

A5
M34

Материалистическая
ДИАЛЕКТИКА

5

Материалистическая диалектика

Материалистическая ДИАЛЕКТИКА

в пяти томах

**Под общей редакцией
Ф. В. Константинова, В. Г. Марахова**

Члены редколлегии:

**Ф. Ф. Вяккерев, В. Г. Иванов, М. Я. Корнеев,
В. П. Петленко, Н. В. Пилипенко,
А. И. Попов, В. П. Рожин, А. А. Федосеев,
Б. А. Чагин, В. В. Шеляг**

ТОМ **5** **Критика
идеалистических
концепций
диалектики**

Ответственный редактор тома
М. Я. Корнеев

Редакторы: М. А. Киссель,
К. Н. Любутин, А. А. Федосеев



МОСКВА «МЫСЛЬ» 1985

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Книга написана авторским коллективом:

- предисловие — М. Я. Корнеевым
глава I — З. М. Протасенко
глава II — В. П. Федотовым
глава III — И. Т. Якушевским
глава IV — Т. И. Ойзерманом
глава V — К. А. Сергеевым, Ю. Н. Солониным
глава VI — И. С. Нарским
глава VII — М. А. Кисселем
глава VIII — В. Л. Шульцем
глава IX — А. В. Гайдой, К. Н. Любутиным
глава X — Н. А. Мусиной
глава XI — М. Я. Корнеевым
глава XII — М. Я. Корнеевым
глава XIII — Е. К. Краснухиной
глава XIV — А. А. Федосеевым
глава XV — Р. П. Шпаковой
глава XVI — М. Я. Корнеевым
глава XVII — А. В. Сагадеевым
глава XVIII — Б. С. Ерасовым
глава XIX — А. В. Шестопалом

Завершающий том издания «Материалистическая диалектика» посвящен критическому анализу различных буржуазных и ревизионистских фальсификаций материалистической диалектики, ряда ведущих в современной буржуазной философии и социологии идеалистических концепций диалектики. При этом авторы исходили прежде всего из ленинского указания о необходимости выявления и оценки «господствующих или наиболее распространенных или наиболее вредных для демократии и для социализма идейно-политических течений данного времени»¹. Оно сохраняет свою полную силу и по отношению к таким специфическим формам идейной борьбы, как критика современных идеалистических концепций диалектики, представители которых открыто или в замаскированной форме выступают против материалистической диалектики.

Сторонники и пропагандисты идеалистической диалектики пытаются скрыть метафизический характер своих концепций, создать некую альтернативу материалистической диалектике. Безуспешность подобных попыток, показанная в исследованиях советских философов², является своеобразным «стимулом» для многих буржуазных философов и социологов в «создании» все новых и новых вариантов квазидиалектик. Это не означает, что некоторые буржуазные философы и социологи не ставят реальных проблем, требующих диалектического осмысления. Однако для них характерным является «отрицание диалектики природы, противопоставление диалектики детерминизму, исключение из диалектики принципа отражения»³. В данном томе будет показано, каким образом авторы различных идеалистических концепций диалектики спекулируют на сложности и проти-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 20, с. 357.

² См.: Материалистическая диалектика. Краткий очерк теории. М., 1980, с. 8.

³ Материалистическая диалектика как общая теория развития, кн. 1. Философские основы теории развития. М., 1982, с. 28.

воречивости процессов современного научного познания и общественного развития.

Авторы книги не претендуют на то, чтобы охватить все вопросы, связанные с выявлением тех или иных идеалистических идей в буржуазной философии и социологии XX в., ибо, во-первых, объем данной работы не позволяет этого сделать; во-вторых, в советской философской литературе имеются работы, посвященные критическому анализу отдельных направлений современной идеалистической диалектики⁴, и, в-третьих, диалектические идеи, содержащиеся в работах тех или иных современных буржуазных философов и социологов, не всегда представляют собой целостную диалектическую концепцию.

При отборе материала авторы исходили из того, в какой степени и форме идея противоречия содержится в тех или иных немарксистских концепциях развития. Кроме того, авторы тома учитывали, что в марксистской литературе уже подвергались критике экзистенциалистская концепция диалектики⁵, «негативная диалектика» Т. Адорно⁶, «критический рационализм»⁷, различные теологизированные варианты идеалистической диалектики⁸, некоторые другие разновидности идеалистической диалектики XX в., получившие распространение в буржуазной философии и социологии⁹, а также в философском ревизио-

⁴ См.: Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков. М., 1962; Киссель М. А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970; Идеалистическая диалектика XX века. Критический анализ. Л., 1978; Критика метафизических и идеалистических концепций развития. — Материалистическая диалектика как общая теория развития, кн. 1, и др.

⁵ См.: Стрельцова Г. Я. Критика экзистенциалистской концепции диалектики. М., 1974.

⁶ См.: Нарский И. С. Проблема отрицания и «негативная» диалектика Т. Адорно. — Философские науки, 1973, № 3; его же. «Негативная диалектика» Адорно и ее социальный смысл. — Вопросы философии, 1974, № 2.

⁷ См.: «Критический рационализм»: философия и политика. М., 1981.

⁸ См.: Радев Р. Критика неотомизма. М., 1975; Долгов К. М. Диалектика и схоластика. М., 1983.

⁹ См.: Юлина Н. С. Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978; Попов П. Критика «диалектического гиперэмпиризма». М., 1981; Нарский И. С. Современная буржуазная философия: два ведущих течения начала 80-х годов XX века. М., 1983; Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов XX века. М., 1983, и др.

низме¹⁰. Однако, несмотря на проделанную работу по критическому анализу ряда идеалистических концепций диалектики и разоблачению буржуазных и ревизионистских фальсификаций материалистической диалектики, пока еще нет специального монографического исследования, в котором было бы осуществлено комплексное рассмотрение проблемы.

Наши идейные противники, ополчаясь против материалистической диалектики и создавая целый «веер» квазидialeктик, понимают, сколь большую роль играет она в формировании научного, марксистско-ленинского мировоззрения как основы коммунистического воспитания людей. «Именно оно, — указывает К. У. Черненко, — делает коммунистов, трудящихся сознательными политическими бойцами, способными самостоятельно оценивать социальные явления, видеть связь текущих задач с нашими конечными целями, вести аргументированную полемику с любым идейным противником»¹¹. Этим прежде всего и обусловлены намерения буржуазных и ревизионистских авторов любой ценой исказить суть материалистической диалектики, в превратном свете представить ее разработку основоположниками марксизма-ленинизма. Осуществляется это различными способами, и особенно путем игнорирования качественного различия между идеалистической диалектикой Гегеля и марксистской диалектикой¹². В «истинные интерпретаторы» диалектики К. Маркса записываются такие ярые антимарксисты, как Р. Арон, который под видом ее «защиты» от экзистенциализма и структурализма фактически ее фальсифицирует¹³. В тогу третейского судьи между марксистской и гегелевской диалектикой рядится антикоммунист О. Флейхейм, который стремится в ложном свете представить учение К. Маркса, особенно его диалектику¹⁴. Исходя из этого, авторы сочли необходимым предпослать критическому анализу идеалистических концепций диалектики специальный раздел, посвященный методологи-

¹⁰ См.: Козловский В. Е. Марксистская диалектика и ее современные противники. М., 1978; Савич М. Б. Марксистская диалектика и философский ревизионизм. М., 1981.

¹¹ Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14–15 июня 1983 г. М., 1983, с. 41–42.

¹² Science et dialectique chez Hegel et Marx. Paris, 1980.

¹³ Aron R. D'une sainte famille a l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires. Paris, 1970.

¹⁴ Marx heute. Pro und contra. Oxford, 1983, p. 22–23.

ческим вопросам критики идеалистической диалектики, разработанным и блестяще примененным основоположниками марксизма-ленинизма.

Многие буржуазные и ревизионистские фальсификации этих принципов идут зачастую в русле советологии, поэтому в этом же разделе дан специальный анализ различных советологических фальсификаций материалистической диалектики. Конечно, советология не сводится только к этому, но она составляет ядро современного антикоммунизма и антиленинизма. Первый раздел является как бы связующим звеном между данным томом и предшествующими томами «Материалистической диалектики».

В заключительном разделе данного тома предпринята попытка дать критический анализ идеалистических концепций диалектики, развиваемых в освободившихся странах. Такой подход позволяет глубже понять, вокруг каких основных проблем диалектики разворачивается в освободившихся странах особенно острая идейная борьба, каковы пути и степень восприятия материалистической диалектики общественным сознанием этих стран.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ КРИТИКИ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ДИАЛЕКТИКИ

Глава I

К. МАРКС И Ф. ЭНГЕЛЬС О ПРИНЦИПАХ КРИТИКИ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Наиболее развитая форма идеалистической диалектики — диалектика Гегеля — явилась одним из теоретических источников марксистской философии. Поэтому разработка К. Марксом и Ф. Энгельсом методологических принципов ее критики осуществлялась наряду с усвоением ее рационального содержания. Эти принципы сложились в борьбе основоположников марксизма со спекулятивным идеализмом Гегеля, его последователями — гегельянцами, а также в процессе критики метафизики во всех ее проявлениях. Решающую роль в разработке этих принципов сыграли переход К. Маркса и Ф. Энгельса от революционного демократизма к коммунизму, теоретическое обобщение ими опыта классовой борьбы пролетариата и создание качественно новой философии — диалектического и исторического материализма.

Начало творческой деятельности К. Маркса и Ф. Энгельса совпадает с периодом вызревания в странах Западной Европы, в том числе в Германии, революционной ситуации, завершившейся буржуазно-демократической революцией 1848—1849 гг. В этот период в основном сложились научные принципы критики идеалистической диалектики: 1) принцип материалистического объяснения всеобщего характера и целостности диалектики как науки; 2) историзм в понимании форм диалектики; 3) партийность в истолковании диалектики и ее борьбы с метафизикой, включая противопоставление идеалистической диалектики материалистической. На последующих этапах истории марксизма происходило развитие, конкретизация и систематизация этих принципов на основе теоретического обобщения достижений науки и общественно-исторической практики.

Первой областью знания, в которой К. Маркс выразил свое критическое отношение к диалектике Гегеля,

являлась история философии. К. Маркс высоко ценил историко-философскую концепцию Гегеля, с которой, по его убеждению, только «начинается» научная история философии. В этот период (1837—1841 гг.) он разделял гегелевскую трактовку историко-философского процесса, ему импонировал выдвинутый немецким идеалистом принцип историзма, но его не удовлетворяла спекулятивная форма, в которую Гегель облек освещение реальной истории философии и которая мешала объективной оценке существующих философских, особенно материалистических, течений¹.

В период работы в «Рейнской газете» К. Маркс столкнулся с жизненно важными политическими вопросами. Практика работы государственных учреждений свидетельствовала, что между гегелевским идеалом государства и права и их существующими институтами, между «должным» и «сущим» имеются глубокие противоречия. В поисках путей их разрешения К. Маркс обратился к изучению реальной жизни и к критике гегелевской философии права.

В работе «К критике гегелевской философии права» К. Маркс отмечает, что Гегель в философии берет в качестве исходной идеи факт как «мистический результат». Действительные социальные реальности — семья, гражданское общество, государство, по Гегелю, порождены идеей, действующей якобы согласно ее внутренней цели. Оценивая философию права Гегеля, К. Маркс подчеркивает, что в ней дан «сгусток... мистики... гегелевской философии вообще»² и показывает ее «логический, пантеистический мистицизм»³. Он замечает, что Гегель, как последовательный идеалист, развивает свою мысль не на основе изучения предмета, а, напротив, «конструирует свой предмет по образцу закончившего свое дело мышления, — притом закончившего его в абстрактной сфере логики»⁴. Философия права превращается Гегелем в «дополнение, вставленное в логику»⁵, а ее главная задача состоит в превращении политических определений в бессодержательные абстракции. К. Маркс писал: «Философ-

¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 40, с. 109, 111, 116—117, 119, 136, 153, и др.

² См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 1, с. 226.

³ См. там же, с. 224.

