уже шевелится вещь... Вещь ближе для нас, чем все ощущения»².

¹ M. Heidegger. *Der Ursprung der Kunstwerk*. Berlin, 1960, S. 19.

² Ibidem, S. 18.

Последнюю фразу очень нетрудно принять за материалистическую. Этот соблазн преодолевается, однако, с помощью самых простых вопросов.

Какая вещь шевелится в ощущениях: та ли, которой они на деле вызваны, или та, которую нам легче всего примыслить по условиям прожитой жизни? Что слышит в шуме «Адлер — вагена» человек, никогда не видевший «Адлер — вагена»? И разве мало людей, которые слышат в завывании печной трубы не только бурю, но и вздох домового?

Феноменология не располагает критериями для распознавания таких случаев, когда на место восприятия реальных предметов подставляется акт «вычитывания» в чувственно-данном того, что является наиболее вероятным, наиболее ожидаемым по смыслу ситуации и что диктует индивиду его умственный склад. Более того, феноменология представляет собой по сути дела теорию этой подстановки.

Выражение Хайдеггера «вещь ближе для нас, чем все ощущения» следует понимать не как метафору, а совершенно буквально: «вещь» есть нечто хранящееся внутри нас, причем гораздо глубже, чем ощущения. Сподвижник Гуссерля в разработке теории интенциональности Ф. Brentano просто и ясно передал этот смысловой акцент, когда назвал интендируемую в переживаниях предметность «имманентной предметностью»¹.

«Имманентной предметности» Brentano достаточно точно соответствует гуссерлевская категория «смысла», или «ноэзы». В структуре восприятия, как ее понимает феноменология, «ноэза» вещи первична по отношению к вещи как сущему, как чувственно-наличному целому.

Сама эта структура описывается Гуссерлем следующим образом. Конкретные «data переживаний» («сенсуальные переживания», или «содержания ощущений») входят как компоненты в некоторые другие, более объемляющие конкретные переживания², которые лишь как целое интенциональны, «и при том так, что над этими

¹ См.: F. Brentano. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. I, 1934, S. 115.

² Их можно обозначить термином «гештальт», появившимся на свет почти одновременно с категориями феноменологии.

сенсуальными моментами как бы возвышается «одушевляющий», дающий смысл (*sinngebende*) слой, благодаря которому интенциональность переживания только и имеет силу»¹. Ноэзы, говорит Гуссерль, конституируют предметность сознания, обеспечивают цельность и интенциональность различных комплексов переживаний.

Итак, (1) предмет есть чувственно-наглядное выполнение смысла и ничего более; (2) сам материал ощущений, в котором выполняется смысл, поступает в сознание совершенно беспорядочно, — отсюда присутствующее в феноменологии Гуссерля (на первый взгляд не совместимое с ее основными принципами) представление о «потоке переживаний».

Ни первое, ни второе не может, однако, иметь места в восприятии реального. 1. Воспринимаемый предмет невозможно свести к простому выполнению «смысла». Если бы это было так, мы вообще не имели бы иллюзий, не принимали бы одно за другое (скажем, в сумерках — пень за волка): все, что мы однажды усмотрели, «вычитали», было бы истинным. 2. Чувственный материал, как он извне поступает в сознание, не есть беспорядочный «поток переживаний». Если бы это было так, индивид мог бы в любой момент иметь перед глазами любой предмет и в смене воспринимаемых событий отсутствовала бы всякая доступная объяснению последовательность.

Но самое интересное состоит в том, что мы все-таки обладаем опытом восприятия, вполне соответствующим гуссерлевской конструкции. Это восприятие предметов во сне, в грезе.

Предметность сна действительно целиком и полностью конституируется «смыслами». Во сне мы видим вещи в качестве того, за что мы их в бодрствующем состоянии принимаем. Сновидение не знает различий между восприятием и истолкованием. Поэтому во сне мы никогда не испытываем крушения иллюзий: здесь нет переживания, которое человек выражает словами «мне показалось, что то-то есть то-то». Пока мы спим, нам никогда ничего не кажется.

¹ E. Husserl. *Ideen der reinen Phenomenologie...* Berlin, 1901, S. 172.

Сновидение отвечает гуссерлевскому описанию восприятия также и потому, что соматические ощущения, в материале которых актуализируются «смыслы», действительно поступают в сознание совершенно хаотически и вне тех комплексов, в которые их связывает сам «смысл», не могут быть истолкованы как интенциональные. Поэтому в чередовании событий, которые мы видим во сне, отсутствует всякая доступная объяснению последовательность (в них могут быть *post factum* выделены лишь «понятные», то есть опять-таки смысловые связи).

В раннем детстве вы посетили южный город А. Где-то в глубине души у вас сохранилось смутное, нерасчлененное настроение: ощущение яркого солнца, мягкой пыли под босою подошвой и неумного хлебосольства жителей. Это и есть «смысл города А», его «имманентная предметность». Фрейдист назвал бы ее, наверное «либидонозным эквивалентом предмета», и это был бы достаточно точный перевод феноменологических категорий на язык вульгарной психологии.

Прибыв в город А вторично, вы на первых порах бессознательно связывали бы свои новые впечатления этим давним, вдруг ожившим настроением. Однако, если вы не маньяк, вы делали бы это в невольной готовности признать собственную власть реального, возможность иллюзии и возможность крушения вашего толкования, замены однажды сформировавшегося «смысла» новым связным настроением, гораздо больше соответствующим собственной природе объекта.

Это и есть то, что отличает бодрствующее восприятие от восприятия предмета во сне. Сновидение представляет вам город А как чистое воплощение связанного с ним настроения. Проблемы фактического соответствия здесь просто не существует: сон отсекает, или стусевывает, или подменяет символами все то, что в смутно запомнившемся облике города А не отвечает его «смыслу». Сон может вербовать впечатления, полученные вами совсем в других местах, коль скоро они созвучны «ноэзе города А», и т. д. Скроенный в результате этого наглядный образ сам по себе является в высшей степени рыхлым: независимо от связей, проложенных в нем смыслом, он не обладает никакой цельностью. Пробуждаясь, вы чувствуете это сразу, вы убеждаетесь, что интенциональные образования сна, увы, лишь квазипредметны.

Только что вы видели во сне своего знакомого, вы с полной очевидностью переживали, что это был он (пользуясь излюбленным гуссерлевским выражением, можно сказать: «Вы именно его имели в виду»). Но при пробуждении вы сразу и ясно чувствуете, что на деле ваш знакомый не был самим собой, что таким, каким он выглядел, он не может существовать в действительности. Горько ли это, отрадно ли, но это так.

Ваш знакомый имел вид, поразительно соответствующий вашему отношению к нему, вашему пониманию его как личности. Поэтому в качестве «предмета» он был для вас внутренне достоверен. Но как ни ослепительна эта достоверность, сознание того, что в действительности он выглядит иначе, горит в вас при пробуждении еще более ярким светом.

Сновидение — это царство чистой интенциональности, интенциональности в ее отличии от отражения предмета. «Предметность сна» — и только она — воспроизводится в категориях феноменологии адекватно и полностью.

«В самом широком смысле, — писал Гуссерль, — очевидность означает всеобщий прафеномен интенциональной жизни»¹. Если под интенциональностью понимать нечто относящееся к структуре восприятия реальных предметов, этот фундаментальный гуссерлевский тезис оказывается каббалистически темным: для его разъяснения комментаторам приходится строить совершенно головоломные конструкции. Но посмотрите, насколько он прост и прозрачен, если под интенциональностью понимать структуру восприятия предмета во сне.

В самом деле, во сне нет иллюзий восприятия, и все является достоверным до всякого удостоверения. Покуда мы видим сон, мы просто прокляты созерцать мир в качестве абсолютно очевидного. Иначе и быть не может, ведь этот мир — мы сами, наше «глубинное», «внутреннее». А раз так, то картезианскому сомнению здесь, конечно, нет места: очевидность непосредственно фундирует все, что выступает в качестве налично-данного. Спокойный, блаженный в своей аутентичности мир! И все-таки...

И все-таки в момент пробуждения мы ощущаем, что этот мир — ложь, что объективная реальность в своей

¹ E. Husserl. *Cartesianische Meditationen*. Haag, 1950, Bd. I, S. 92.

неподатливости, неосвоенности, в своей независимости от сознания и выношенных в нем «смыслов» гораздо достовернее для нас, чем все внутренние очевидности с их умиротворяющим покоем.

Реальные предметы не могут быть ни выведены из «смыслов», ни конституированы ими. В момент пробуждения мы непосредственно обнаруживаем, что сами «смыслы», отлившиеся в чувственно-наглядные представления сна, суть только истолкования чего-то обладающего собственной устойчивостью, цельностью, способностью противостоять нашей поэтической экспансии. В оглядке на сновидение и по контрасту с ним мы ясно ощущаем собственную силу реального.

«Опыт пробуждения» представляет собой достаточно точный аналог познавательного опыта в сфере наших повседневных переживаний. Это момент, в который непроизвольно сотканная картина мира, даже если она удивительно слаженна по смыслу, даже если в ней выражены самые интимные толкования окружающих людей, предметов и наших отношений с ними, — разом тускнеет и стушевывается перед самой действительностью, вновь оживающей для нас в своих проблемах, запросах, неразрешенных противоречиях, — этих упрямых свидетелях ее объективности.

В изображении феноменолога (в учении об интенциональности прежде всего) человеческое сознание выглядит так, как будто люди или никогда не просыпались, или просыпались, но забыли об этом. Философия, которая начинает анализ мышления с редукции познавательной установки, и не способна, как мы теперь понимаем, прийти к чему-нибудь другому.

Как идейное веяние феноменология могла прижиться лишь в мире, изнуренном повседневной сутолокой, мелочной деловитостью и расчетливостью; в мире, где человек все чаще говорит: «Я ничего больше не желаю знать» и укрывается в грезе, в визионерство, в податливую предметность сна. Его вегетативная фантазия — прямая противоположность продуктивного воображения, творческой способности, анализом которой Кант подвел определенный итог всей теме активности сознания, намеченной философами XVII—XVIII вв.