⁴ Там же, с. 232.

⁵ См. там же, с. 236.

ское значение имеет здесь не логика самого дела, а дело самой логики»⁶. К. Маркс не отрицает необходимости и значения логики в процессе научного обоснования права, но выступает против ее абсолютизации, абстрактности и бессодержательности понятий права и их отрыва от «логики самого дела», т. е. от реальной истории. Заканчивая анализ рассуждения Гегеля о разумности государственного строя, К. Маркс пишет, что у идеалиста «не мысль сообразуется с природой государства, а государство сообразуется с готовой мыслью»⁷.

В гегелевских рассуждениях о соотношении «всеобщего» и «особенного» К. Маркс отмечает «дуализм». По Гегелю, «всеобщее» не является сущностью реального, конечного, а действительно сущее он не считает субъектом бесконечного, всеобщего. Но всеобщее должно иметь своего носителя, и таковым, по Гегелю, является «мистическая идея». К. Маркс расценивает этот ход мысли Гегеля как его коренной порок⁸ и объясняет его гносеологические причины. Он показывает, что абстрактное рассмотрение государства и человека, спекуляции и «мистицизм» приводят Гегеля к «софистике», ограничению диалектики. «Главная ошибка» Гегеля в трактовке противоречия, по убеждению К. Маркса, состоит в том, что существенные противоречия в явлениях он переносит в сферу идей и рассматривает их как *«единство в сущности, в идее»*. Между тем противоречие в явлениях своей сущностью имеет *«существенное противоречие»* в действительности.

К. Маркс вскрывает социальные причины абстрактного и мистифицированного метода Гегеля. Он видит их в «непоследовательности» Гегеля при рассмотрении сословий и государства. «Гегель хочет средневековой сословной системы, но в современном значении законодательной власти, и он хочет современной законодательной власти, включенной, однако, в средневековую сословную систему! Это — синкретизм наихудшего сорта»⁹, — писал К. Маркс.

К. Маркс убежден, что метод Гегеля не может обеспечить научную критику философии государства. Действительная критика современного государства должна

⁶ Там же.

⁷ Там же, с. 239.

⁸ См. там же, с. 245.

⁹ Там же, с. 330.

вскрывать и объяснять его реальные противоречия, их генезис, необходимость и значение. Цель научного метода состоит в том, «чтобы постигать специфическую логику специфического предмета»¹⁰.

Таким образом, критический анализ К. Марксом взглядов Гегеля на философию права, государство, гражданское общество органично связан с критикой его логики, спекулятивного метода, идеалистической философии в целом. Вскрывая пороки гегелевской философии права — мистификацию идей, абстрактность, дуализм, софистичность и т. д., — К. Маркс еще не формулирует принципы критики гегелевской диалектики, но уже здесь намечаются пути их формирования на основе материалистического конкретно-исторического подхода к анализу общественных явлений.

Юный Маркс и его друг и соратник Энгельс не только поняли ограниченность гегелевской диалектики, но и глубоко осознали революционные возможности, скрывавшиеся под мистической оболочкой гегелевской абсолютной идеи. Поэтому они поставили перед собой цель: показать «рациональное зерно» диалектики Гегеля, очистить ее от мистической шелухи. В более зрелые годы, вспоминая свои полные «смелого предвидения» юношеские работы, К. Маркс писал: «Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»¹¹.

В переписке и статьях, опубликованных в «Немецко-французском ежегоднике», К. Маркс продолжает критику гегелевской философии. Но теперь объектом его критики становится само прусское государство, принципом которого является «обесчеловеченный человек»¹². К. Маркс дополняет критику гегелевской философии права критикой реального государства. В этих статьях он обосновывает принцип партийности в идеологической борьбе как один из важнейших принципов критики. Изучение состояния немецкой идеологии подсказывало ему, что ее критику необходимо связывать с критикой политики,

¹⁰ Там же, с. 325.

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 22.

¹² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 374.

с действительной борьбой, с определенной политической позицией¹³.

Активное участие в этом журнале принял Ф. Энгельс, разделявший полностью воззрения К. Маркса. Здесь он опубликовал статьи «Наброски к критике политической экономии» и «Положение Англии». Разработке философии, и ныне вооружающей научной методологией познания и практической революционной деятельности все прогрессивное человечество, К. Маркс и Ф. Энгельс посвятили статьи, опубликованные в этом журнале. Такая философия, по их убеждению, должна черпать свои принципы из реальной действительности, не опасаться собственных выводов, быть непримиримой по отношению к власти имущим, направлять огонь критики не только на идеи, господствующие в обществе, но и на сами общественные порядки. Положения, высказанные К. Марксом и Ф. Энгельсом относительно новой философии, органично сочетались с впервые выдвинутой и четко сформулированной мыслью о всемирно-исторической роли пролетариата.

Создание К. Марксом и Ф. Энгельсом диалектико-материалистической философии означало революционный переворот в истории общественной мысли. В течение многих столетий человечество страдало от эксплуатации, национального и расового угнетения, от истребительных войн. К. Маркс и Ф. Энгельс вскрыли социальные причины этих социальных бедствий и научно обосновали средства избавления от них. При этом они обосновали необходимость коренного преобразования общества путем социальных революций. К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали, что новая философия не скрывает своей партийности и революционности: она служит интересам пролетариата. Они видели в пролетариате класс, призванный осуществить коренное переустройство общества и «общечеловеческую эмансипацию» путем социальной революции. «Голова этой эмансипации — философия, ее сердце — пролетариат»¹⁴, — писал К. Маркс. В связи с этим и критика идеалистической диалектики ими конкретизируется, она увязывается с их классовой позицией как выразителей интересов пролетариата.

В 1844 г. К. Маркс приступил к систематическому из-

¹³ См. там же, с. 381.

¹⁴ Там же, с. 429.

учению буржуазной политической экономии и разработке новой экономической теории. Итогом этой работы были «Экономическо-философские рукописи 1844 года». В них К. Маркс неоднократно обращался к критике гегелевской диалектики, а также посвятил ей специальный раздел — «Критика гегелевской диалектики и философии вообще»¹⁵, в котором дал краткую характеристику теолого-философской, утопически-социалистической и младогегельянской критике гегелевской идеалистической диалектики и оценку взглядов представителей упомянутых течений.

«Теологическая критика», согласно К. Марксу, лишь вначале была прогрессивной, а затем превратилась в карикатурное завершение «старой философской и в особенности гегелевской трансцендентности»¹⁶. Представители младогегельянского течения Д. Штраус и Б. Бауэр находились «во власти гегелевской логики»¹⁷. Подобно современным буржуазным идеологам, они односторонне использовали гегелевскую диалектику: выхватывая из нее отдельные стороны (Д. Штраус — идею субстанциальности, Б. Бауэр — самосознания) и абсолютизируя их, они пытались создать якобы новые философские конструкции. По словам К. Маркса, Д. Штраус, Б. Бауэр и др. были представителями «умирающего» идеализма, даже не пытались «размежеваться со своей матерью, гегелевской диалектикой»¹⁸. При этом они замалчивали фейербаховскую критику идеалистической диалектики, которую К. Маркс ценил высоко.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркс критикует гегелевскую философию как материалист и коммунист. Он стремится вскрыть внутреннюю логику этой философской системы в целом и выявить роль каждого ее элемента. Согласно К. Марксу, «Феноменология духа» — истинный источник и тайна гегелевской философии¹⁹. Поэтому он считает необходимым начинать критический анализ гегелевской философии с этого произведения. Наряду с «Феноменологией духа» К. Маркс обращается к «Энциклопедии» Гегеля, которая, по его выражению, есть «развернутая сущность фило-

¹⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 152 — 174.

¹⁶ См. там же, с. 46.

¹⁷ См. там же, с. 152.

¹⁸ См. там же, с. 153.

¹⁹ См. там же, с. 155.

софского духа»²⁰. Особое значение он придает «Науке логики» — этой превращенной в «деньги духа» спекулятивной (мысленной) стоимости человека. Анализируя содержание названных трудов Гегеля, К. Маркс обнаруживает в них «ошибки». Прежде всего Гегель рассматривает «отчуждение», его историю и устранение лишь в сфере спекулятивного мышления. В результате такого подхода к объяснению «отчуждения» из поля зрения ускользает главное — бесчеловечное опредмечивание человеческой сущности в условиях господства отношений частной собственности²¹. К тому же Гегель отождествляет человека с самосознанием, а опредмечивание — с отчуждением. Снятие отчуждения одновременно означает распродмечивание. В результате «человек рассматривается как *непредметное, спиритуалистическое* существо»²². Характеризуя абсолютный идеализм Гегеля, К. Маркс отмечал, что в «Феноменологии духа», несмотря на ее критический характер, «заклучен в скрытом виде, в качестве зародыша, потенции, тайны, некритический позитивизм и столь же некритический идеализм...»²³.

Подвергая критике идеалистический характер гегелевской диалектики, К. Маркс указывает на содержащиеся в ней рациональные идеи, которые, по его словам, порой высоко поднимаются над гегелевской точкой зрения²⁴. На призыв Л. Фейербаха «перевернуть» гегелевскую диалектику К. Маркс ответил делом — научным рассмотрением диалектики экономических отношений современного общества. Начатая им разработка материалистической диалектики имела большое методологическое значение. Она показала, что законы диалектики действуют в реальной жизни, в экономических отношениях, а не только в сфере чистого мышления, т. е. служила доказательством всеобщего характера диалектики.

В произведении «Святое семейство, или Критика критической критики» К. Маркс и Ф. Энгельс заявили о своем разрыве с младогегельянами и подвергли всесторонней критике «философию самосознания», созданную Б. Бауэром. Они писали, что у «*реального гуманизма*» в Германии нет более опасного врага, чем спекуля-

²⁰ См. там же, с. 156.

²¹ См. там же, с. 156, 157.

²² Там же, с. 160.

²³ Там же, с. 157.

²⁴ См. там же, с. 158.

тивный идеализм младогегельянцев, что эта философия «стоит *ниже* того уровня, которого уже достигло немецкое теоретическое развитие»²⁵.

В «Святом семействе» основатели марксизма вскрыли теоретические и гносеологические истоки идеализма. В разделе «Тайна спекулятивной конструкции» они показали, что идеализм Гегеля вытекает из абсолютизации понятий, которые объявляются истинной «сущностью» конкретных вещей, их субстанций, а реальные действительные вещи превращаются в простые формы, или модусы идеальной субстанции, в «иллюзии». К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали, что этот путь не приводит к «особому богатству определений»²⁶. Пустоту абстракций чувствовали сами сторонники спекулятивного метода. Они старались создать «видимость» содержательности своих понятий и с этой целью наделяли их внутренней жизнью. Особые затруднения они испытывали при переходе от абстракций к конкретным вещам, являющимся их прямой противоположностью. Показывая, что подобный переход осуществить «просто невозможно»²⁷, К. Маркс и Ф. Энгельс разоблачали тщетность софистических приемов Гегеля и младогегельянцев, пытавшихся его совершить.

В «Святом семействе» К. Маркс и Ф. Энгельс конкретизировали принцип партийности, раскрывая борьбу материализма с идеализмом в философии XVII — XIX вв. Они показали, что «метафизика», идеалистическая философия «будет навсегда побеждена *материализмом*»²⁸. К. Маркс и Ф. Энгельс отметили связь истории философской мысли с историей естествознания. Если спекулятивная философия, как правило, была прибежищем религии, то «старый материализм» опирался на естествознание. Они вскрыли непосредственную связь механистического материализма XVII — XVIII вв. с естествознанием.

Во второй половине 40-х годов идеология немецкого общества переживала кризис. Младогегельянцы уступали место «истинному социализму», мелкобуржуазному по его социальной природе, реакционному по политической направленности, эклектичному по философским основам. Отражая коренные интересы пролетариата, К. Маркс

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 7—8.

²⁶ См. там же, с. 63.

²⁷ См. там же.

²⁸ См. там же, с. 139.

и Ф. Энгельс выступали с критикой «истинного социализма». Эта критика в сжатой форме содержалась в «Тезисах о Фейербахе» К. Маркса, а также в совместном с Ф. Энгельсом произведении «Немецкая идеология» (1845—1846 гг.) и многих статьях тех лет.

«Тезисы о Фейербахе» Ф. Энгельс рассматривал «как первый документ, содержащий в себе гениальный зародыш нового мировоззрения»²⁹. Они обращены против предшествующей и современной им философии, как метафизико-материалистической, так и идеалистической. Критический характер «Тезисов» свидетельствует о том, что их автор вел критику своих предшественников и современников с качественно новых философских позиций. Особое значение приобретал вопрос об отношении философии к действительности, к реальной общественной жизни, к общественно-исторической практике. Это отношение выражалось в альтернативном понимании философии: как «созерцательной» и как «действенной». Рациональное содержание эти понятия обрели благодаря диалектико-материалистической разработке К. Марксом категории «практика».

Спекулятивные философы не понимали действительной роли чувственно-практической деятельности. Гегель, как идеалист-диалектик, развивал «деятельную» сторону философии, но практику не выводил за рамки саморазвивающейся идеи. Фейербах, как и Гегель, сводил практику к теоретической деятельности. Ограниченность такого их понимания практики проявлялась в гносеологии, методологии, социологии. Главным недостатком всей предшествующей философии К. Маркс считал «созерцательность». «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»³⁰, — писал он. В силу идеалистического понимания и толкования практики домарксистские философы не могли даже теоретически указать реальных путей и действительных средств и сил для революционного изменения мира.

К. Маркс сформулировал научное понимание «практики» и противопоставил «созерцательной», старой философии качественно новую, «действенную» философию. Он подчеркнул, что только в практике — материальной

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 371.

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 4.

(производственной) и духовной (теоретической) — реализуются принципы философии и проявляются ее функции как методологии познания и преобразования общественной жизни.

Основные идеи «Тезисов о Фейербахе» были обоснованы затем в работе «Немецкая идеология», в которой был завершен идейный разгром младогегельянцев, разоблачен псевдосоциалистический характер «истинного социализма», осуществлена критика индивидуалистически-анархистских идей М. Штирнера, даны критический анализ и оценка феербаховского материализма и классического утопического социализма. В критической части труда К. Маркс и Ф. Энгельс разоблачили социальную природу критикуемых идеологических направлений. За младогегельянскими и «истинно социалистическими» спекуляциями скрывалась защита немецкого филистера. Критикуя Фейербаха, они отмечали, что в его теории общества рука об руку выступают идеализм и созерцательность.

«Немецкая идеология» до сих пор не утратила своего значения. Как образец критики идейных противников, в частности разоблачения анархистствующих элементов в современном социалистическом движении, она также является источником принципиальных идей для критики лжедиалектиков, которые ныне ополчаются против марксистско-ленинской материалистической диалектики. Идеологи из Франкфуртской школы и ревизионисты, односторонне понимая диалектику, абсолютизируя отдельные ее законы, на деле преподносят метафизику вместо диалектики, которая в конечном счете ведет к идеализму.

Подвергнув революционно-критическому анализу спекулятивные концепции истории, К. Маркс и Ф. Энгельс противопоставили им научную теорию общественного развития. «Там, где прекращается спекулятивное мышление, — перед лицом действительной жизни, — там как раз и начинается действительная положительная наука... действительное знание»³¹, — писали они. В «Немецкой идеологии» впервые вводится в научный обиход термин «материалистическое понимание истории», и само произведение посвящается уяснению смысла нового воззрения на общество.

³¹ Там же, с. 26.

Материалистическое понимание истории является общетеоретической и методологической основой знаний об обществе и научной критике. В. И. Ленин рассматривал эту теорию как «единственное научное понимание» истории и считал, что такое понимание будет оставаться до тех пор, «пока мы не будем иметь другой попытки научно объяснить функционирование и развитие какой-нибудь общественной формации...»³². Материалистическое понимание истории подводило прочный фундамент под принципы критики буржуазной идеологии, а также служило обоснованием диалектической теории общественного процесса.

Материалистическое понимание истории есть органичное единство материализма в объяснении явлений общественной жизни и диалектического рассмотрения их исторического существования и развития. Это относится и к истории философской мысли. Материалистическое понимание истории позволило дать последовательно научное объяснение принципу историзма и явилось естественным и наиболее глубоким социально-теоретическим обоснованием принципа партийности в истории философской мысли.

В опубликованном в 1847 г. труде «Нищета философии» К. Маркс подверг уничтожающей критике экономические и философские воззрения французского утописта-социалиста П. Ж. Прудона. К. Маркс критиковал теорию и метод Прудона, убедительно показал, что его экономические идеи представляют собой «плохо переваренные» теории английских экономистов и по социальной природе являются выражением не пролетарских, а мелкобуржуазных интересов. В. И. Ленин относил «Нищету философии» наряду с «Манифестом Коммунистической партии» к первым произведениям зрелого марксизма. К. Маркс вскрыл онтологические и гносеологические основания прудоновского «абсолютного метода». Последний представляет собой абстракцию движения, которое в интерпретации спекулятивных философов представит как движение чистого разума, формирующее себя в соответствии с гегелевской диалектикой вообще и с гегелевской триадой в особенности. К. Маркс показал, что Прудон свел диалектику Гегеля к «жалким размерам»³³,

³² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 140.

³³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 132.

сделал шаг назад от диалектики к метафизике, «дополнив» диалектику провиденциализмом. «Диалектика г-на Прудона отрекается от диалектики Гегеля...»³⁴, совершенно утрачивает деятельную сторону. Марксова критика Прудона завершается полным убийственным сарказмом выводом относительно духовных возможностей французского утописта. «...Провидение есть тот локомотив, с помощью которого весь экономический багаж г-на Прудона движется гораздо лучше, чем с помощью его выдохшегося чистого разума»³⁵, — писал К. Маркс. Таким образом, критикуя Прудона, он стремился показать истинное историческое место как философии французского социалиста-утописта, так и диалектика-идеалиста Гегеля. Прудон — жалкий эпигон гегелевской диалектики, не сумевший увидеть ее рационального содержания.

В труде «Нищета философии» К. Маркс подчеркивал методологическое значение диалектического закона единства и борьбы противоположностей. «Сосуществование двух взаимно-противоречащих сторон, их борьба и их слияние в новую категорию составляют сущность диалектического движения»³⁶, — писал он. Прудон не понял этого закона: стремясь к устранению дурной стороны и сохранению хорошей, он положил конец диалектическому пониманию движения.

Ценность Марксовой критики буржуазных экономистов, Прудона и Гегеля, содержащейся в «Нищете философии», состояла в том, что их ограниченной методологии он противопоставил последовательно научный диалектико-материалистический метод. В противоположность абсолютному методу, опирающемуся на спекулятивные абстракции, К. Маркс развил метод, базирующийся на материалистическом понимании исторического процесса и генезиса категорий, его выражающих. «Экономические категории», по К. Марксу, представляют собой лишь «теоретические выражения, абстракции общественных отношений...»³⁷. Они не являются вечными и неизменными, а представляют собой «исторические и преходящие продукты»³⁸. Каждая общественная форма

³⁴ Там же, с. 137.

³⁵ Там же, с. 141.

³⁶ Там же, с. 136.

³⁷ Там же, с. 133.

³⁸ См. там же.

и ступень в истории человечества составляет «некоторое единое целое», «общественный организм»³⁹. Поэтому к каждой ступени необходимо подходить как к конкретно-историческому образованию. Следовательно, важнейшим требованием диалектического подхода к изучению общественных явлений, в том числе идей, является принцип историзма, предполагающий их конкретно-исторический анализ.

Вступив на позицию научного коммунизма, К. Маркс теоретически обосновал программные политические цели рабочего класса, критику буржуазной идеологии он связывал с практическими задачами пролетариата. Эта органичная связь критики и классово-политической практики и в настоящее время является важнейшим требованием в борьбе с чуждыми пролетарскому мировоззрению идеями и теориями.

К. Маркс и Ф. Энгельс в дальнейшем неоднократно обращались к критике идеалистической диалектики, но уделяли при этом главное внимание разработке материалистической диалектики. В этом аспекте неоценима роль экономических трудов Маркса. В них он применил диалектику к анализу экономики капитализма и истории буржуазной экономической мысли, ограниченно отображающей реальный экономический процесс.

В экономических трудах К. Маркс использует критику как обязательный компонент научного исследования. В этих работах он анализирует логику развития экономических категорий и дает критическое освещение истории буржуазной политической экономии. Первая его фундаментальная работа по экономическим проблемам называется «К критике политической экономии», а главный труд его жизни — «Капитал» сопровождается подзаголовком «Критика политической экономии». У Маркса критика непосредственно связана с научным методом. Так, публикацию 1-го тома «Капитала» К. Маркс оценивал как «бесспорно, самый страшный снаряд, который когда-либо был пущен в голову буржуа...»⁴⁰. В. И. Ленин, отмечая, что «главный труд Маркса — «Капитал» посвящен изучению экономического строя современного, т. е. капиталистического, общества», подчеркивал: «Там, где буржуазные экономисты видели отношение вещей

³⁹ См. там же, с. 133, 134.

⁴⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 31, с. 453.

(обмен товара на товар), там Маркс вскрыл *отношение между людьми*»⁴¹.

К. Маркс неоднократно подчеркивал противоположность своего метода спекулятивному методу Гегеля. «...Мой метод исследования, — писал К. Маркс Кугельману, — не тот, что у Гегеля, ибо я — материалист, а Гегель — идеалист. Гегелевская диалектика является основной формой всякой диалектики, но лишь *после* освобождения ее от ее мистической формы, а это-то как раз и отличает от нее *мой метод*»⁴².

В последней трети XIX в. бурное развитие промышленности, естествознания, а также обострение классовой борьбы в европейских странах поставили перед основоположниками марксизма задачу дальнейшей разработки проблем диалектики, составляющей «революционную душу» марксизма.

Решая выдвинутые практикой и наукой актуальные задачи, Ф. Энгельс в фундаментальных философских трудах «Диалектика природы», «Анти-Дюринг», «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» систематизировал и изложил принципы критики идеалистической диалектики. В работе «Анти-Дюринг», о которой В. И. Ленин писал, что это «удивительно содержательная и поучительная книга», что в ней «разобраны величайшие вопросы из области философии, естествознания и общественных наук»⁴³, исследуются гносеологические, логические и методологические проблемы диалектики. Здесь Ф. Энгельс дал систематизацию диалектики и характеристику ее основных форм, выделив: 1) «стихийную» диалектику, характерную для начальной ступени древнегреческой философии; 2) идеалистическую диалектику немецкой классической философии, включая диалектику Гегеля; 3) материалистическую диалектику марксизма, или «современного материализма». Осуществленная Ф. Энгельсом систематизация диалектики имеет большую эвристическую ценность. В его философских работах содержится всесторонняя характеристика выделенных форм диалектики.

Труды Ф. Энгельса 70—80-х годов XIX в. свидетельствуют о единстве воззрений основоположников марк-

⁴¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 44—45.

⁴² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 32, с. 448.

⁴³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 2, с. 11.

сизма на диалектику вообще и идеалистическую в частности. Это является убедительным аргументом в борьбе с современными буржуазными марксологами, пытающимися приписать Ф. Энгельсу «отступничество» от философской теории К. Маркса. Анализ работ Ф. Энгельса показывает, что он последовательно развивал и конкретизировал идеи о диалектике, высказанные К. Марксом во многих трудах, в том числе в экономических произведениях.

Ф. Энгельс определял диалектику как науку «о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления»⁴⁴. Он различал объективную и субъективную диалектику, обобщил достижения наук о природе. «Природа, — писал Ф. Энгельс, — является пробным камнем для диалектики...»⁴⁵

Рассматривая исторический процесс познания, Ф. Энгельс показал, что в конечном счете познание имеет диалектический характер, что законы диалектики проходят «красной нитью и через историю развития человеческого мышления...»⁴⁶.