Можно сказать, что носитель данной способности — это фантазер, прекрасно сознающий ирреальность своей

выдумки, но тем не менее идущий на риск фантазии, ибо для него нет иного пути испытания действительности мыслью. Кантовский индивид отлично понимает, что продукты его воображения, сколь бы достоверными они ни были для Я, — это еще далеко не сами «вещи в себе». И все-таки он снова и снова нападает на реальность «скопьями и дрекольями своих категориальных построений» (Гегель), действует самозабвенно и дерзко. Он знает, что, набивши синяков, ходить не научишься¹. Воображаемый мир строится этим индивидом как бы специально для того, чтобы взбунтовать мир реальный и заставить его однажды показать свою когтистую лапу.

У гуссерлевского индивида уже нет ни этого мужества активной мысли, ни этой готовности к риску, ни этой открытости. Все, что он имеет перед собой в качестве «предмета», есть, разумеется, чистой воды субъективные построения, продукты свободно текущей мечты. Но применять к этой субъективной деятельности честное и жесткое кантовское понятие «конструирования» просто неловко. Какое это «конструирование», если в самом субъекте нет больше ни воли, ни умысла, ни инициативы, если не он сам воображает, изобретает нечто, а греза выталкивает перед его пассивным внутренним оком то одно, то другое? Какое это «конструирование», если человек начисто утрачивает сознание возможной ирреальности видимого, перестает понимать вымысел как вымысел?

Вернемся на этом новом уровне анализа к вопросу о так называемой «открытости» интенционального сознания. То, что эти черты приписываются ему незаконно, теперь вряд ли может вызвать сомнение. Ведь и сон, и произвольно текущая греза — это прежде всего состояния полной «отключенности», «закрытости», глубокой изоляции от мира.

Если во сне сознанию и открывается нечто такое, что в бодрствующем состоянии оставалось в тени, то это «впервые увиденное» вовсе не является «миром» или «бытием». Сознание делается в данном случае «открытым» не по отношению к реальности, существующей не-

¹ См. об этом подробнее: Ю. М. Бородай. Кант и современный иррационализм. «Вопросы философии», 1964, № 3.

зависимо от нас, а лишь по отношению к своему собственному подсознательному.

Об «открытости» грезящего сознания можно говорить, лишь основываясь на позициях психоанализа и выросшей на его основе «глубинной психологии».

Здесь лежит пункт, исключительно важный для понимания феноменологии вообще и ее экзистенциалистских вариантов в особенности.

Существует глубокое различие между тем смыслом, который выражение «быть вне сознания» имело в классической философии (в частности, в учении Канта о «вещи в себе»), и тем смыслом, который придал этому выражению психоанализ. Последний понимает под сознанием лишь «ясное сознание». Соответственно, все, что является смутным, безотчетным, неосознанным, рассматривается им как лежащее по ту сторону сознания.

В феноменологии эта неряшливость и двусмысленность психоанализа превращается в философский принцип. «Быть неосознанным», значит «быть вне сознания», «существовать независимо от него» — такова формула, в которой может быть резюмировано все феноменологическое учение. На основе этого беспрецедентного смешения понятий и развивается затем экзистенциалистская онтология, представители которой, по сути дела, называют «бытием» то, что Фрейд именовал бы просто «бессознательным представлением».

Экзистенциалистское требование «быть открытым по отношению к бытию» может рассматриваться поэтому как философская абсолютизация основного принципа «глубинной психологии»: быть внимательным к проявлениям бессознательной жизни, к тем состояниям, при которых ранее смутное и безотчетное вступает в пространство ясного сознания и принимает форму предметно-наличного.

«Смыслы» сами по себе представляют собой нечто смутное, до конца не сообщимое. Мы, как правило, не в состоянии осознать характера своей обиходной привязанности (или антипатии) к окружающим предметам, не в состоянии выявить, что значит для нас «этот дом» в качестве родного дома, «этот город» в качестве города детства, «эта вещь» в качестве подарка заискивавшего перед нами человека и т. д. Можно сказать поэтому, что

«смыслы» лежат за пределами «ясного сознания», что они относятся к «подсознательному». Возможность непосредственного перехода от феноменологии к экзистенциалистским онтологиям была сразу обеспечена тем, что Гуссерль отождествил «ясное сознание» (категорию «понимающей психологии») с «трансцендентальным сознанием» в смысле Канта. В результате этого дело приняло совершенно неожиданный оборот. «Неосознанное» (лежащее за пределами «ясного сознания») приобрело значение «трансцендентного» (лежащего за пределами «трансцендентального сознания»), получило онтологический статус.

В качестве «трансцендентального единства Я» сознание оказывается как бы вложенным в мир бессознательных представлений, и притом так, что для него они вообще уже не представления, а сами предметы вне нас.

Восприятие «невольнo представившегося нам» не только как безусловно достоверного, но и как независимого от нас, всегда уже преднаходимого нами, — таково переживание, разворачиванием которого является все хайдеггеровское учение о «бытии».

Если о феноменологии можно было сказать, что она имеет дело с сознанием, никогда не переживавшим пробуждения, то субъекта, который предстает в хайдеггеровском учении о бытии, следует охарактеризовать как человека, который в принципе не может быть разбужен. Для него обнаружения бессознательного реальнее объективной реальности. Само засыпание или погружение в грезу переживается им как пробуждение. Не случайно слово «очнуться» (*besinnen*) и производное от него «*Besinnung*» фигурируют в работах Хайдеггера в совершенно парадоксальных смысловых сочетаниях: «очнуться от науки», «очнуться от бодрствования с его объективностью» и т. д.

Экзистенциализм Хайдеггера можно было бы назвать философией убежденного беспамятства. Субъект, о котором идет речь в «фундаментальной онтологии», не просто расслабляется в пустом мечтательстве, он грезит страстно и собранно, он уверен, что его произвольный вымысел и есть подлинная действительность. В некорректируемости своих представлений он видит печать сверхразумной, демонической способности, а ир-

рационально-сбивчивый шепот подсознательного выслушивает так, словно в него вселилась пифия.

Сновидение, всегда данное нам в расколдовывающей соотнесенности с бодрствованием, уже не может служить полным разъяснением переживаний этого субъекта. Их точный аналог следует искать среди патологических состояний (например, в некоррегируемой убежденности параноика, в одержимости фанатиков и обреченных и т. д.).

Комментаторы экзистенциализма нередко смешивают болезненную душевную мобилизованность хайдеггеровского субъекта с творческой воодушевленностью. В фундаментальной онтологии видят даже определенный возврат к кантовскому и романтическому представлению о «гении». У этой иллюзии есть известные основания. Творческий процесс, как правило, действительно сопровождается периодами самозабвения, моментами, в которые человек как бы полностью освобождается от критического и контролирующего вмешательства рефлексии. Самозабвенность, «полное доверие к своему демону» (А. Шлегель) может даже рассматриваться как трансцендентальная структура «творческих состояний».

Однако нельзя не видеть другого, гораздо более существенного обстоятельства: само творческое действие невыводимо из способа его переживания. Оно осуществляется благодаря психической мобилизации, обеспечиваемой этими состояниями, но вовсе не коренится в них. Имеет ли данное действие творческий характер, определяется не через способ его переживания, а через выявление объективных характеристик задачи, решаемой посредством данного действия.

Суть вопроса в том, является ли творческой («нестандартной», «не берущейся» с помощью уже известных интеллектуальных шаблонов) сама проблема, которой воодушевлен индивид.

Вполне мыслимо творческое действие, не сопровождающееся творческими состояниями, переживаемое личностью как мучительное, утомительное и даже скучное. И наоборот, индивид может испытывать всю полноту творческих ощущений и даже впадать в экстаз, в действительности решая самым шаблонным способом самую шаблонную задачу.

Является ли воодушевленность творческой воодушев-

ленностью, нельзя установить, опираясь лишь на то, что сама личность сообщает о своих состояниях. Эти последние должны быть еще осмыслены как компоненты реального действия, поискового процесса, поддающегося совершенно объективному описанию. В противном случае они неизбежно будут выступать не как характеристики собственной активности личности, а как состояния, которым она подвержена. Воодушевленность превратится тогда в немотивированную воодушевленность, или одержимость, самозабвенность — в немотивированную самозабвенность, или беспамятство, страстность — в иступление и т. д. Стоит оторвать самочувствие человека, осуществляющего творческое действие, от объективных характеристик последнего, и мы получим ослабленное, не достигшее полной остроты, патологическое переживание.

Но ведь в феноменологии возможность такого отрыва задана с самого начала, с того момента, как мышление перестало рассматриваться в качестве собственной активности индивида.

Вполне допустимо, что Хайдеггер — особенно в своих поздних работах — претендовал на создание своего рода «философии творчества». Но объективно он разработал нечто совершенно иное: философское учение, которое усматривает высшее проявление человеческих возможностей в экзальтации. Основные категории хайдеггеровского экзистенциализма фиксируют эту установку с удивительной откровенностью.

Известно, что в своем «Письме о гуманизме», в ходе полемики с Сартром, Хайдеггер определил специфику человеческого существования как «экзистирование». «Экзистирование» может рассматриваться как общее наименование для всех состояний воодушевленности, переходящей в беспамятство (экстаз, экзальтация, транс и т. д.). Приставка «эк» означает «вне»; в слове «экзистирование» она передает то, что мы имеем в виду, говоря «я был вне себя», «я сам не понимал, что со мной творилось» и т. д. «Человек, — пишет Хайдеггер, — есть «нахождение-вне-себя-самого», человек тогда человек, когда он в экстазе»¹.

¹ M. Heidegger. Platons Lehre von der Wahrheit. Bern, 1954, S. 70—71.