В историческом развитии познания, указывал Ф. Энгельс, диалектика применялась неосознанно. Несмотря на то что познание всегда осуществляется при помощи сознания, проникновение диалектики в науку на определенном этапе носит стихийный характер. «Люди мыслили диалектически задолго до того, как узнали, что такое диалектика, точно так же, как они говорили прозой задолго до того, как появилось слово «проза»»⁴⁷. Стихийность проявления диалектики в истории познания явилась одной из причин, обусловивших господство в общественном сознании метафизического способа мышления. Характеризуя состояние естествознания своего времени, Ф. Энгельс подчеркивал, что среди естествоиспытателей единицы мыслят диалектически, что в этой области вытеснение метафизики диалектикой происходит все еще стихийно.

Большое внимание Ф. Энгельс уделил критике идеалистической диалектики Гегеля, который, по его мнению, «обладал не только творческим гением, но и энциклопе-

⁴⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 145.

⁴⁵ Там же, с. 22.

⁴⁶ Там же, с. 11.

⁴⁷ Там же, с. 146.

дической ученостью...»⁴⁸. В философии немецкого мыслителя Ф. Энгельс вскрыл глубокое противоречие между системой и методом. Подходя к философии Гегеля с позиций воинствующей марксистской партийности, Ф. Энгельс писал, что система Гегеля представляет собой конец всего философского развития⁴⁹, но в ней сотворение мира приобретает еще более «запутанный и нелепый вид, чем в христианстве...»⁵⁰. Эта система, претендующая на абсолютную истину и давшая повод для консервативных выводов в политике, религии и философии, привела к мистификации гегелевской диалектики, метафизически ее ограничила, открывая дорогу религии и обскурантизму.

Ф. Энгельс показал отношение Гегеля к развитию естествознания и к «современному материализму». Здесь он дал образец научной марксистской критики. Ф. Энгельс подчеркнул, что, руководствуясь диалектикой Гегеля, можно было сделать самые революционные выводы относительно действительности и ее познания. Однако сам Гегель не сделал и не мог сделать подобных выводов, ибо находился под влиянием «немецкого филистерства», как и большинство его последователей. Революционные выводы сделали идеологи, ставшие на позиции пролетариата, — К. Маркс и Ф. Энгельс. В условиях мощного развития естествознания и промышленности идеалистическая диалектика все более наполнялась материалистическим содержанием. «В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, — писал Ф. Энгельс, — что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм»⁵¹. Чтобы объективно оценить значение идеалистической диалектики, надо было противопоставить ей диалектику материалистическую, что и сделал Ф. Энгельс.

Считая процесс познания окружающей действительности бесконечным, Ф. Энгельс решительно отвергал существование «истин в конечной инстанции». В связи с этим он подверг критике Гегеля, Дюринга и других мыслителей. «Всеобъемлющая, раз навсегда законченная система познания природы и истории противоречит основным за-

⁴⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 278.

⁴⁹ См. там же, с. 273.

⁵⁰ Там же, с. 283.

⁵¹ Там же, с. 285.

конам диалектического мышления...»⁵² — писал Ф. Энгельс. Это не означает, что люди не могут познать окружающий их мир. Они могут не только познать, но и применять свои знания для объяснения ранее неизвестных явлений, а также для научного предвидения будущего. По мере углубления познания окружающего мира растет объем знаний и укрепляются связи между различными отраслями знания, в том числе философией и конкретными областями науки. Поэтому «с каждым составляющим эпоху открытием... материализм неизбежно должен изменять свою форму»⁵³.

Ф. Энгельс указывал на противоречивый характер процесса познания, который выражается в стремлении познающего субъекта исчерпывающим образом познать мир и ограниченности его возможностей и объективных условий. Это противоречие является «главным рычагом» интеллектуального прогресса. «Фактически каждое мысленное отображение мировой системы, — писал Ф. Энгельс, — остается ограниченным, объективно — историческими условиями, субъективно — физическими и духовными особенностями его автора»⁵⁴. Это противоречие разрешается практически в бесконечном ряду поколений людей, но его разрешение означает лишь шаг вперед, а не достижение абсолютной истины. Создание завершенной системы знаний означало бы конец познания.

Диалектический характер процесса познания проявляется на всех его ступенях. Но сознательное применение диалектики как метода познания и анализа природных и общественных процессов происходит при достаточно высоком уровне развития познавательной деятельности общества, в определенных социальных условиях.

Итак, анализ критики К. Марксом и Ф. Энгельсом идеалистической диалектики позволяет сделать следующие выводы:

1. Диалектика в период формирования и развития марксистской философии в XIX в. была представлена идеалистической диалектикой немецкой классической философии, особенно диалектикой Гегеля и его последователей, претендовавших на ее развитие, но абсолютизиро-

⁵² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 24.

⁵³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 286.

⁵⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 36.

вавших ее отдельные черты, что неизбежно вело к метафизике. Такое понимание диалектики, субъективистское толкование ее законов характерны и для современных буржуазных идеологов.

2. Критика К. Марксом и Ф. Энгельсом идеалистической диалектики осуществлялась на всех этапах их теоретической и практической деятельности. Эта критика сопровождалась разработкой материалистической диалектики.

3. В процессе духовного развития и революционно-практической деятельности основоположников марксизма формировались и принципы критики идеалистической диалектики: а) обоснование всеобщего характера и целостности материалистической диалектики как науки, законы и категории которой являются идеальным отражением законов, действующих в объективном мире (природе и обществе) и в познании. Развенчивая идеалистическую диалектику, они доказали, что она ограничена сферой сознания. Идеалист не может совершить переход от понятий к реальным вещам. В лучшем случае он может в диалектике понятий лишь «угадать» диалектику вещей. Следовательно, идеалистическая диалектика оказывается ограниченной и обедненной; б) анализ борьбы материалистической диалектики с диалектикой идеалистической и метафизикой должен быть основан на принципе партийности, который предполагает раскрытие их социальной основы и природы; в) принцип историзма составляет неотъемлемую часть марксистской критики идеализма. К. Маркс и Ф. Энгельс учили: отличать классиков идеалистической диалектики от эпигонов, наследующих недостатки и не учитывающих достоинств теорий своих учителей; бережно относиться к рациональным идеям классиков идеалистической диалектики, освобождая их от мистификаций, перерабатывать и развивать их на материалистической основе.

Глава II

КРИТИКА В. И. ЛЕНИНЫМ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Теоретическая деятельность В. И. Ленина явилась новым этапом в развитии философии марксизма. «...Творчески применяя диалектико-материалистический метод к ана-

лизу новых исторических условий, — отмечено в постановлении ЦК КПСС «О 110-й годовщине со дня рождения Владимира Ильича Ленина», — он обогатил принципиально важными положениями все составные части марксизма, открыл новый этап в его развитии»¹. В. И. Ленин внес вклад во все области диалектического и исторического материализма, в том числе и в методологию критики буржуазной философии и идеалистической диалектики.

Ленинизм возник и развивался в условиях резкого обострения идейной борьбы между материализмом и идеализмом. Буржуазные идеологи умножали усилия в защите капиталистических порядков и в критике марксизма. Возросший интерес трудящихся к социализму и бурное развитие науки определили изменение в конце XIX в. отношения буржуазных философов к диалектике Гегеля. Сначала они ее третировали, не понимая ее сути, затем стремились использовать идеалистическую систему в целом и идеалистическую диалектику в частности в интересах защиты капиталистических порядков и в целях доказательства несостоятельности материализма.

По мере развития науки в буржуазной философии широкое распространение получило позитивистское направление сначала Конта, Спенсера, Милля, а затем Маха и Авенариуса. В идеалистической философии и теоретическом естествознании насаждался плоский эволюционизм. Вместе с этим в немецкой философии началась полосу неокантианского поветрия. Сильное влияние в европейских странах, с одной стороны, неокантианства, а с другой — махизма на какое-то время ослабило интерес буржуазных идеологов к философии Гегеля.

Переход буржуазии к реакции после Парижской Коммуны привел в философии к снижению интереса научной общественности к диалектике, которая, по словам К. Маркса, внушала буржуазии злобу и ужас. Страх перед диалектикой нашел выражение в призыве «назад к Канту», в распространении агностицизма и иррационализма. Значительную роль в распространении идей агностической и иррационалистической философии сыграл бернштейнианский ревизионизм, который, согласно В. И. Ленину, шел в хвосте буржуазной философии, «заменяя

¹ О 110-й годовщине со дня рождения Владимира Ильича Ленина: Постановление ЦК КПСС от 13 дек. 1979 г. М., 1979, с. 3.

«хитрую» (и революционную) диалектику «простой» (и спокойной) «эволюцией»»².

Антидиалектическая тенденция в буржуазной философии была лишь кратким эпизодом идеологической борьбы того периода. В конце XIX — начале XX в. часть буржуазных философов (неогегельянцы) стремилась приспособить идеализм Гегеля к веяниям новой эпохи. Неогегельянцы пытались критиковать идеалистическую диалектику Гегеля «справа», дать ей агностическую и иррационалистическую интерпретацию.

Неокантианская и махистская критика философии Гегеля была направлена главным образом против идеи познаваемости мира и объективного характера законов науки. В этих целях искажалась роль опытного знания. Перестроенный на агностических началах эмпиризм ослаблял доверие к научному познанию. Неогегельянцы ориентировали буржуазную философию на развенчание объективной ценности науки. В связи с этим объективно-идеалистические гносеологические основы философии Гегеля были интерпретированы философами-идеалистами в духе агностицизма и субъективного идеализма, с тем чтобы доказать произвольность угаданных немецким мыслителем законов диалектики. Решением этой задачи занимались неогегельянцы, экзистенциалисты, сторонники «негативной диалектики» и т. д.³

Подходы представителей разных направлений идеалистической диалектики, критиковавших Гегеля «справа», были не одинаковыми. Этим и объясняется «многообразие форм» идеалистической диалектики в постгегелевский период ее развития. Но для всех вариаций этой агностической критики характерна общая черта — противопоставление ее диалектике марксизма и естественноисторическому материализму. В этой связи на первый план выдвинулась гносеологическая проблематика, что в целом соответствовало общей тенденции развития буржуазной философии в начале XX в. Под влиянием развития науки и роста рабочего движения, писал В. И. Ленин, «буржуазная философия особенно специализировалась на гносеологии...»⁴.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 17, с. 19.

³ См.: Хофман Дж. Марксизм и теория «праксиса». М., 1978; Социальная философия Франкфуртской школы. М., 1975.

⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 350.

Основная цель, которую преследовали буржуазные философы, состояла в стремлении нейтрализовать воздействие материалистического мировоззрения на широкие массы трудящихся, ослабить влияние современной науки. В данной ситуации в теоретической деятельности В. И. Ленина большое место заняла критика субъективного идеализма и агностицизма как главных течений и тенденций в развитии буржуазной философии конца XIX — начала XX в. В трудах «Материализм и эмпириокритицизм», «Три источника и три составных части марксизма», «Карл Маркс», в «Философских тетрадах» и др. В. И. Ленин дал глубокую критику субъективизма и агностицизма неокантианцев, эмпириокритиков, прагматистов, объективных идеалистов и т. д. В этой связи он разработал ряд общих методологических принципов критики буржуазной философии, имеющих важное значение для разоблачения научной несостоятельности любой формы идеализма, в том числе и идеалистической диалектики.

Большое методологическое значение имеет книга «Материализм и эмпириокритицизм», представляющая собой крупную веху в развитии марксистской философии; разработанная в ней методология критики идеализма является исходной основой для критического анализа современной буржуазной философии. Формулируя основные принципы критики махизма, В. И. Ленин главной задачей считал противопоставление диалектического материализма эмпириокритицизму *«по всей линии гносеологических вопросов...»*⁵.