Верно, конечно, что процесс духовного творчества нередко проходит через состояния, подобные экстазу. Однако в общем движении творческого поиска эти последние всегда уже являются подготовленными: основное напряжение — не в них (в них оно скорее изживается), а в предшествующем кропотливом «опробовании», «рекогносцировании» проблемы, в срывах и неудачах этой рекогносцировки. Мыслитель как бы невольно укомплектовывает свое подсознательное таким образом, чтобы в решительный момент оно осуществило прорыв на самом важном рубеже поиска. Творческий подъем всегда поражает своей осмысленностью, своей прилаженностью к общим условиям решаемой задачи. Он недостаточно слеп, чтобы соответствовать хайдеггеровской категории «экзистирования».

Отыскивая чистые примеры экстатических состояний, приходится обращаться уже не к творческим переживаниям ученого, поэта, художника, композитора и т. д., а к самочувствию индивида, захваченного иступлением ритуального танца, сатурналии, оргии, мистерии, фашистского «факельцуга». Строго говоря, человек, покуда он вменяем, может пережить экстатическое состояние, лишь приобщаясь к тем или иным формам коллективного беспамятства, в индивидуальном порядке чистый экстаз испытывается только психотиком.

Решающее отличие экстаза от творческого воодушевления состоит в его удивительной непродуктивности. Экстатическое действие либо является разрушительным, либо (как это имеет место, например, в творчестве параноиков) дает крайне тусклые и ограниченные результаты: по своему объективному значению эти результаты просто несоизмеримы с тем напряжением, которого они стоили личности. То же самое можно сказать о последствиях экстатических состояний для самого пережившего их индивида. Экзальтация, как правило, сменяется общим оуплением, бездушием, полным автоматизмом сознания¹.

¹ Недавняя история дала жуткий наглядный пример этой психопатологической последовательности: экстатическая воодушевленность, характерная для национал-социализма, идущего к власти, сменилась монотонным идиотизмом «нового порядка»: хладнокровной регулярностью массовых убийств и насилий. Выражаясь языком «философии существования», экзистенция была полностью израсходована в экзистировании — мир наводнили люди без экзистенции.

Важно отметить далее, что «экзистировать» значит, по Хайдеггеру, не только «быть вне себя», но и «находить себя вне себя самого».

В момент экстаза человек созерцает мир как свой собственный мир: все вдруг наполняется для него смыслом, всюду он узнает себя самого. Его задушевные настроения, как фольга, подстилают окружающие вещи.

Данное состояние противопоставляется Хайдеггером «обычно-человеческому», прозаическому восприятию, при котором индивид остается как бы отъединенным от вещей: созерцает, различает, рассматривает их, но не сливается с ними.

Это описательно-психологическое в своей основе различение, по сути дела, определяет весь замысел хайдеггеровской «фундаментальной онтологии»: оно образует подлинный подтекст ее основных парных категорий: «бытия» и «сущего».

«Сущее», как его понимает Хайдеггер, есть способ являемости мира для «обычных людей» — это «бытие» за вычетом «смысла»: вещь наличествует для нас как полная совокупность всех своих предикатов, но у нее отсутствует «интимно переживаемое ядро», к которому мы относим данные предикаты, поскольку мыслим вещь.

Эту категорию можно объяснить и проще, если оставить в стороне собственный язык «фундаментальной онтологии» и обратиться к языку самонаблюдения, отработанному художественной литературой.

Давно замечено, что герои Достоевского подчас переживают трудно выразимое состояние отъединенности от мира, тоски по слиянию с ним. Это переживание тем острее, чем богаче, многокачественнее созерцаемая картина природы.

Раскольников («Преступление и наказание») стоит на Николаевском мосту в Петербурге. «Небо было без малейшего облачка, а вода почти голубая, что на Неве так редко бывает... Одна беспокойная и неясная мысль занимала теперь Раскольникова почти исключительно... Ему случалось, может быть, раз сто останавливаться именно на этом же самом месте, пристально вглядываться в эту действительно великолепную панораму, и каждый раз почти удивляться одному неясному и неразрешимому своему впечатлению. Необъяснимым холодом веяло на него всегда от этой великолепной панорамы;

духом немым и глухим полна была для него эта пышная картина»¹. Нечто глубоко аналогичное мы встречаем и в «Идиоте». Князь Мышкин вспоминает: «Это было в Швейцарии, в первый год его лечения. Он раз зашел в горы, в ясный, солнечный день, и долго ходил с одною мучительною, никак не воплощавшеюся мыслью. Перед ним было блестящее небо, внизу озеро, кругом горизонт светлый и бесконечный... Он долго смотрел и терзался. Ему вспомнилось теперь, как простирали он руки свои в эту светлую, бесконечную синеву и плакал. Мучило его то, что всему этому он совсем чужой. Что же это за всегдашней великий праздник... к которому тянет его давно, всегда, с самого детства, и к которому он никак не может пристать»².

Переживания Раскольникова и Мышкина достаточно точно соответствуют тому, что на языке хайдеггеровской концепции можно назвать восприятием мира как «сущего», как деонтологизированной реальности.

Состояния, глубоко аналогичные тем, которые испытывают герои Достоевского, еще в конце прошлого века обратили на себя внимание психопатологов, изучавших так называемый «синдром деперсонализации»³. Больные, у которых наблюдается этот синдром, нередко пытались резюмировать свои чувства в описании странного типа являемости предметов. Зачастую они начинали изъясняться с помощью любимых категорий Хайдеггера.

Человек, у которого наблюдается «синдром деперсонализации», видит окружающие предметы так же отчетливо, полно и правильно, как и нормальный человек. Он различает их как окрашенные, весомые, шероховатые, плотные. Он не путает их друг с другом, он в состоянии их пересчитать, измерить, логически правильно распределить по классам, безошибочно использовать в качестве орудий. И чувственность и рассудок у этого больного в порядке. По критериям какого-нибудь плоского приверженца кантовского трансцендентализма он вообще нормальный человек. Но сам больной жалуется, что «с вещами, как он их видит, что-то неладно». «Вещи те

¹ Ф. М. Достоевский Собр. соч., т. 5. 1957, стр. 120.

² Ф. М. Достоевский. Собр. соч., т. 6, 1957, стр. 480—481.

³ См. об этом подробнее в кн.: А. Мегрбян. Деперсонализация. Ереван, 1963.

же, — говорит больной, — но они не радуют и не печалят»; «вещи какие-то пресные, какие-то чужие, они больше ничего не говорят»; «вещи засушены, как листья в гербарии»; «вещи те же, но в них души нет» и т. д.

Предметный мир, как он воспринимается этими больными, есть совершенно точный аналог того, что Хайдеггер в противовес «бытию» называет «сущим». Эмпирическое и категориальное строение вещи остается тем же, но «смысл» как бы испарился из нее. Человек знает предметы, с которыми ему приходится сталкиваться, но не узнает их. «Умом я понимаю, что это мои дети, — жалуется больная, которой привели двух ее дочерей, — но сердцем не признаю их, не чувствую, что они мои».

Больные, подверженные этим состояниям, испытывают глубокую тоску по «миропричастности» (по «бытию» в строго-хайдеггеровском смысле этой категории). Многие из них верят, что можно вырваться из заколдованного круга «пресных», «обездушенных» вещей, если сделать над собой что-то страшное: пойти на самоистязание, предаться пороку и тем вызвать воскрешающую человека нравственную муку, решиться на самоубийство, чтобы хоть на одно мгновение — перед лицом смерти — испытать утраченную близость с миром.

Логика этих ожиданий представляет собой точный и общепонятный аналог той логики, которая предписывается рыцарю экзистенции. «Клин выбивается клином» — таков, если выразиться просто, принципиальный рецепт «философии существования»: житейская боязнь (Furcht) подавляется метафизическим страхом в «пограничных ситуациях» (Angst); обычная ностальгия — переживанием тотальной «заброшенности»; повседневная авантюризм жизни, неизбежная в мире, где над человеком господствуют стихийно складывающиеся отношения, — принципиальным авантюризмом, слепым и гордым «преступлением черты». Согласно Хайдеггеру, повседневная неуверенность и погружение в бездушный мир «сущего» сперва должны уступить место убежденному неверию и усмотрению «ничто». Человеку, который отважится на это, уготована ни с чем не сравнимая достоверность экстаза и возможность нового слияния с «бытием».

Трудно установить, в какой мере знакомы Хайдеггеру специальные исследования в области психопатологии.

Но если он обращался к ним, он не мог не заметить, что (1) его схема поисков «бытия» представляет собой аналитическую раскладку самых типичных и массовидных ожиданий психотика, схематизацию его расчета на исцеление; (2) эти ожидания, этот расчет на практике сплошь и рядом терпят жестокое крушение.

Коль скоро аномальные и болезненные состояния личности вызваны определенными объективными процессами (будет ли это разлад определенных физиологических функций или социальных отношений, образующих ситуацию данного индивида, но не зависящих от его воли и сознания, в данном случае безразлично), попытка преодолеть их посредством «надрыва», самоистязания и любых других манипуляций над собственным Я ведет лишь к обострению болезненности. Факт этот осознан не только в психопатологии. В еще более принципиальной и общей форме он был проанализирован художниками-реалистами прошлого века.

Многие произведения Ф. М. Достоевского («Записки из подполья», «Преступление и наказание», «Бесы») могут рассматриваться как истории крушения героев «надрыва», рыцарей убежденного «преступания черты».

Достоевскому уже было известно все, что «открыл» в человеке экзистенциализм. В то же время трудно найти писателя, творчество которого было бы до такой степени враждебно духу этой философии. Экзистенциалистский путь «воскресения к бытию» продуман Достоевским во всех деталях, но продуман как самая нелепая и трагическая авантюра, какую может затеять личность.

Эта авантюра завязывается там, где сложность и противоречивость объективной ситуации (последняя всегда обрисовывается Достоевским в качестве социально-значимой, вменимой господствующему строю) заслоняется от личности мучительными внутренними состояниями, порожденными этой ситуацией. Реальное отчуждение предстает перед индивидом в маске его собственного безволия, недостатка жизненной силы, избытка рефлексии, апатии и т. д. В то же время индивид ощущает, что эти настроения, в отличие, например, от минутной хандры или временного упадка сил, не просто случайные и преходящие эмоции, они куда более устойчивы и в принципе некорректируемы. Возникает иррациональная форма самосознания: человек чувствует себя больным (травми-

рованным) своими собственными настроениями. Вся его жизнь посвящается с этого момента задаче самоисцеления, задаче борьбы со своей ущербностью. Поступки таких героев Достоевского, как Раскольников, Кириллов, Ставрогин по мотивации своей являются душеспасительными. Их действенность носит чисто терапевтический характер, их решимость не обусловлена ничем, кроме желания избавиться от своего душевного недуга. Можно сказать, что эти люди надеются изгнать «отчуждение» в общем-то так же, как христианин надеялся изгнать из себя беса. Парадокс (сам Достоевский обращает на него основное внимание) состоит в том, что беса пытаются изгнать бесовскими же средствами, постоянно увеличивая его власть над миром и человеческим духом. Не смирение, не раскаяние, а ригористически последовательный грех: убийство и самоубийство из принципа, унижение и самоунижение из принципа используются как методы лечения и обновления души. Чтобы избавиться от сознания собственной ущербности, Раскольников убивает старуху-процентщицу, Ставрогин (этот «форменный экспериментатор, фанатический фетишист черты», как называет его писатель В. Вересаев) женится на слабоумной девице Лебядкиной, публично сносит пощечину Шатова, объявляет о своем браке с Лебядкиной, не мешает ее убийству. «Никакой цели у Ставрогина нет, которая освящала бы его упорное шагание через черту. Черта сама по себе становится для него какой-то противоестественной целью»¹.

Шаг за шагом Достоевский прослеживает, как эти попытки вытащить себя за волосы из болота только облегчают погружение в трясину. Героическая мина на лице и подвижнический огонь в сердце ничему не мешают. Дело в том, что подвижничество «подпольных людей» (слепая решимость, исчерпываемая формальным императивом «только бы посметь») само является вымученным плодом бездействия. Гегель назвал бы его «рефлектированной в себя апатией». Эту сложную зависимость между внутренним кредо подпольных людей и установками, которым они пытаются противопоставить свое кредо, Достоевский всюду воспроизводит с исследовательской обстоятельностью.

¹ В. Вересаев. Соч., т. III, 1962, стр. 272.

Герой «Записок из подполья» — страстный борец против эвдемонизма и утилитаризма, которыми вдохновлялись авторы незрелых социалистических проектов. Его выпадам не откажешь в остроте и меткости. Послушаем, однако, что он противопоставляет калькулирующей морали бентамовцев и фурийеристов: «И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотения? С чего это непременно вообразили они, что человеку непременно надо благоразумно-выгодного хотения? Человеку надо одного только *самостоятельного* хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила, к чему бы она ни привела»¹.

«Самостоятельное хотение» — это уже собственное кредо «подпольного человека». Но что оно такое по содержанию? Да просто радикализация индивидуализма, всегда лежавшего на заднем плане эвдемонистических и утилитаристских представлений о мотивах человеческого действия, — циничное уточнение знаменитой «робинзонады». Достоевский находит удивительно меткое общее название для этой зависимости: «извлечение квадратного корня». В самом деле, что такое мужество «подпольных людей» как не «квадратный корень», который они извлекают из своего безволия? То же самое можно сказать о их гордости, о их «принципиальной свободе», о их гиперболизированной ответственности перед самими собой и т. д.

«Подпольные люди» Достоевского разгласили тайну еще не родившейся «философии существования». В самом деле, насколько прозрачной становится вся динамика ожиданий экзистенциалистского субъекта, если принять во внимание, что метафизический, мужественно принимаемый «страх» (Angst) — это лишь «квадратный корень», извлеченный из обычной повседневной боязни (Furcht), убежденно исповедуемая «заброшенность» — «квадратный корень» из ностальгии и т. д. Философствуя, этот субъект просто отрывает обыденные переживания от породившей их житейской ситуации, доводит их до эйдетической чистоты, превращает из состояний в принципы. На практике это не что иное как невротическая попытка разрешить любую ситуацию посредством «надрыва».

¹ Ф. М. Достоевский. Собр. соч., т. 4, 1956, стр. 153.

На десятках примеров Достоевский демонстрирует, насколько искусственной и хрупкой оказывается личность, живущая этой панической решимостью. Как правило, она кончает тем, что оказывается в мышеловках самых прозаических коллизий, которые расчетливо построили другие.

Наиболее яркий пример этого — судьба Кириллова из «Бесов». Все свои силы он тратит на осуществление типично экзистенциалистской задачи, на то, что Ясперс называет «преодолением страха наличного бытия». «Жизнь есть боль, жизнь есть страх, и человек несчастен, — говорит Кириллов. — Жизнь дается теперь за боль и страх, и тут весь обман... Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя. Кто смеет убить себя, тот тайну обмана узнал»¹. Ни один из экзистенциалистов не подкопается под «подлинность» свободы Кириллова. На деле же эта полная свобода состоит в том, что Кириллов является игрушкой в руках подонка и политического авантюриста Верховенского. Экзистенциально бесстрашный Кириллов — это наилучший материал для нечаевщины, для тотальных манипуляторов с идеей и программой. Трусливым и расчетливым холопом было бы, наверное, куда труднее распоряжаться.

«Фанатические фетишисты черты» как бы вращаются в порочном кругу: каждый шаг, продиктованный героико-невротическим сознанием, отбрасывает их назад к апатии, безволию, болезненной раздвоенности. «Какое-то глубокое, неслучайное бессилие разъедает у Достоевского всех людей, дерзающих проявить самостоятельное хотение», — справедливо заключает В. Вересаев².

С особой беспощадностью, почти жестокостью писатель расправляется с иллюзией «нового приобщения к бытию» через принципиальный нигилизм, ригористически последовательный грех, через самоистязание в «пограничных ситуациях». Эта идея, составляющая главную тайну спекулятивных конструкций экзистенциализма, высказывается «подпольными людьми» совершенно ясно и осознанно.

¹ Ф. М. Достоевский. Собр. соч., т. 7, 1957, стр. 123—124.

² В. Вересаев. Соч., т. 3, стр. 286.

Вот знаменитый разговор Кириллова с человеком, от лица которого ведется повествование в «Бесах».

«Кто убьет себя только для того, чтобы страх убить, тот тотчас бог станет.

— Не успеет, может быть, — заметил я.

— Это все равно, — ответил Кириллов тихо, с покойной гордостью, чуть не с презрением»¹.

На что надеется, на что рассчитывает Кириллов? А вот на что: «Есть минуты, вы доходите до минут, и время вдруг останавливается и будет вечно... Когда весь человек счастья достигнет, то времени больше не будет, потому что не надо»².

Перед нами в чистом виде хайдеггеровский идеал экстатических состояний. Кириллов рассуждает в строгом соответствии с основной темой «Бытия и времени»: он ищет нехристианского замещения бессмертия. «Время преодолевается во времени» — не в бесконечности загробного существования, а в бесконечной полноте и интенсивности переживаемого мгновения.

Достоевский дает точное и продуманное разоблачение этого фрондерского и вымученного неверия — карикатурной религиозности, скрывающейся под маской атеизма. Сцена смерти Кириллова одна из лучших в его литературном наследии.

Мгновение, простое предчувствие которого постоянно укрепляло Кириллова в его решимости и гордыне, в действительности оказывается самым жалким и отвратительным из всего, что довелось ему испытать. В минуту самоубийства Кириллов уже не Кириллов, это — падаль, тварь. Трудно даже решить, можно ли вменить ему самоубийство, ибо к моменту, когда оно совершилось, исчезло Я, исчез сам субъект вменения. Правильнее было бы сказать, что это смерть поглощает Кириллова, как она поглощает все, в чем иссякла жизненная и нравственная сила.

Показательно, что тоску Кириллова по эстетическому опьянению Достоевский прямо ставит в параллель с типичными переживаниями психотика. Когда Кириллов сообщает Шатову о том, что однажды он уже испытал нечто вроде намека на единственное и высшее мгнове-

¹ Ф. М. Достоевский. Собр. соч., т. 7, стр. 124.

² Там же, стр. 250—251.

ние, полнота которого стоит всей жизни, Шатов предупреждает его: «Берегись, Кириллов, я слышал, что именно так падучая начинается»¹.

Тема эта отчетливо звучит и в «Идиоте». Князь Мышкин вспоминает о том, «что в эпилептическом состоянии его была одна степень почти перед самым припадком... когда вдруг, среди грусти, душевного мрака, давления, мгновениями как бы воспламенялся мозг и с необыкновенным порывом напрягались разом все жизненные силы его. Ощущение жизни почти удесятерилось в эти мгновения, продолжавшиеся, как молнии. Ум, сердце озарялись необыкновенным светом; все волнения, все сомнения его, все беспокойства как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное яснотой, гармонической радости и надежды».

Нетрудно убедиться, что это и есть последний предел, на который ориентирован в своих внутренних перестройках субъект «фундаментальной онтологии». Более того, мы встречаем у князя Мышкина рассуждения, которыми М. Хайдеггер прямо мог бы воспользоваться как аргументами в защиту отстаиваемой им философской позиции. «Но что же в том, что это болезнь?», — приходило иной раз в голову князю. — Если в ту секунду, то есть в самый последний сознательный момент перед припадком, ему случалось успевать ясно и сознательно сказать себе: «Да, за этот момент можно отдать всю жизнь!», то, конечно, этот момент сам по себе и стоил всей жизни». Здесь, однако, Хайдеггеру наверняка пришлось бы оборвать цитату, так как последняя, заключительная часть рассуждений Мышкина уже никак не влезает в «фундаментальную онтологию», взрывает и разоблачает эту концепцию совершенно так же, как взрывает и разоблачает ее описание самоубийства Кириллова. «Впрочем, — пишет Достоевский, — за диалектическую часть своего вывода он (Мышкин) не стоял: оупение, душевный мрак, идиотизм стояли перед ним ярким последствием этих «высочайших минут»².