Сформулированные здесь принципы критики идеализма применены В. И. Лениным к махизму, но в них конкретизирована общая материалистическая методология оценки по существу любой формы идеализма. Поэтому правомерно рассматривать их как методологию критики всех разновидностей современного идеализма, и в частности идеалистической диалектики. Эта методология требует: 1) противопоставлять идеалистической диалектике материалистическое решение основного вопроса философии; 2) определять историческое место современной идеалистической диалектики среди других течений буржуазной философии; 3) раскрывать связь ее спекуляций с трудностями в развитии современного естествознания;

⁵ См. там же, с. 379.

4) за схоластической спекуляцией ее сторонников видеть борьбу партий в философии, которая «в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества»⁶.

В критике идеалистической диалектики большое значение имеет обоснование В. И. Лениным взаимосвязи первой и второй сторон основного вопроса философии. Материалистическая идея первичности природы, учил он, проводится до конца последовательно лишь на основе теории отражения, и, наоборот, теория отражения своим основанием имеет положение о вторичности сознания, приблизительно правильно отображающего материальный мир.

Опираясь на положение о взаимосвязи первой и второй сторон основного вопроса философии, В. И. Ленин ориентировал марксистов на разработку диалектики перехода от материи к сознанию в двух планах: а) раскрытие тезиса об отражении как общем свойстве всей материи, порождающей на высшей ступени развития свойство мышления; б) обоснование положения о диалектике перехода от незнания к знанию, от неполного знания к более полному. Позитивная разработка этих вопросов играет важную методологическую роль в критике современной идеалистической диалектики.

Анализ двух аспектов перехода от материи к сознанию послужил В. И. Ленину в дальнейшем опорой для критики диалектики Гегеля: «Сторонник диалектики, Гегель, не сумел понять *диалектического* перехода *от* материи к движению, *от* материи к сознанию — второе особенно»⁷. Это выразилось в принятом принципе тождества бытия и мышления. У Гегеля он выступает в форме объективного идеализма. В критике гегелевской идеи тождества бытия и мышления большое методологическое значение имеет ленинский вывод о диалектичности перехода от материи к сознанию.

Критикуя идеализм Гегеля, В. И. Ленин указывал на позитивное значение некоторых идей его философии. Признавая объективность науки и применяя историзм в оценке познания, Гегель приходил к мысли об историчности появления человеческого познания. В. И. Ленин выписал замечание Гегеля о том, что «понятие следует

⁶ Там же, с. 380.

⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 256.

рассматривать не как акт самосознательного рассудка... но как понятие в себе и для себя, образующее **СТУПЕНЬ КАК ПРИРОДЫ, ТАК И ДУХА. ЖИЗНЬ, ИЛИ ОРГАНИЧЕСКАЯ ПРИРОДА, ЕСТЬ ТА СТУПЕНЬ ПРИРОДЫ, НА КОТОРОЙ ВЫСТУПАЕТ ПОНЯТИЕ**». Эту мысль В. И. Ленин оценил как «„канун“ превращения объективного идеализма в материализм»⁸. Он указал также на позитивное значение принципа историзма в рассмотрении природы, порождающей на высшей ступени развития человеческое мышление (понятие).

Историзм Гегеля основан на признании объективности науки. В этой области В. И. Ленин видел у Гегеля *«всего меньше идеализма, всего больше материализма»*⁹. Законы диалектики Гегель рассматривал как итог истории познания, ее обобщенное выражение. В последующем идеалистическая диалектика утратила позитивные моменты диалектики Гегеля, в частности был отброшен и ее объективный характер. Поэтому В. И. Ленин, ознакомившись, например, с литературой по неогегельянству, не нашел в ней ничего позитивного для материалистической диалектики¹⁰. А по поводу книги гегельянца И. Пленге «Маркс и Гегель» заметил: «Архипошляк этот Пленге, 0 — цена научная его книжонки»¹¹.

Ограниченность диалектики Гегеля в значительной мере была обусловлена тем, что в области естествознания она опиралась на механистическую картину мира. Но при описании механической формы движения материи естествоиспытатели нередко отрывали движение от материи, приходили к идее первотолчка. Гегель использовал эту идею в интерпретации материи как инертного начала и отнес источник движения к понятию, абсолютному разуму.

Отрыв движения от материи в философии Гегеля сочетался с метафизической трактовкой соотношения материи и сознания. Противопоставляя материю и движение, Гегель, как отмечалось, отождествлял бытие и мышление. Но по мере эволюции идеалистической диалектики к агностицизму и иррационализму (у экзистенциалистов и сторонников «негативной диалектики» Франкфуртской школы) в ней происходит сдвиг в решении проблемы

⁸ Там же, с. 151.

⁹ Там же, с. 215.

¹⁰ См. там же, с. 347, 360, и др.

¹¹ Там же, с. 362.

соотношения бытия и мышления. Вместо гегелевской концепции их тождества экзистенциалисты и сторонники «негативной диалектики» выдвигают идею об абсолютной противоположности мышления бытию.

Критикуя махизм, В. И. Ленин показал органическую связь двух фундаментальных философских положений — о единстве материи и движения и материи и сознания. Часть естествоиспытателей, опираясь на отождествление махистами ощущений («элементов мира») с материальными вещами («комплексами элементов»), приходили к энергетизму, т. е. рассматривали движение без его носителя. Махистский тезис о возможности существования ощущения, мысли без ее носителя — мозга «физические» идеалисты дополняли положением о движении без его носителя — материи.

При опровержении несостоятельности обоих этих положений, идущих вразрез с выводами естествознания, В. И. Ленин придавал большое значение диалектико-материалистическому тезису о взаимной согласованности идей о единстве материи и движения, с одной стороны, материи и сознания — с другой. Признание сознания функцией высокоорганизованной материи находит подтверждение в положении о движении как способе ее существования. И наоборот, отрицание материи как носителя движения, допущение возможности мыслить энергию без ее носителя неизбежно приводят к признанию возможности существования мысли без ее материального субстрата.

Данная методологическая установка, выработанная В. И. Лениным в ходе критики махизма и энергетизма, важна для разоблачения идей неогегельянцев, поскольку в решении вопроса о природе сознания они апеллируют к реальному человеку и, казалось бы, признают материалистическое положение о наличии материального субстрата мысли. Но на деле в их системе сознание оторвано от него, как бы не имеет природного основания. Поэтому при объяснении функционирования сознания они обращаются не к реально мыслящему человеку, а к богу, направляющему ход мыслительного процесса. Неогегельянцы не только отрывают мысль от мозга, но, так же как и махисты, допускают существование движения без материи. В. И. Ленин отметил, что неогегельянец Брэдли под влиянием энергетизма также усматривал толчок движения и развития объектов в энергии, «при-

сутствующей и действующей при всех изменениях и при каждом отдельном действии»¹².

Обращая внимание на сходство посылок объективного и субъективного идеализма, В. И. Ленин писал, что «универсальная подстановка» Богданова «так же собирает вместе, в одну китайскую косу, все грехи половинчатого идеализма... как «абсолютная идея» Гегеля собрала вместе все противоречия кантовского идеализма, все слабости фихтеанства»¹³. Таким образом, в критике махизма как одной из разновидностей метафизической концепции развития В. И. Ленин выделил общую для всей буржуазной философии XX в. черту — отрыв сознания от его материального носителя — мозга, а движения от материи. Непонимание диалектики перехода от материи к движению и от материи к сознанию является одной из характерных черт всех идеалистических концепций развития нашего времени. Поэтому положение В. И. Ленина о том, что взаимная связь и внутренняя согласованность выводов естествознания и философии о сознании как функции высокоорганизованной материи и движении как способе ее существования имеет первостепенное методологическое значение для критики не только махизма, но и современных идеалистических концепций. Оно конкретизирует и углубляет общий тезис о внутренней связи в диалектическом материализме двух сторон основного вопроса философии. Материалистическое решение онтологической проблемы о природе движения подкрепляется раскрытием диалектики перехода от материи к сознанию. Опираясь на эти методологические положения, В. И. Ленин раскрыл противоположность двух исторически сложившихся концепций развития.

Положение о двух концепциях развития сформулировано В. И. Лениным в фрагменте «К вопросу о диалектике». Но еще ранее, в «Конспекте книги Гегеля «Лекции по истории философии»», он писал: «С „принципом развития“ в XX веке (да и в конце XIX века) „согласны все“». Указав на то, что такое поверхностное и непродуманное «согласие» ведет к «опошлению» истины, В. И. Ленин сформулировал основные задачи философии по преодолению метафизически трактуемого принципа развития как эволюции. Во-первых, «надо точнее понять

¹² См. там же, с. 348.

¹³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 244.

эволюцию», во-вторых, следует применить идею развития «к самым общим *понятиям и категориям мышления*», в-третьих, «всеобщий принцип развития надо соединить, связать, совместить с всеобщим принципом *единства мира, природы, движения, материи* etc.»¹⁴.

В фрагменте «К вопросу о диалектике» В. И. Ленин писал: «Две основные... концепции развития... суть: развитие как уменьшение и увеличение, как повторение, и развитие как единство противоположностей... При первой концепции движения остается в тени *само* движение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* — бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника „само“* движения»¹⁵.

В характеристике двух концепций развития в качестве основного признака их различия выделен источник движения и изменения мира. Для современной метафизики характерно вынесение такого источника развития вовне (бог, субъект, внешний толчок или умолчание об этом источнике). Для материалистической диалектики свойственна постановка вопроса об источнике движения, каковым является борьба противоположностей, выражающая наиболее глубокую сущность объективного материального мира.

Выделяя этот признак, разделяющий две концепции развития, В. И. Ленин обращал внимание на органическую связь современного эволюционизма с идеализмом («сей источник переносится *во вне* — бог, субъект»), а современной диалектики — с материализмом (источник движения усматривается в материальном мире). Тем самым он развивал и дополнял данную Ф. Энгельсом характеристику главного признака, по которому различаются два направления в философии. Исторически сложилось так, писал Ф. Энгельс, что материализм и идеализм отличались по решению вопроса о соотношении бытия и мышления (что из них первично и как относятся наши знания о мире к вещам, самим по себе). Эти положения Ф. Энгельса В. И. Ленин развил в борьбе против эволюционизма и релятивизма, выделив также вопрос об источнике самодвижения материи. По существу в своей фор-

¹⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 229.

¹⁵ Там же, с. 317.

мулировке основного признака отличия двух концепций развития В. И. Ленин решил поставленную им задачу соединить, совместить принцип развития с принципом материального единства мира. Совмещая названные принципы диалектико-материалистической философии, В. И. Ленин органично связывал концепцию развития с материализмом в решении как онтологических, так и гносеологических вопросов. Таким образом, основной вопрос философии он соединил с не менее важным вопросом — об источнике движения. По методологической значимости положение В. И. Ленина о различии двух концепций развития стоит рядом с положением Ф. Энгельса о различии двух линий в философии.

В ленинском положении о двух концепциях развития подчеркнута принципиальная невозможность до конца последовательно провести идею развития с идеалистических позиций. В этом плане философия Гегеля представляла собой сочетание двух несовместимых принципов. В его системе абсолютного идеализма источником движения объявлялся внешний толчок, а диалектический метод требовал признания самодвижения. Гегель идею самодвижения не только декларировал, но в какой-то мере применял при характеристике процесса развития познания, признавая объективность человеческих знаний, но, разумеется, в духе объективного идеализма. Неогегельянцы же, стремясь преодолеть противоречия гегелевского идеализма, диалектические моменты в понимании источника движения и развития, в конечном счете пытались посеять сомнение в достоверности знаний, объективности законов диалектики, или, что то же, диалектического характера материальной действительности. Вывод В. И. Ленина о связи материалистической теории познания с принципом самодвижения, саморазвития материального мира играет большую роль в разоблачении реакционных попыток представителей современных модификаций идеалистической диалектики истолковать диалектику Гегеля с позиций агностицизма.

Важное значение в разработке материалистической теории развития имеет выделение сущности, ядра диалектики, усматриваемых в раздвоении единого и познании противоречивых частей его. В. И. Ленин подчеркивал, что «единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противо-

ложностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение»¹⁶. Но дело не только в том, чтобы доказать, что движение имеет материального носителя (материальный источник). Важно еще и то, «как его (движение. — *Авт.*) выразить в логике понятий»¹⁷.

В. И. Ленин отмечал, что в процессе отражения действительности связанные в природе процессы субъект как бы разрывает. «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, углубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление... И в этом *суть* диалектики. *Эту-то суть* и выражает формула: единство, тождество противоположностей»¹⁸. Раскрытие В. И. Лениным противоречивости процесса познания имеет большое методологическое значение для критики всех разновидностей идеалистической диалектики — и концепции, исходящей из тождества бытия и мышления (Гегель и другие объективные идеалисты), и попыток противопоставить мышление бытию (неогегельянцы, экзистенциалисты и т. д.).

Понятия и мышление в целом, согласно В. И. Ленину, правильно отображают материальный мир. Законы диалектики выражают объективные связи и отношения вещей, существующие в природе. Но в понятиях и законах материальный мир отображается несколько упрощенно. Формула «тождество противоположностей» и есть отражение противоречивого характера процессов развития реального мира. Познание человеком противоречий действительности беспредельно в движении от субъекта к объекту. Но полного и абсолютного тождества между реальностью и ее отображением в понятиях быть не может. Непонимание неогегельянами подлинной диалектики отражательной деятельности человеческого сознания ведет к абсолютному противопоставлению мышления бытию.

Для критики современных модификаций идеалистической диалектики важное значение имеет разработка В. И. Лениным концепции диалектического противоречия, раскрытие разных аспектов его действия в объективном мире и в познании. В. И. Ленин выделял категорию

¹⁶ Там же, с. 316, 317.

¹⁷ Там же, с. 230.

¹⁸ Там же, с. 233.

противоречия как самую богатую среди других категорий диалектики, наиболее полно и всесторонне выражающую сущность, ядро диалектики. Ленинская характеристика диалектического противоречия позволяет более глубоко раскрыть коренную противоположность подлинно научного, марксистско-ленинского учения о развитии неогегельянской, экзистенциалистской и другим концепциям идеалистической диалектики.

Диалектическое противоречие выступает в качестве нормы связей (нормативной функции) и отношений между вещами или сторонами объектов. Оно придает этим связям повторяющийся, устойчивый, необходимый характер, определенным образом регулирует и упорядочивает связи и отношения сторон, тенденции в изменении объектов, определяет направленность их развития. Например, противоречие между старым и новым обуславливает процесс старения вещи, переход ее в свою противоположность.

Последователи Гегеля, как правило, не признают объективности противоречия. А в философском познании, по их мнению, противоречие выступает в качестве способа соединения понятий, «диалектического приема» построения системы доказательств истинности идеализма. Например, в системе Канта на основе противоречивости понятий делается вывод о непознаваемости вещей.

Отвергая агностицизм и субъективизм идеалистов в интерпретации противоречия, В. И. Ленин подчеркивал: «Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — вот в чем суть. Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная *объективно*, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира»¹⁹.

В качестве одной из существенных сторон в диалектическом противоречии В. И. Ленин считал момент единства противоположностей, их тождества и перехода друг в друга. Этот момент противоречия выполняет существенную функцию в развитии мира. Дело в том, что между вещами материального мира действует бесчисленное множество связей и отношений. При этом, указывал В. И. Ленин, «отношения каждой вещи (явления etc.) не

¹⁹ Там же, с. 99.

только многообразны, но всеобщи, универсальны. Каждая вещь (явление, процесс etc.) связаны с *каждой*»²⁰. Поэтому единство противоположностей выступает наиболее существенной и глубокой объективной связью в бесконечном многообразии связей и отношений вещей. Посредством единства, тождества противоположностей мир отображается в его цельности и нераздельности.

Материалистически перерабатывая гегелевское понимание диалектического противоречия, В. И. Ленин отмечал, что интегрирующее, синтетическое свойство противоречия Гегель относил к способности разума, который приводит вещи в отношения друг к другу, заставляет «понятие светиться» через противоречие, и таким способом мир постигается в его цельности. Оценивая мысль Гегеля о том, что в предметном мире (в пространстве и времени), а также в представлении противоречия выступают *«без взаимного соприкосновения»*, лишь как рядоположенные, В. И. Ленин заметил, что здесь обнаруживаются «ослиные уши идеализма», поскольку Гегель относит время и пространство «к чему-то *нижнему* против мышления»²¹. Он соглашается с Гегелем в том, что «в известном смысле представление, конечно, ниже», чем понятие. Представление не может схватить, например, движение со скоростью 300 000 км в сек, а мышление схватывает. Но чтобы охватить весь процесс движения объекта, мышление должно быть диалектическим. В постижении противоречия представление также ниже, чем мышление, поскольку в первом противоречия лишь фиксируются как рядоположенные, а в мышлении — как подвижные, взаимопроникающие, переходящие друг в друга. Но при этом «мышление, взятое из представления, тоже отражает реальность; время есть форма бытия объективной реальности»²².

Идеализм Гегеля не позволил ему понять противоречие как источник развития. С одной стороны, диалектика Гегеля содержала идею о самодвижении и саморазвитии мира, внутренне присущем ему противоречию как источнику развития вещей. Эту идею высоко оценивал В. И. Ленин. С другой стороны, основанием единства мира у Гегеля является понятие, абсолютный разум, что ли-

²⁰ Там же, с. 203.

²¹ См. там же, с. 209.

²² Там же.

шает материальные объекты внутреннего источника их развития, перенося его во вне. В связи с этим В. И. Ленин отмечал: «Движение и „самодвижение“ (это NB! самопроизвольное (самостоятельное), спонтанейное, **внутренне-необходимое** движение), „изменение“, „движение и жизненность“, „принцип всякого самодвижения“, „импульс“ (Trieb) к „движению“ и к „деятельности“ — противоположность „мертвому бытию“ — кто поверит, что это суть „гегелевщины“ ...Эту суть надо было открыть, понять, hinüberretten, вылущить, очистить, что и сделали Маркс и Энгельс»²³.

В диалектике Гегеля отнесение источника движения к понятию и абсолютному разуму мотивировано соображениями гносеологического порядка. Он стремился как-то согласовать это отнесение с мыслью о возможности соединить, слить в мышлении противоположности объекта, взаимопроникновение которых он считал принципом самодвижения и саморазвития. Поэтому, критикуя идеализм Гегеля в решении данной проблемы, В. И. Ленин стремился сохранить рациональное содержание его диалектики. Неогегельянцы и другие сторонники идеалистической диалектики, критикуя диалектику Гегеля справа, пытаются затушевать в ней самое ценное. Так, в интерпретации понятий «отрицания» и «отрицания отрицания» Брэдли, Мак Таггарт, а ныне Адорно, Маркузе и др. стремятся выхолостить принцип самоотрицания, совершающегося в результате внутреннего раздвоения единого на противоположности и перехода их друг в друга. Источник движения они усматривают вне вещи и явления, относя его к богу, «абсолютной негации». Это свидетельствует о том, что критика В. И. Лениным идеализма Гегеля в интерпретации противоречия как источника развития имеет важное значение для разоблачения реакционной сущности современной идеалистической диалектики.

В критике идеалистической диалектики большое значение имеет разработка К.Марксом и Ф. Энгельсом и дальнейшее развитие В. И. Лениным проблемы об активной роли человеческого сознания. В. И. Ленин высоко ценил в гегелевской философии диалектико-материалистические догадки о творческой роли субъекта в познавательной деятельности. Признание объективного значения

²³ Там же, с.126—127.

науки, в частности законов и категорий диалектики, и применение принципа историзма, ориентированного на обобщение истории развития человеческого познания, позволили Гегелю высказать материалистическую догадку об активной роли субъекта в постижении сущности мира. Ценны его мысли и о значении диалектической логики для более глубокого и всестороннего познания мира, о необходимости разрабатывать содержательную логику, имеющую большое эвристическое значение. В. И. Ленин назвал тонкой и глубокой мысль Гегеля о том, что логика похожа на грамматику тем, что для начинающего изучать ее это — одно, для знающего язык — другое. О высокой оценке В. И. Лениным идей Гегеля относительно диалектической логики свидетельствует его известное высказывание: «Нельзя вполне понять „Капитала“ Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логики Гегеля»²⁴. И все же заслуга в разработке диалектической логики принадлежит не Гегелю, а К. Марксу.

В. И. Ленин особо подчеркивал методологическое значение «Капитала» К. Маркса для разработки диалектической логики. В этом произведении, писал он, применена в одной науке логика, диалектика и теория познания материализма²⁵. Марксово понимание существа товарных отношений в капиталистическом обществе опирается на материалистическую диалектику, обобщающую всю историю человеческого познания и вбирающую в себя все богатство человеческой истории.

В работах В. И. Ленина всесторонне обоснован вывод о том, что чем точнее, полнее и глубже люди познают объективный мир, тем они становятся более активными в его преобразовании на коммунистических началах. На этом научном основании дана В. И. Лениным разработка проблемы партийности диалектико-материалистической философии. Классовая позиция марксистов в подходе к познанию и деятельности с точки зрения рабочего класса не противоречит принципу научности, признанию объективной закономерности процессов, а, напротив, гармонирует с ними. Принципы партийности и научности в философии марксизма-ленинизма дополняют друг друга.

²⁴ Там же, с. 162.

²⁵ См. там же, с. 301.

Положение Ф. Энгельса об основном вопросе философии как исходном методологическом принципе критики идеализма в целом, в том числе и идеалистической диалектики применительно к идейно-философской борьбе начала XX в., нашло дальнейшее развитие в трудах В. И. Ленина. Он выделил и обосновал важнейшие принципы критики современной буржуазной философии, раскрыл взаимосвязь двух сторон основного вопроса философии, показал несостоятельность попыток создания «третьей линии». Он сформулировал и разработал положение о двух концепциях развития, показав их связь с основным вопросом философии. Раскрытие противоположности двух линий в современной идейно-философской борьбе осуществляется на базе соединения вывода Ф. Энгельса об основном вопросе философии и В. И. Ленина о двух концепциях развития.

Для глубокой и обоснованной критики несостоятельности идеалистической диалектики, согласно В. И. Ленину, необходимо раскрывать внутреннюю связь выводов материалистической диалектики о единстве материи и движения и единстве материи и сознания. Он показал, что в борьбе против современной метафизики принцип развития может быть до конца последовательно проведен лишь на базе диалектико-материалистической теории отражения. Поэтому без разработки диалектики как гносеологии и логики невозможна эффективная борьба против современного идеализма. Важным моментом в критике В. И. Лениным идеалистической диалектики была идея соединения учения о развитии с материалистической теорией познания, теорией отражения. В критике Гегеля он обратил внимание на идею развития, хотя немецкий диалектик давал идеалистическую интерпретацию познавательного процесса. В. И. Ленин показал, что идеалистические концепции тождества понятия и вещи, как и тождества ощущения и вещи, несовместимы с признанием объективности законов развития природы и общества. Он доказал, что с идеалистических гносеологических оснований учение о развитии не может быть последовательно проведено, потому что полностью исключается правильное понимание его источника: о нем либо ничего не говорится, либо он относится к богу, понятию, субъекту и т. д.

Как сторонники субъективно-идеалистических, так и защитники объективно-идеалистических гносеологи-

ческих концепций не могут дать объективное научное объяснение реальных процессов развития. В. И. Ленин отмечал, что сам принцип тождества понятия и вещи (ощущения и вещи), как и абсолютный их разрыв и противопоставление, методологически исключает научное освещение понятий субстанции, движения, противоречия, отрицания, единства, целостности и многих других, без которых учение о развитии вообще не может быть научным. Поэтому ленинская трактовка этих и многих других понятий служит методологической основой для критики современных идеалистических концепций диалектики по очень широкому кругу вопросов. Идеи В. И. Ленина обогащают марксистскую методологию критики идеалистической диалектики.