В 70—80 гг. Достоевскому пришлось взять на себя трудную критико-полемическую задачу. Мироощущение «подпольного человека» еще не было в те годы последо-

¹ Ф. М. Достоевский. Собр. соч., т. 7, стр. 614.

² Ф. М. Достоевский. Собр. соч., т. 6, 1957, стр. 256—257.

вательно и систематически представлено в философии и идеологии. Учение Макса Штирнера, содержащее набросок метафизики принципиальной греховности, уже позабылось, Кьеркегора еще не открыли, а Ницше имел лишь скромную академическую известность филолога. В то же время Достоевский видел, что буржуазный индивидуализм в своем последовательном развитии должен рано или поздно оформиться в своего рода эгоцентристскую религию, дойти до превращения «самостоятельного хотения» из мотива, как это было у просветителей, в императив, в сознательно выбираемый принцип поведения. Достоевский как бы уже предчувствует, что сама академическая философия вытолкнет нищестанство и экзистенциализм на поверхность идеологической жизни, признает их самым непосредственным, очевидным и естественным способом восприятия реальности. И писатель спешит опередить эту запутанную, подспудную работу западной культуры. Достоевский действует умно и честно: он разворачивает сознание «подпольного человека» в систематическое единство, всюду соблюдая критерий внутренней достоверности, последовательности, логичности его действий. Он пытается мыслить вместе с ним, перенося его рассуждения в свои дневники и записные книжки, пытается ярко и выпукло выказать все, чем «подпольный человек» может увлекать и нравиться, чем будут соблазнять впоследствии его философские адвокаты. Достоевский, если можно так выразиться, строит квазиапологию «героя черты».

Но все это делается для того, чтобы в последней критической ситуации (или в ряду таких ситуаций) «подпольный человек» сам разоблачил себя как совершенно искусственное духовное сооружение. Автор вовсе не пытается переспорить своего героя, побить его в словесном бою, он отлично понимает, что «головного человека» с его абсолютной внутренней верой словами не проймешь. Все происходит иначе. В один прекрасный день реальность с ее непридуманными коллизиями давит рыцаря «самостоятельного хотения», как на голову обрушившийся дом.

Важно подчеркнуть, что в этой катастрофе «подпольный человек» не просто гибнет, он нравственно линяет: его гордость и подвижническая решимость разом обнаруживают свою поддельность, блекнут, растворяются в

первоначальном эгоизме и болезненности. Он уже не тип «нового человека», не герой, он просто невротик, которого мы спервоначалу не распознали.

В ряде случаев персонажи Достоевского сами становятся выразителями гуманной трезвости, которой жестоко обучают реальные, невыбранные ситуации. Именно это мы видим на примере Мышкина.

Состояние, о котором говорит Мышкин, получило в психопатологии название ауры. Если переживания больного, у которого наблюдается синдром деперсонализации, могли служить разъяснению хайдеггеровской категории «сущего», то аура позволяет пролить свет на само «бытие».

Аура — это мироощущение экстаза, сопутствующий и адекватный ему способ восприятия вещей. Реальный мир обретает аутентичность сновидения. Все, что окружает человека, выступает для него вдруг в качестве интимно-близкого, давно уже понятого и пережитого. Вещи утрачивают свое «самобытие», неподатливость, противостояние (исчезает ненавистный Хайдеггеру «пред-мет»), они встают перед глазами как бы всплывающая из глубин души. В одно мгновение мир очищается от всех мучительных проблем и загадок, он больше не требует от личности никаких познавательных усилий. Сознание нежится в этом мире, как младенец в утробе матери.

Ясно, что это апофеоз интенционального сознания, апофеоз ощущения внутренней очевидности. Но столь же ясно (хотя уже и не с феноменологической точки зрения), что это эротически сладостное обретение мира есть его полная утрата, более жуткое отъединение от реальности, чем то, на которое обречены слепые.

Мы видим, что психопатологические феномены, как рок, преследуют «философию существования». С того момента, как Гуссерль предложил свою «феноменологическую редукцию», на свет появилась конструкция аномального сознания, последующие уточнения которой все более сближали ее со схемами, фигурирующими в психопатологическом описании.

У большинства экзистенциалистов это совмещение возникает случайно. Исключение составляет Ясперс. Предложенное им понимание философии является сознательным развитием тех представлений о человеческом

духе, которые были выработаны в ходе специальных занятий психопатологией. Ясперс выявил то, что с самого начала было заложено в феноменологии и в работах непосредственных продолжателей этого учения (Хайдеггера, Сартра, Марселя, Мерло-Понти) прокладывало себе дорогу стихийно и принудительно.

* * *

«Сегодняшний день есть день величайшего торжества! В Испании есть король. Он отыскался. Этот король — я. Именно только сегодня об этом узнал я. Признаюсь, меня вдруг как будто молнией осветило. Я не понимаю, как я мог думать и воображать себе, что я титулярный советник. Как могла взойти мне в голову эта сумасбродная, сумасшедшая мысль? Хорошо, что еще не догадался никто посадить меня тогда в сумасшедший дом. Теперь передо мной все открыто. Теперь я вижу все, как на ладони».

Н. В. Гоголь. Записки сумасшедшего.

Основной круг идей, характеризующий разработанное Ясперсом учение о «прояснении экзистенции», сложился еще до того, как он посвятил себя философии.

В 1910—1912 гг. Ясперс работает ассистентом в психиатрической клинике Ниссля. Свободный от обязанностей лечащего врача, от личной ответственности за здоровье и жизнь человека, он напоминает в эти годы наблюдательного пастора, попавшего в лечебницу. Ясперс холодно и рассудительно описывает агонию сознания и его, строго говоря, волнует только один вопрос, вопрос о спасении души от рассудка, изменившего ей вместе с телом.

Ясперс исходит из предпосылки, что в распознавании и последующем объяснении болезни лечащий врач должен целиком исходить из самоотчета больного. Пациент есть тот единственный авторитетный психолог, на которого может полагаться психиатр. Психопатология, как

ее понимает Ясперс, является дисциплиной, обучающей лечащего врача доверию к самосознанию психотика. По содержанию она не должна содержать в себе ничего, кроме описания и типизации тех выражений, которые содержатся в самоотчете больных. Ясперс выступает в этой работе как радикальный эмпирик: требования, предъявляемые им к психопатологии, есть точная копия тех требований, которые неопозитивизм предъявляет к науке в целом. Разница лишь в том, что Ясперс отстаивает не чистоту опыта вообще, а чистоту «внутреннего опыта», опыта интроспекции. В центр внимания, — пишет Ясперс в работе «Всеобщая психопатология», — должно быть поставлено «самоотображение больного, которого мы провоцируем и испытываем с помощью предпринятых нами мер... Наиболее подлинное отображение пережитого находит тот, кто переживает сам. Извне наблюдающий психиатр напрасно будет пытаться сформулировать то, что больной человек сам может сказать о своих переживаниях. Мы полагаемся, таким образом, на собственные «психологические суждения больных»... Мы можем испытывать лишь их добросовестность и способность к высказыванию... Мы должны оставить в стороне все преднайденные теории, психологические конструкции, все приемы толкования и оценки и в своих описаниях и различениях целиком, сообразоваться с тем, что является понимаемым в нашем действительном личном бытии (Dasein)»¹.

Радикальный эмпиризм Ясперса (как это вообще и всегда бывает с радикальным эмпиризмом) покоится на невысказанном философском допущении, которое и разовьется впоследствии в учение о «прояснении экзистенции».

Ясперс признает, что самосознание («самоотображение») больного является более чистым, чем самосознание здорового человека, а его отношение к себе самому — более подлинным.

1. Чистота самосознания психотика обеспечивается прежде всего самой болезнью как определенной жизненной ситуацией. Болезнь, подчеркивает Ясперс, избав-

¹ K. Jaspers. Allgemeine Psychopathologie, 5. Aufl. Berlin — Heidelberg, S. 47—48.

ляет человека от его обычной экстравертивности, устремленности ко всему «внешнему»; она выбивает из колеи ролевых, функциональных обязанностей и властно требует, чтобы личность обратилась к себе самой. Лишь в период болезни «самоотображение» обретает достоинство подлинной интроспекции, изымается из контекста познавательной ориентировки, которую оно обычно обслуживает. Люди, вещи, события в их объективном самобытии как бы вообще перестают существовать. Болезнь, иными словами, разом обеспечивает «редукцию естественной установки», о которой мечтал Гуссерль и для осуществления которой он предложил совершенно невыполнимую технику.

2. Болезнь, поскольку она является психическим заболеванием, впервые предоставляет в распоряжение Я чистый «поток переживаний»: ощущения, представления, идеи, движение которых является абсолютно спонтанным, нимало не зависящим от самого субъекта. Мы уже видели, какое важное место занимал этот идеал в гуссерлевском замысле феноменологического анализа мышления.

«Всеобщая психопатология» Ясперса приводит, таким образом, к парадоксальному, но совершенно логичному выводу. Наблюдающий над собой психотик есть единственный в своем роде чистый феноменолог. Его самосознание представляет собой ту полную противоположность декартовского «методологического самоотчета», которую сложными обходными путями пытался сконструировать Гуссерль.

Ясперс не был учеником Гуссерля, как М. Хайдеггер. Он не искал путей к новой интерпретации феноменологии, к выявлению ее скрытых подтекстов и якобы недосказанных самим Гуссерлем идей, как это делали Мерло-Понти, Сартр и Марсель. Ясперс просто ассимилировал феноменологию в том виде, в каком она существовала к 1910 году. И случилось чудо: гуссерлевские конструкции так точно совместились с беспредпосылочным радикально-эмпирическим описанием самосознания психотика, как будто их автор только это самосознание и имел в виду. Интересно отметить далее, что уже в те годы Ясперс обнаруживает глубокое внутреннее сходство между феноменологией и фрейдовским психоанализом; свою собственную позицию он охарактеризо-

вал позднее как синтез, соединение этих двух подходов к анализу душевной жизни¹.

В 1913 г. состоялась встреча Ясперса и Гуссерля. Ясперс, не считавший себя причастным к эзотерическим тайнам феноменологии, попросил, чтобы Гуссерль разъяснил, в чем, собственно, заключается существо разрабатываемого им метода. Гуссерль сказал: «Вы отлично осуществляете феноменологию в своих работах. Вам нет нужды знать, что она такое, раз вы правильно это делаете»².

Весь замысел «Всеобщей психопатологии» держится на парадоксальном, но, с феноменологической точки зрения, оправданном представлении: самосознание человека с аномальным сознанием имеет более высокую ценность, чем самосознание человека, не переживающего этих аномалий. Ясперс относится к рефлексии психотика именно как к ценности, как к особой культуре, которую психопатология должна усвоить, удержать и сделать всеобщим достоянием. В этом ее своеобразная гуманитарная задача.

Психопатология для Ясперса — не просто одна из отраслей психологии, и насущное требование времени состоит, по его мнению, вовсе не в том, чтобы развивать ее как особую область на основе совершенствования общепсихологических методов. На его взгляд, скорее следует реализовать противоположное требование и распространить на всю психологию ту технику самонаблюдения, которую стихийно вырабатывают больные и которую психопатолог, типологизируя их опыты, превращает в более или менее обобщенную методику опроса, наблюдения, провоцирования и т. д. «Нужна не психопатология (как особая отрасль теоретически разрабатываемого психологического знания. — Э. С.), нужно учиться психопатологически наблюдать, психопатологически спрашивать, психопатологически анализировать, психопатологически мыслить», — писал Ясперс в предисловии к первому изданию своей работы³.

¹ См.: K. Jaspers. Die philosophische Autobiographie, in: P. A. Schilpp. hrsg. «Karl Jaspers», N. Y.—Zürich, 1957, S. 12.

² K. Jaspers. Rechenschaft und Ausblick. Berlin — München, 1951, S. 328.

³ K. Jaspers. Allgemeine Psychopathologie. Berlin — Heidelberg, 1948, S. 111.

Исходная ошибка Ясперса состоит в том, что он рассматривает самосознание психотика как особое, отгороженное от его сознания царство, как сферу, в которую не проникает болезнь. Он совершенно оставляет в стороне тот факт, что больной может неадекватно отображать свое действительное состояние. Эта проблема особенно остро встала в связи с развитием так называемой «малой психиатрии», изучающей неврозы. Зачастую невроз начинается именно с болезненного изменения самосознания: неспособность справиться с определенной жизненной проблемой личность пытается представить как недостаток своей «душевной конституции». Человек стремится оправдать свои жизненные неудачи тем или иным психологическим изъясном, а потому наблюдает за собой вовсе не «беспредпосылочно», а прямо в соответствии с медицинскими справочниками. Он упорно ищет у себя симптомов болезни и, как правило, находит их. На этой основе развиваются сложные формы мнительности и самовнушения, запутанные, но медицински правдоподобные мифы, в которые сам индивид верит совершенно искренне.

Эта убежденная мнительность развивается и на почве реальных заболеваний. Испытывая панический страх перед болезнью, пациент начинает вдруг распознавать у себя симптомы улучшения. При этом он не просто скрывает от врача, но и действительно не замечает всего, что противоречит его ожиданиям.

Можно согласиться с тем, что болезнь делает человека интровертивным, внимательным к себе самому. Но она делает его и менее критичным, ввергая в панику, подозрительность, в трудно опровержимые формы предвзятости. Иллюзии, которые больной имеет на свой собственный счет, ни в коей мере не могут быть нейтрализованы с помощью тех предупредительных мер, о которых Ясперс упоминает в оговорках. «Разумеется, — говорит он, например, — большая масса психопатических самоописаний должна рассматриваться очень критически. Больные из услужливости могут сообщить то, что от них ожидают, они могут сообщить что-либо и ради сенсации, если замечают наши интересы»¹.

Мы снова сталкиваемся с типичной для Яспера по-

¹ K. J a s p e r s. Allgemeine Psychopatologie, S. 48.

пыткой свести проблему дезинформации к изъянам межличного общения врача и пациента. Ясперс упускает из виду, что больной может не только обманывать врача, подыгрывая его ожиданиям, но и глубоко обманываться сам. Психопатолог, который нейтрализует лишь проявления неискренности, а в остальном полагается на «собственные психологические суждения больных», рискует систематизировать уже не их действительные переживания, а их убежденные, искренние исповедуемые фантазии.

Психопатологию, отстаиваемую Ясперсом, можно было бы назвать «хвостистой»: она все время идет на поводу у тех, кого изучает. Исключая объективные методы распознавания болезни (речь идет не только о физиологических данных, но и об объективных оценках ориентировки больного, его действий внутри структуры «проблема — решение») или привлекая эти методы эклектически, вопреки основному принципу, как бы из-под полы, психопатолог становится игрушкой душевнобольного, пленником его самосознания. В конечном счете он оказывается вынужденным санкционировать не только «самоотображение» психотика, но и его самооценку, его нормативные суждения о своем здоровье и нездоровье, его выборы, его иррациональные проекты исцеления и т. д.

Все это достаточно ясно выражено в описаниях и типизациях психотических явлений, которые дает сам Ясперс. Его различения являются аналитически точными лишь в тех пределах, где больной сознает себя больным. Там, где этого сознания еще нет, а также там, где его уже нет, где личность растворяется в болезни, отсутствуют и строгие описательные классификации.

Показательно, например, что в книге Ясперса мы почти не найдем материала, который относился бы к симптоматике невротозов, особенно так называемых «социогенных невротических процессов», представляющих собой наиболее тонкую разновидность психических заболеваний. Дело в том, что подверженная им личность обычно не чувствует себя больной, она начинает анализировать свои состояния уже после того, как другие указывают на аномалии в ее ориентировке, поведении, общении с окружающими, причем судит о себе под углом зрения самих этих указаний.

Что касается предложенных Ясперсом описаний собственно психотических переживаний, то в них можно выделить своего рода градации аналитической полноты и строгости. Сразу заметим, что эти градации достаточно точно соответствуют тем фазам «поисков бытия», которые зафиксировал Хайдеггер (восприятие мира как отъединенного от нас «сущего», апелляция к «ничто», мгновенное приобщение к «бытию»).

1. Наиболее богато и разносторонне представлено в книге Ясперса состояние первоначального распознавания болезни, когда психотик очевидным образом противостоит своему недугу: чувствует себя больным, но судит о себе в качестве здорового. Покуда данная позиция налицо, Ясперс как психопатолог вполне систематичен. Он оставляет в стороне случайные эмоции больного и ищет единую формальную структуру «переживания аномальности». Эта структура состоит в ощущении чуждости наличных настроений, чувств, представлений, идей, — в том, что у них, как выражается сам Ясперс, отсутствует «качество Я». Больные «говорят о «проделанных над ними мыслях», об «отторгнутом мышлении», они сообщают об этом в выражениях, которые всегда заново изобретаются ими самими и которые лишь позже становятся достоянием психопатологии. Они мыслят и чувствуют нечто таким образом, как будто кто-то другой мыслит их мыслями и просто каким-то образом внушает их больным. Мысль вступает в голову, уже связанная с сознанием того, что ее мыслит чуждая сила. Больной не знает, почему он имеет эти мысли. он не хотел бы их иметь»¹. «Он может еще только чисто внешним образом мыслить основную идею Декарта «*cogito ergo sum*», не будучи в состоянии фактически осуществлять адекватное этой идее переживание»². Данное переживание есть вера в самом широком смысле. Психотик на стадии первоначального распознавания болезни (на стадии «деперсонализации») имеет определенные чувства, представления, мысли, но не верит в них.

2. По мере того как больной теряет здоровое отношение к своему недугу, различения Ясперса становятся все более рыхлыми. Четкие схематизации уступают место чи-

¹ K. Jaspers. Allgemeine Psychopathologie, S. 102.

² Ibidem, S. 101.

сто эмоциональным зарисовкам, общая картина болезни делается импрессионистской. Выход из этого положения Ясперс видит в применении приемов так называемого «квазипонимания» (Als-ob-Verstehen). Выражения, встречающиеся в самоотчете больных, у которых нормальное отношение к болезни уже размыто, Ясперс различает и классифицирует так, как если бы их состояния были внутренними действиями, формами осознанных «изменений в вере». Ясперс полагает, что их можно свести к определенному общему знаменателю, если представить себе, будто больной сознательно задается вопросом: «А что если чувства, представления, идеи, которые до сих пор казались мне аномальными, на деле являются указанием на истину?». По способу выражения все выглядит так, словно он в мучениях и самоиспытании ищет концепцию мира и жизни, которая позволила бы ему преодолеть ощущение собственной аномальности. Ясперс стоит уже на грани экзистенциализма, когда утверждает, что, применяя метод «квазипонимания», мы имеем право рассматривать переживания психотиков как «идеальные типы» некоторых мировоззрений и философских позиций: «*Нигилизм и скептицизм* в абсолютной завершенности испытываются только в психозах. Нигилистический бред меланхолика представляет собой в этом отношении идеальный тип: нет больше мира, нет больше и самого больного; он живет только по видимости, но в этом качестве обречен жить вечно... Классическое осуществление *мистического* переживания имеет место при истерии, *метафизически-мистическое* откровение — в начинающейся шизофрении»¹.