Глава III

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОВЕТОЛОГОВ

В условиях обострения идейного противоборства на современном этапе наши противники действуют против стран социализма все более изощренно и коварно¹. Как подчеркивалось на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС, «на международной арене происходит резкое, небывалое за весь послевоенный период обострение борьбы двух общественных систем, двух полярно противоположных мировоззрений»². Объектом непрекращающихся нападок и извращений и ныне продолжает оставаться материалистическая диалектика.

Прекрасно понимая силу и мощь материалистической диалектики, ее огромное значение для познания и преобразования объективного мира, советологи всячески пытаются извратить ее сущность, опровергнуть основные положения. Характер аргументации, выдвигаемой ими против диалектики, равно как и их общую методологическую позицию, можно определить одним словом — антидиалектика. И это не удивительно, ибо, как подчеркивал К. Маркс: «В своем рациональном виде диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу

¹ См.: Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 9.

² Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14–15 июня 1983 г., с. 68.

и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»³.

Советологические интерпретации сущности материалистической диалектики, как и ее оценки в целом, не отличаются ни объективностью, ни основательностью, ни оригинальностью — в общем они, как правило, негативны. В обобщенной форме их суть можно представить следующим образом: диалектика — это якобы устаревшая и ненаучная система; основные положения ее будто бы не доказываются и не обосновываются, а лишь постулируются коммунистами; эта система якобы догматична и методологически бесплодна, поскольку она не способна дать творческое решение важнейших философских проблем; она-де внутренне противоречива и теоретически ошибочна. Обычно советологи подобные утверждения и обвинения не аргументируют, а попросту исходят из них как якобы действительно научных постулатов, декларируя те или иные моменты и черты своих фальсификаторских трактовок материалистической диалектики как нечто само собой разумеющееся и распространяясь о ее «постепенном разрушении», на которое они возлагают немалые надежды.

В данной главе критическому анализу подвергаются те концепции, на которые советологи опираются независимо от времени первоначальной публикации соответствующих «исследований». Дело в том, что за последние три десятилетия советологи в борьбе идей активно используют ряд философских произведений, которые составляют основу эпигонской литературы последних лет. К тому же некоторые из этих произведений систематически переиздаются и переводятся на другие языки. Таковы, например, «Диалектический материализм» и «Советская идеология» Г. Веттера, «Советско-русский диалектический материализм (Диамат)» Й. Бохенского, «От Маркса к советской идеологии» И. Фетчера и др.

Наши оппоненты отрицают прежде всего объективную диалектику. И хотя осуществляется это в весьма

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 22.

разнообразных формах, в главном и основном они едины, считая, что диалектика применима лишь к области духа, говорить же о диалектике природы и общества можно только в том случае, если исходить из принципа тождества мышления и бытия. В силу этого многие советологи, будучи откровенными идеалистами, в принципе отрицают объективную диалектику, при этом прямо говорят, что в природе нет и не может быть диалектики (Г. Фальк, Г. Огирман, М. Ланге, Э. Вольф, Г. Ингензанд и др.), в то время как другие (Й. Бохенский, Г. Веттер, И. Фетчер и др.) предпочитают делать это более тонко.

Так, Э. Вольф, пытаясь опровергнуть диалектический материализм, заключает, что «ни одно его учение не имеет объективного содержания и основания»⁴. Г. Фальк, также отрицая объективный характер диалектики, писал: «Таким образом, типично человеческая, то есть духовная, деятельность диалектична... Маркс мог бы по праву применить диалектику к народнохозяйственному, то есть созданному главным образом действиями людей, сектору, если бы прежде путем своего онтологического материализма не подверг отрицанию дух — единственный носитель диалектики»⁵. Как видно, Фальк под типично человеческой деятельностью понимает лишь деятельность в области духа, «забывая» о том, что не менее типичной и специфически человеческой формой деятельности является общественно-историческая практика, составляющая основу духовной жизни людей, что общественный человек — не только мыслящее, но и действующее существо. Великий поэт и мыслитель еще на рубеже XVIII—XIX вв. писал:

Могла ли мысль в создание жизнь вдохнуть?
«Была в начале Сила». Вот в чем суть.
Но после небольшого колебанья
Я отклоняю это толкованье.
Я был опять, как вижу с толку сбит:
«В начале было Дело» — стих гласит⁶.

Попытку аргументировать тезис о невозможности и даже противоестественности объективной диалектики

⁴ Wolf E. Gibt es eine marxistische Wissenschaft. Kritik der Grundlagen des dialektischen Materialismus. München, 1980, S. 59.

⁵ Falk H. Die ideologischen Grundlagen des Kommunismus. München, 1961, S. 122.

⁶ Гёте И. В. Собр. соч. в 10-ти томах, т. 2. М., 1976, с. 47.

предпринимает и Г. Веттер. «Коренная ошибка учения о материалистической диалектике, — пишет он, — заключается в том, что здесь перенимается гегелевская концепция, которая, может быть, и имеет смысл, когда она основывается на предпосылках гегелевской философии (хотя, вероятно, и с этим нельзя будет согласиться), но которая теряет всякий смысл, если в ее основании лежит «материалистическое перевертывание» Гегеля, которым хвалились Маркс и Энгельс, а после них вся советская философия»⁷. Веттер, как и многие его коллеги, полагает, что диалектика может иметь основанием лишь нечто подобное гегелевской идеалистической системе, поскольку-де она применима только к области духа. По их мнению, единство и совпадение субъективной и объективной диалектики возможно лишь при том условии, если, как это было у Гегеля, «мышление и бытие тождественны, а посему диалектическое разворачивание идеи в ее категориях не только отражает внутреннюю структуру бытия, но и является ею»⁸. И это не удивительно, ибо Веттер, как и другие неотомисты, стоит на позициях идеализма.

Однако подобные возражения неправомерны, потому что на самом деле имеет место единство бытия и мышления, но понимаемые не в гегелевском толковании. Сознание, будучи свойством высокоорганизованной материи и высшей формой отражения действительности, отражает последнюю в ощущениях, восприятиях, представлениях, понятиях, суждениях и т. д. Именно поэтому, по характеристике К. Маркса, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней. Единство мышления и бытия с позиции марксистской философии находит выражение не в мышлении (как у Гегеля) и не в созерцании (как у Фейербаха), а в практике, в практическом изменении и преобразовании мира.

Таким образом, диалектический материализм дал решение проблемы единства мышления и бытия: впервые было достигнуто понимание единства теоретического осмысления действительности (т. е. процесса «превраще-

⁷ *Wetter G. A. Dialektischer und historischer Materialismus. — Sowjet-ideologie heute, Bd 1. Frankfurt a. M., 1963, S. 70.* Ту же трактовку повторяет К. Марко (*Marko K. Sic et non. Wiesbaden, 1962*).

⁸ *Wetter G. A. Dialektischer und historischer Materialismus. — Sowjet-ideologie heute, Bd 1, S. 143.*

ния» действительности в мысль) и общественно-исторической практики (т. е. процесса материализации самой мысли), которое в гегелевской философии «стояло на голове» и истолковывалось превратно⁹. Другими словами, именно потому, что объективная диалектика и ее законы присущи самому материальному миру, они действуют и в сознании, и в познании. «Само собой разумеется... — писал Ф. Энгельс, — что в природе сквозь хаос бесчисленных изменений прокладывают себе путь те же диалектические законы движения, которые и в истории господствуют над кажущейся случайностью событий, — те самые законы, которые, проходя красной нитью и через историю развития человеческого мышления, постепенно доходят до сознания мыслящих людей. Законы эти были впервые развиты всеобъемлющим образом, но в мистифицированной форме, Гегелем»¹⁰.

Главным направлением, по которому идут многообразные извращения материалистической диалектики советологией, является вульгаризация и примитивизация ее сущности, основных принципов, законов и категорий, отрицание ее научного характера и стремление представить диалектику «псевдонаучной», «спеулятивной» и «догматической» системой. Расчеты советологов и логика подобных фальсификаций сводятся к следующему нехитрому силлогизму: поскольку материалистическая диалектика служит одной из теоретических основ марксизма-ленинизма, постольку, если она примитивна и антинаучна, столь же примитивна и ненаучна основывающаяся на ней революционная теория в целом. Тот же Веттер прямо заявлял: «Учение о материалистической диалектике является той частью в диалектическом материализме, в которой прямо-таки решается его судьба, ибо если материалистическая диалектика окажется несостоятельной или ничего не говорящей, то рухнет здание всего учения»¹¹.

В действительности материалистическая диалектика адекватно отражает объективную диалектику и именно потому является не просто одним из многочисленных учений, а наиболее общей научной теорией развития. Ве-

⁹ См. об этом: Ильенков Э. Единство. — Философская энциклопедия, т. 2. М., 1962, с. 105.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 11.

¹¹ Wetter G. A. Dialektischer und historischer Materialismus. — Sowjet-ideologie heute, Bd 1, S. 115.

роятно, поэтому даже сами квалифицированные советологи вынуждены по-своему признать это. Например, А. Мейер в книге «Ленинизм» писал: «Ленин был убежден в том, что диалектика, по крайней мере в ее «материалистическом» или марксистском понимании, является ключом к правильному пониманию действительности и выбору правильной линии действий, квинтэссенцией философии, а следовательно, самым важным творением разума для революционного деятеля. Однако, являясь тончайшим творением разума, диалектика трудно воспринимается и ее трудно объяснить. Отсюда повышенный интерес Ленина к ней»¹².

Й. Бохенский в заключительной главе о диалектике в последней книге «Марксизм-ленинизм» пишет: «Диалектика ленинизма-марксизма несомненно содержит много правильного»¹³. Стало быть, даже не входя в специальное рассмотрение этих рассуждений и оценок, можно констатировать, что и Бохенский, и Веттер, и Мейер, которых едва ли можно заподозрить в симпатиях к марксизму-ленинизму, вынуждены отмечать силу и универсальность материалистической диалектики как науки и метода научного познания и революционного преобразования действительности. Кроме того, данные рассуждения свидетельствуют против одного из основных советологических стереотипов в отношении марксистско-ленинской диалектики — обвинений ее в примитивизме и ненаучности: если диалектика «несомненно содержит много правильного», представляет «тончайшее творение разума», а не какую-то философскую абстракцию, о которой можно подискутировать на досуге, и имеет столь важное значение для научного познания и революционного преобразования мира, то, как очевидно, она не сможет быть «догматической», «примитивной» или «ненаучной» системой.

Несостоятельность советологических истолкований сущности материалистической диалектики, а также стереотипного для буржуазной философии отрицания объективной диалектики определяется в конечном счете тем, что диалектика неотделима от природы и общества, так же как их материальность и объективность. Известно,

¹² Meyer A. *Leninism*. Cambridge (Mass.), 1957, p. 8, 13.

¹³ Bochenski Y. *Marxismus-Leninismus. Wissenschaft oder Glaube*. München, 1974, S. 102.

что основоположники научной философии сформулировали и теоретически обосновали тезис о существовании диалектики объективной, или «диалектики вещей», и субъективной, или «диалектики идей», причем объективная диалектика обуславливает субъективную, более или менее точно и полно отражаясь в ней, вследствие чего их соотношение аналогично соотношению вещи и образа. Советологи обвиняют философов-марксистов в том, что эти положения якобы никак и ничем не обосновываются, а лишь декларируются, будучи недоказуемыми вообще. Но подобные рассуждения не соответствуют действительности по следующим соображениям.

Фундаментальным подтверждением объективного характера диалектики служит прежде всего всеобщая связь и взаимообусловленность явлений, которая определяется, с одной стороны, материальным единством мира, с другой — движением материи. Особенно велика при этом роль закономерных связей, ибо, будучи объективными, законы природы и общества в конечном счете определяют как волю и сознание людей, так и саму объективную диалектику действительности. Другим ее подтверждением является движение как способ существования материи, представляющее внутренне противоречивый процесс, единство устойчивости и изменчивости, абсолютности и относительности, прерывности и непрерывности. Каждая из этих характеристик объективна и неразрывно связана с остальными, что подтверждается современным естествознанием и всей совокупностью общественно-исторической практики. Наконец, неопровержимым доказательством объективного характера диалектики служит само развитие как процесс, происходящий в различных сферах природы и общества и являющийся объективным по своему существу.