3. Когда больной окончательно утрачивает сознание болезни, Ясперс-психопатолог окончательно утрачивает ясность. Он впадает в радикальные сомнения, в жестокие колебания между достоверностью принципа и достоверностью факта. В самом деле, при последовательном проведении феноменологической точки зрения убежденный бред должен быть признан состоянием высшей упорядоченности сознания, так как вся работа бреда основывается на норме внутренней очевидности. Душевнобольные дают яркие образцы «внутренней веры». Сотканные ими системы представлений зачастую неуязви-

¹ K. J a s p e r s. Allgemeine Psychopatologie, S. 247.

мы для имманентной критики, для любой «проверки на подлинность». Поэтому Ясперс, будучи верным исходному принципу, вынужден заявить: «Некорректируемость психологически не отличается от неподверженности истинного воззрения господствующим заблуждениям»¹.

Применяемый Ясперсом метод «квазипонимания» опять-таки заставляет признать развитые формы бреда состоянием, которое в качестве выполненной цели увенчивает внутреннюю работу личности на более ранних стадиях развития психоза.

В тексте «Всеобщей психопатологии» все чаще встречаются суждения следующего типа: «В психопатии... обнаруживаются не только отклонения от нормы здоровья, но и первоначала человеческих возможностей вообще... То, что совершается в аномалиях и переживается в них, нередко является откровением чего-то такого, что свойственно человеку как человеку»². «Большое значение имеет исследование того, какие формы болезни имеют не только разрушительное, но и позитивное значение»³.

Судя по всему, Ясперс всерьез сомневался, правомерно ли вообще лечить человека, утратившего сознание своей аномальности. С точки зрения основного принципа его психопатологии (полагаться на собственные «психологические суждения больных»), это вполне последовательно. Основываясь только на самоотчете психотика, психопатолог неизбежно должен прийти к выводу, что убежденный бред больного есть исцеление от деперсонализации, которой он как самосознательное духовное существо более всего мучился на ранних стадиях заболевания.

Если мы обращаем основное внимание на его ориентировку во внешнем мире, нам абсолютно ясно, что он невменяем. Если же мы исходим из того, что его самосознание остается ясным, если мы пытаемся проанализировать его высказывания, установки, поступки с точки зрения того, насколько они соответствуют критериям внутренней очевидности, убежденности, веры, то этого

¹ *Ibidem*, S. 88.

² K. Jaspers. Allgemeine Psychopathologie, 5. Aufl. Berlin — Heidelberg, 1948, S. 275.

³ K. Jaspers. Allgemeine Psychopathologie, 2. Aufl. Berlin, 1920, S. 382.

больного приходится признавать более здоровым, чем обычные здоровые люди.

В качестве психопатолога Ясперс застревает в этой антиномии. С одной стороны, он еще слишком тесно связан с клиникой, чтобы не замечать прозаической очевидности факта. Ясперс не может не видеть, что переход от переживания деперсонализации к «испытаниям веры» и далее — к полной, некорректируемой внутренней убежденности вовсе не является собственным делом больного, его «внутренним действием», что больной претерпевает, а не совершает эти изменения. С другой стороны, Ясперс настаивает на том, что основные стадии развития психоза могут быть описаны и поняты только как последовательные выборы личности, стремящейся избежать деперсонализации и достигнуть устойчивой веры.

Из этой антиномии и вырастает «философия существования». То, что для Ясперса-психопатолога было лишь «квазипониманием», условным приемом, используемым для описания основных стадий психоза, осознается им впоследствии как новая универсальная концепция личности. «Единичный» Ясперс — это воплощенный парадокс: вменяемый психотик, человек, который сознательно, по собственному почину осуществляет то, что душевнобольному приходилось просто претерпевать.

Данная концепция разрабатывается Ясперсом уже в патографиях Гельдёрлина, Стриндберга и Ван-Гога, написанных в 1913 г. Их постепенное погружение в болезнь Ясперс рассматривает как сознательное действие, формирующее личность, как источник творческого своеобразия. В еще более общей форме этот подход к личности реализован в «Психологии мирозерцаний» (1919).

В этой книге, которую сам Ясперс признает своим первым собственно экзистенциалистским произведением, философские мировоззрения классифицируются на основе критериев, прежде применявшихся при распознавании и типизации душевных заболеваний.

Полным и развернутым осуществлением замысла, сформулированного во «Всеобщей психопатологии» («учиться психопатологически наблюдать, психопатологически мыслить»), является основное произведение Ясперса — его трехтомная «Философия» (1929).

Это — никогда прежде не предпринимавшаяся попыт-

ка дать цельную, внутренне упорядоченную картину ориентации дезориентированной личности, которая строит свое поведение на основе полного отключения познавательной установки и полагаясь только на психологические критерии внутренней очевидности. В «Философии» развернута трансцендентальная структура невротического сознания, здесь дан «идеальный тип» невротика («идеальный тип» в строгом смысле Макса Вебера, с которым Ясперс был близок в те годы и который оказал серьезное влияние на все его мышление). «Идеальный тип» невроза, обрисованный Ясперсом, отличается, само собой понятно, от любого эмпирически наблюдаемого душевного заболевания. Клинический невротик может и не узнать себя в субъекте ясперсовской «Философии». Этот субъект подвержен не случайно возникшей, а «принципиально исповедуемой болезни», которую он сам, в качестве личности, разворачивает во все более и более острые формы.

Вряд ли нужно разъяснять, до какой степени этот новый вариант «философии» соответствует самым эзотерическим переживаниям индивида, живущего в условиях современного капитализма. Невротик — такой же закономерный его продукт, каким был паупер в XIX в. По условиям жизни, которые принесла с собой государственно-монополистическая организация, невротическая реакция на действительность уже не является простым эксцессом: повседневные отношения индивида могут сплошь и рядом подтверждать и оправдывать ее¹.

В качестве особой формы идеологии экзистенциализм Ясперса отнимает у личности последние возможности активного противостояния социально-мотивированному душевному заболеванию. Невротические изменения сознания санкционируются в качестве «внутренних действий», посредством которых единичный впервые открывает не только себя самого, но и мир, как он существует по истине. «Подпольный человек» снова появляется на свет, но теперь уже в виде философски-абсолютного Я и вне того карающего контекста реальности, в котором он был впервые представлен Достоевским.

¹ См. об этом подробнее: Ю. А. Замошкин. Современный капитализм и духовная жизнь личности. «Вопросы философии», 1960, № 6.

«Понятные связи» прогрессирующего невроза получили у Ясперса название «прояснения экзистенции». В качестве основных действий, обеспечивающих это проявление, выступает сознательное приятие «пограничных ситуаций» (die Grenzsituationen) и «трансцендирование». Данные категории важны для понимания экзистенциализма в целом: соответствующие им темы и понятия можно найти во всех вариантах этой философии. Рассмотрим вкратце взаимную связь данных категорий и их отношение к конкретной социальной ориентации личности.

1. «Пограничные ситуации» и «прояснение экзистенции». Философия, ставящая в центр внимания активность познающего мышления, пропускает, по мнению экзистенциалистов, самое ценное в опыте сознания, а именно, напряженную сосредоточенность человека на себе самом в периоды вынужденного выключения из активной жизни: во время тяжелой болезни, в предчувствии смерти, в минуты ощущения неискуспимой вины и в те периоды, когда разорваны обычные формы коммуникации (когда человек находится в споре и борьбе со всеми другими). В этих-то ситуациях, где уже не может быть и речи о выработке целей и планов, об исследовательском интересе к миру, и обнажается сама экзистенция.

Ясперс критикует Фрейда за то, что проявление «самости» было низведено им до уровня пассивного самонаблюдения. Ясперс подчеркивает, что действительное самопостижение есть активное «открывание», «пробуждение» себя, осуществляющееся благодаря живым столкновениям с другими людьми, решительному ввязыванию в события, крушению ожиданий и надежд в кризисных ситуациях. Экзистенциализм не пытается отделить размышление над самим собой от непосредственной практики индивида, оградить его от жизни стенами студии. Представители этой философии допускают и даже требуют, чтобы человек вторгся в мир, брал на себя самые острые жизненные конфликты, но с единственной целью: испытать и проявить себя самого. Экзистенциалистскому индивиду действие необходимо не потому, что с его помощью решаются определенные задачи (выбирая, принимая которые человек как раз и учреждается как личность), а потому, что новая ситуация,

в которую он отважился ввязаться, позволяет прояснить содержание прошлого жизненного опыта, отложившегося в нем в виде определенных желаний и наклонностей.

Фрейдовский принцип самонаблюдения вовсе не преодолевается и не снимается каким-то более высоким принципом. Он просто доводится до предельной остроты: самонаблюдение становится процессом, на который незаметно замыкаются все формы человеческой жизнедеятельности. Строго говоря, экзистенциалистский индивид вообще уже не живет как активное, помогающеее своих целей существо, а лишь претерпевает свою жизнь, испытывает себя ею. Он ввязывается в ситуацию не для того, чтобы разрешить последнюю, а для того, чтобы посмотреть, что же с ним самим теперь произойдет, что в нем проявится.

Это и имеет в виду Ясперс, когда говорит, что человек должен на всякую ситуацию смотреть как на «пограничную», то есть принципиально неразрешимую, имеющую для индивида не значение проблемы, объективной задачи, а значение ниспосланного ему испытания. Это модель поведения, списанная с больного, который ищет душевного возрождения в том, что сознательно «принимает на себя» каждую новую стадию прогрессирующего заболевания. Продвигаясь к смерти, он все яснее осознает, чем же он собственно был.

Вся настоящая и будущая практика превращается для экзистенциалистского индивида в средство анализа уже прожитой жизни. Чем динамичнее его поведение, тем консервативней он в своей привязанности к уже сложившейся натуре. Фундаментальное внутреннее убеждение индивида (его «экзистенция»), осознание которого принадлежит будущему и может потребовать от человека всей его жизни, само по себе является продуктом прошлого. Оно не возникает, не развивается, а всегда уже есть. Основной принцип ясперсовского «прояснения экзистенции» может быть поэтому выражен следующим противопоставлением: личность не формируется, а лишь ищет и находит себя. Экзистенциализму чужда мысль о том, что индивид вступает в ситуацию одним человеком, а выходит из нее другим. В «философии существования» речь может идти лишь о том, что вступая в ситуацию, индивид знал о себе одно, а пройдя через нее, знает о себе совсем другое. То же, о

чем он знает (его натура, «фундаментальное предрасположение», «экзистенция»), остается неизменным. В своей проясненности, вновь обретенной внутренней очевидности оно делается даже более прочным и косным, чем вначале.

«Постижение себя самого» становится, иными словами, процессом, с помощью которого блокируются возможные перестройки, изменения личности и активно охраняются однажды приобретенные склонности и убеждения. Или еще точнее: экзистенциализм требует, чтобы, включаясь в любую систему общественно-исторического действия (и даже посредством самого этого включения), личность проясняла и поддерживала в себе то, что сформировалось в ней как в пассивном объекте, которым уже прежде манипулировало общество (воздействие на ребенка в семье, на подростка в школе и т. д.). «Прояснение», «пробуждение» экзистенции на деле является активным охранением личностью таких ее качеств и склонностей, которые издавна (то есть еще до того, как в человеке проснулось, например, ощущение социальной несправедливости, стремление к изменению существующего) культивировал господствующий социальный строй с его семьей, бытом, с характерными для него условиями близости, дружбы, взаимопонимания.

Экзистенциалисты никогда не указывают, какие именно подсознательные влечения одержат верх в человеке. Мы не найдем в «философии существования» ни описания этих влечений, ни отчетливо выраженного отношения к ним. Экзистенциализм как бы не осмеливается предрекать, что нашепчут голоса, подслушанные в глубинах подсознательного; он заверяет лишь, что всякое их слово непременно будет откровением и прорицанием. Экзистенциализм лучше любого направления в психоанализе осознает, что в реальной динамике индивидуального действия подсознательный безотчетный мотив в массе случаев окажется на стороне status quo, на стороне существующего общественного порядка, стихийным продуктом которого он является.

Во всех направлениях экзистенциализма безотчетность выступает в качестве главного критерия содержательности и подлинности мотива: последний санкционируется в том и только в том случае, если в процессе самоанализа удалось выявить, что он представляет собой

нечто глубоко отличное от любых соображений социальной целесообразности.

В итоге получается в высшей степени предусмотрительная идеологическая селекция мотивов. Те устремления личности, которые уже с самого начала отмечены печатью примитивной безотчетности, освещаются экзистенциализмом незамедлительно. И наоборот, те устремления, которые имеют сложную целевую структуру, могут возникать лишь на определенном уровне развития сознательности, в качестве чего-то уже опосредованного рациональным анализом, подвергаются самой придирчивой цензуре. Так, революционный протест санкционируется экзистенциалистами (например, Сартром), в том и только в том случае, если его удастся свести к форме непосредственного возмущения, безотчетного бунта, очистить от сознательности, от связи с революционной теорией.

«Прояснение экзистенции» оказывается в итоге методом парализации социальной активности человека, его сознательных целенаправленных действий.

а) Чем более сложным, дифференцированным, социально-определенным оказывается мышление, тем труднее свести его к форме безотчетного воодушевления, порыва, непосредственной эмоциональной реакции на ситуацию. Отвращение, которое вызывает у человека лицемерная идеологическая проповедь, конечно, не так безотчетно, как, скажем, страх, стыд, или сексуальная неприязнь. Первое — эмоция, вырастающая из определенного мировоззрения. Индивид, который ее испытывает, солидаризируется с одними социальными силами и противопоставляет себя другим. Строго говоря, она вообще не может быть удостоверена как ему и только ему принадлежащее чувство. С экзистенциальной точки зрения, эта эмоция всегда будет казаться чем-то сомнительным. Основывающееся на ней действие получит в итоге вечную отсрочку.

Техника этой «экзистенциальной задержки поступка» наиболее детально разработана Ясперсом. Обрисованная им личность напоминает Гамлета, так и не убившего Клавдия. Это датский принц, который никак не может удостовериться, является ли его ненависть к окружающему насилию и лжи его собственной, из интимного опыта растущей эмоцией, или только «социальным

наваждением», то есть чем-то внушенным, заимствованным, воспринятым извне.

б) И наоборот, в тех случаях, когда реакция на социальную обстановку имеет спонтанный, безотчетный характер, экзистенциализм выступает с проповедью «решимости» и безотлагательных действий. Он провоцирует на авантюру, на индивидуалистический бунт — красивый, шумный, мужественный, но никому не опасный. Таковы апелляции к воле в ясперсовской «Духовной ситуации эпохи», такова хайдеггеровская апология экстаза. Нечто аналогичное мы встречаем и у Сартра. Многие персонажи сартровских драм, покоряющие чисто сценическим мужеством и обаянием, по сути дела, поступают в полном соответствии с анархистской максимой, высмеянной Хэмингуэем: «Поскорее поджечь что-нибудь и умереть».

2. «Трансцендирование». Мы видим, что экзистенциализм требует от индивида не только доверия к своему безотчетному влечению.

Это последнее, поскольку оно выявлено и испытано, должно стать для человека нормой, максимой, императивом. Если фрейдизм рассматривал бессознательные побуждения как побуждения и только (от личности требовалось, чтобы она осознала их, осмотрительно «выпустила на волю» или сублимировала), то «философия существования», добивается, чтобы данные побуждения воспринимались в качестве извне предлагаемого требования, которое человек открывает в критических ситуациях и которому он в дальнейшем посвящает себя. Эта сложная динамика самообмана, хорошо известная каждому психопатологу, имевшему дело с неврозами, фиксируется в философии существования с помощью особой категории «трансцендирования».

В разных вариантах экзистенциализма эта тема представлена по-разному. Личность может относиться к своему впервые проясненному безотчетному влечению как к «призыву бога» (Г. Марсель), воспринимать его в качестве свободно выбранной жизненной цели (М. Хайдеггер) или в качестве долга, за исполнение которого он несет ответственность перед всем человечеством (Ж.-П. Сартр).

Психоаналитическое обнажение влечений соединяется в экзистенциализме с христианской проповедью само-

обуздания. В течение многих веков христианство формировало нравственность в качестве силы, помогающей преодолеть субъективные вожделения и соблазны и посвятить себя служению потустороннему, трансцендентному идеалу. Экзистенциализм переворачивает данное отношение, сохраняя при этом всю абстрактную неукоснительность христианских нравственных заповедей. Он требует самоотверженности в борьбе с соблазном отвергнуть себя самого, требует, чтобы человек посвятил себя своему желанию, запретил себе отступаться от запретного, свято служил своей брэнности и греховности и т. д. Эти максимы, в силу своей парадоксальности и софистичности, оставляют еще больший простор для ханжества, чем откровенно догматичная христианская мораль.

* * *

Экзистенциализм начинается с того, чем кончают многие другие направления современной буржуазной философии: с отрицания мировоззренческой и культурно-гуманитарной функции науки. Он последовательно проясняет внутренний опыт индивида, для которого объективное исследование (даже в его зачаточных, наиболее элементарных формах) перестало быть фактором личной ориентировки, выбора самостоятельного жизненного пути.

Мы видим, как этот индивид шаг за шагом погружается в темноту невротического самоослепления. Исчезает различие между истинной и некорректируемой идеей, между критически выверенной достоверностью и прочностью предрассудка, между убежденностью и фанатизмом. Патология буржуазного общественного сознания возводится в цельный, законченный и исторически оправданный тип мышления.

Экзистенциалисты принадлежат к числу критиков буржуазного рассудка. Но это критика особого рода: она основывается на достаточно ясном понимании того факта, что в структуре современного буржуазного сознания на деле доминирует не рассудок (хотя и ограниченный, но все-таки житейски трезвый), а скрытые под маской этого рассудка слепые и конвульсивные настроения об-

реченных. Смысл экзистенциалистской критики состоит в том, чтобы напоминать человеку о наличии этих настроений, не дать им притупиться, научить относиться к ним как к «центральному ядру» сознания, на которое лишь наслаивается все остальное многообразие человеческих отношений к действительности.

«Философия существования» более, чем любое другое направление буржуазной философии, достойна называться самосознанием современного «западного мира» — самосознанием общества, которое ставит миллионы людей на грань отчаяния, апатии, панической решимости, невроза и самоубийства.



СОДЕРЖАНИЕ

	<i>Стр.</i>
Введение	3
Глава I. Экзистенциалистский подход к обществу и проблема истины	7
Глава II. Критика экзистенциалистской интерпретации науки	45
Глава III. Критика экзистенциалистского понимания философии	109



Эрих Юрьевич Соловьев ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

Редактор Ю. М. Бородай
Художник В. М. Лукьянов
Худ. редактор В. М. Поздняков
Техн. редактор Л. М. Матюшина
Корректор Е. К. Умнова

А-16552 Сдано в набор 14/III 1966 г. Подп. к печати 27/X 1966 г.
Формат 84×108^{1/32} Объем 4,875 печ. л. 8,19 усл. п. л. Уч.-изд. л. 7,96
Изд. № Общ. — 463 Тираж 10 000 экз. Цена 26 коп.

Тематический план издательства «Высшая школа»
(вузы и техникумы) на 1966 г. Позиция № 384
Москва. И-51, Неглинная ул., 29/14,
Издательство «Высшая школа»

Московская типография № 8 Главполиграфпрома
Комитета по печати при Совете Министров СССР,
Хохловский пер., 7. Зак. 663