Стало быть, об объективности диалектики природы и общества убедительно свидетельствует длительное и сложное развитие научного познания и общественно-исторической практики. И именно потому, что материальному миру внутренне присуща объективная диалектика, что все в мире движется и развивается диалектически, человеческое сознание, мышление, диалектический характер которого признают и сами оппоненты, способно постигать объективную истину, проникать в сущность и закономерности явлений и процессов объективного мира.

Извращая сущность материалистической диалектики и представляя ее антинаучной, догматической системой, советологи, естественно, не признают объективного характера, всеобщности и истинности ее основных законов. При этом обычно утверждается, что законы марксистско-ленинской диалектики будто бы ничем не обосновываются и являются недоказуемыми по своему существу, противоречат не только друг другу, но и принципу причинности. Так, в «Сравнительной энциклопедии» помещен ряд статей, посвященных этим законам и написанных ее редактором по философии Н. Лобковичем, в которых эти законы объявляются «так называемыми»¹⁴, не имеющими ничего общего с законами науки. Здесь же проводится типичный для советологии тезис, будто и терминология, и сами законы диалектики заимствованы-де основоположниками марксизма у Гегеля и, более того, «недопустимо упрощены»¹⁵.

Формулируя основные возражения советологов против материалистической диалектики, тот же Веттер еще в 60-х годах писал: «Второе возражение затрагивает в более или менее равной мере все три закона материалистической диалектики: речь идет о способе и образе аргументации (имеется в виду указанное выше обвинение, будто диалектика доказывает свои положения примерами. — *Авт.*)... по одному примеру можно судить о других случаях тогда лишь, когда в примере раскрываются существенно необходимые обстоятельства дела... Когда же диалектический материализм доказывает закон перехода количества в качество, показывая на примере воды, как последовательное деление на все более мелкие частицы, вплоть до молекулы, дает чисто количественное изменение... мы не видим отсюда, относится ли к сути всякого сущего то, что количественные изменения после определенной границы должны переходить в качественные, а поэтому мы не имеем никакого права ожидать подобного качественного скачка с определенной границы количественного изменения в каком-либо другом предмете. То же самое относится к примерам, с помощью которых доказывается закон о единстве и борьбе противоположностей (за исключением, может быть, при-

¹⁴ *Lobkowicz N. Quantitat und Qualität. — Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopadie, Bd 6. Freiburg — Basel — Wien, 1972, S. 426.*

¹⁵ *Lobkowicz N. Widerspruch. — Sowjetsystem..., Bd 6, S. 956.*

мера о перемещении, по которому движущееся тело одновременно находится и не находится в одной точке, к чему мы еще возвратимся), а также к примерам, приводимым для подтверждения закона отрицания отрицания»¹⁶.

Здесь ясно виден характер не только самого утверждения о научной необоснованности законов марксистско-ленинской диалектики, но и его конкретного оформления и обоснования. Если же посмотреть на приводимый Веттером тривиальный пример с водой, то нужно заметить, что он является как раз таким, по которому «можно судить о других случаях» подобного рода. Деление молекулы любого вещества действительно приводит к изменению его качества — об этом неопровержимо свидетельствует химия — и поэтому служит вполне правомерной иллюстрацией (а не доказательством!) сущности перехода количественных изменений в качественные. О всеобщности данного закона убедительно свидетельствует также физика, в частности ее константы, фиксирующие переход вещества из одного агрегатного состояния в другое. Отдельные примеры наглядно иллюстрируют это, но не доказывают. Об объективности и истинности законов материалистической диалектики неопровержимо свидетельствуют достижения современного естествознания и обществознания, их фундаментальные закономерности. Убедительным подтверждением истинности закона взаимного перехода количественных изменений и качественных служит периодический закон и разработанная на его основе периодическая система элементов Д. И. Менделеева.

Что касается оговорки советолога относительно примера с движущимся телом, приведенного Ф. Энгельсом для иллюстрации внутренней противоречивости движения как процесса и всеобщности закона единства и борьбы противоположностей, то можно согласиться с критиком в том смысле, что, пожалуй, одного этого достаточно, чтобы наглядно показать объективную внутреннюю противоречивость движения как фундаментальный естественнонаучный факт.

Однако логике и фактам вопреки советологи пытаются доказать необоснованность законов диалектики

¹⁶ *Wetter G. A. Dialektischer und historischer Materialismus. — Sowjetideologie heute, Bd 1, S. 119—121.*

и иным путем: они на разные лады муссируют тезис, будто доказательство ее основных положений данными современного естествознания недопустимо. Так, М. Ланге в этой связи утверждает: «Даже новейшие данные корпускулярной и волновой теории света интерпретируются ими (коммунистами. — *Авт.*) как доказательства правильности диалектического материализма... Но это самообман. Попытка рассматривать добытые естественными науками знания как подтверждение основных черт «диамата» противоречит всем правилам научного познания»¹⁷.

В этом рассуждении неверны оба положения. Во-первых, тезис о неправомерности подтверждения внутренней противоречивости предметов, явлений и процессов двойственной природой света (кстати, непонятно, почему критик во второй половине XX в. считает, что существуют две теории света — корпускулярная и волновая, а не одна корпускулярно-волновая?). К тому же из данных современного естествознания известно, что единство корпускулярных и волновых свойств микрообъектов не только фундаментальный факт, но и объективная закономерность природы, подтвержденная общественно-исторической практикой и самой наукой. Эта закономерность свидетельствует об истинности одного из основных положений материалистической диалектики — положения об объективной внутренней противоречивости всех объектов, т. е. иллюстрирует объективность и истинность закона единства и борьбы противоположностей, равно как и несостоятельность советологических отрицаний этого.

Во-вторых, несостоятельно и заключение Ланге о «противоречии всем правилам научного познания». Дело в том, что каждая наука помимо всеобщего объективного критерия — общественно-исторической практики имеет свои специфические формы и методы практической проверки теоретических положений: в одном случае это преимущественно логические доказательства, в другом — научные эксперименты, наблюдения, измерения и т. д. Применяя эти формы и методы практической проверки, она в то же время использует и данные других наук, и

¹⁷ *Lange M. Marxismus, Leninismus, Stalinismus. Zur Kritik des dialektischen Materialismus. Stuttgart, 1957, S. 163.* Так же рассуждают и другие советологи: *Bochenski Y. Marxismus-Leninismus; Wolf E. Gibt es eine marxistische Wissenschaft.*

в первую очередь познанные ими объективные закономерности.

Вот почему вполне правомерно диалектический материализм использует для доказательства своих положений данные естествознания и вообще современной науки. Тем более что марксистско-ленинская диалектика оперирует при этом не какими-то произвольно подобранными «фактами» и «примерами», а опирается на объективные закономерности природы, отражаемые в соответствующих естественнонаучных законах и теориях. А это, разумеется, не может противоречить «правилам научного познания». Более того, материалистическая диалектика, как живая научная теория, не может успешно развиваться без философского осмысления и обобщения достижений современного естествознания. Советологи не случайно столь категорично выступают против естественнонаучных обоснований марксистско-ленинской диалектики: сама природа постоянно подтверждает ее объективную истинность, будучи пробным камнем диалектики.

В то же время В. И. Ленин отмечал, что без постоянной систематической и творческой разработки самой материалистической диалектики «материализм не может быть воинствующим материализмом. Он останется, употребляя щедринское выражение, не столько сражающимся, сколько сражаемым. Без этого крупные естествоиспытатели так же часто, как до сих пор, будут беспомощны в своих философских выводах и обобщениях. Ибо естествознание прогрессирует так быстро, переживает период такой глубокой революционной ломки во всех областях, что без философских выводов естествознанию не обойтись ни в коем случае»¹⁸.

Еще одним широко распространенным в советологии способом «опровержения» законов материалистической диалектики служит утверждение, будто эти законы противоречат принципу причинности. По мнению критиков, это отчетливо проявляется в процессе прогрессивного развития — при переходе от простого к сложному, от низшего к высшему. «Если бы этот закон, — пишет в этой связи Веттер, имея в виду закон перехода количественных изменений в качественные, — объяснял также

¹⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 45, с. 31.

и переход из низшего порядка бытия в высший, то это означало бы нарушение принципа причинности»¹⁹.

Признание объективности процесса развития от низшего к высшему отнюдь не противоречит принципу причинности, который является одним из важнейших в материалистической диалектике. Впрочем, последнее отмечает и сам Веттер: «Как мы видели, диалектический материализм утверждает, будто принцип причинности предполагает естественную внутримировую (innerweltliche) причину для всех явлений в природе и обществе и не оставляет тем самым места для бога, чудес и т. п. Это ограничение является абсолютно произвольным. Каким образом диалектический материализм сможет оправдать это утверждение?»²⁰

Данное высказывание недвусмысленно свидетельствует о подлинной философской позиции Веттера — объективном идеализме неотомистского толка. Обычно он предпочитает рассуждать в качестве эдакого арбитра в философии, критикующего материализм и одновременно указывающего на некоторые недостатки идеализма.

При этом будто бы он не принадлежит ни к тому, ни к другому и занимает якобы беспристрастную и надпартийную позицию. Однако философское кредо идеолога католицизма в конечном счете проявляется в его рассуждениях.

Если понимать причинность по Веттеру, включая в число объективных причин развития всякого рода «внемировые творческие силы», то тогда материалистическая диалектика, ее основные законы и категории действительно окажутся в непримиримом противоречии с таким образом толкуемым «принципом причинности», что, впрочем, является частным случаем более общего противоречия между знанием и верой, наукой и религией.

Переход от низшего к высшему, о котором говорят советологи, представляет собой не механическое движение, происходящее вне взаимосвязи и взаимодействия с другими явлениями и процессами, равно как и не элементарную причинно-следственную связь. Если подобным образом представлять сущность процесса развития (а именно так представляют его критики диалектики), то

¹⁹ *Wetter G. A. Dialektischer und historischer Materialismus. — Sowjetideologie heute, Bd 1, S. 123.*

²⁰ Там же, с. 89.

может сложиться впечатление, что данный процесс действительно противоречит принципу причинности и попросту невозможен, как, скажем, невозможен ныне непосредственный переход от обезьяны к человеку или от неорганического вещества к живому существу²¹.

На самом деле переход от низшего к высшему — это процесс, происходящий под влиянием не какой-либо одной, а множества различных причин — внутренних и внешних, главных и неглавных и т. д. И потому развитие не может быть сведено к элементарной причинно-следственной связи (как у Веттера и других советологов), где низшее — причина (в их терминологии — «меньшее» или «худшее») порождает высшее — следствие (в их терминологии — «большее» или «лучшее»). Принцип самодвижения не противоречит принципу причинности, напротив, они взаимосвязаны и дополняют друг друга: самодвижение есть результат действия прежде всего внутренних причин (взаимодействия внутренних противоположных сторон, тенденций данного объекта), но не только их, ибо любой движущийся и развивающийся объект многосторонне связан с другими, взаимодействует с ними и тем самым испытывает воздействие ряда внешних причин. Вот почему принцип самодвижения исключает не принцип причинности, а ту «внемировую творческую силу», которую имеет в виду Веттер и другие советологи, стоящие на позициях неотомизма и католицизма.

Вместе с тем переход от низшего к высшему представляет собой не единовременный акт, а длительный и сложный процесс, в котором высшее возникает лишь в конечном счете, т. е. в результате данного процесса. Непонимание или игнорирование этого проистекает из непонимания многообразия форм скачков: есть скачки одноактные, ординарные, и длительные, масштабные; последние включают огромное количество этих скачков. Такими масштабными скачками являются происхождение жизни и возникновение человека, которые неопровержимо подтверждают объективный характер процесса развития, идущего в природе и обществе не вопреки, а в полном соответствии с принципом причинности.

²¹ Неверно толкуют принцип причинности и другие советологи — Г. Ингензанд, Г. Фальк, а также многие авторы «Сравнительной энциклопедии» (Marxism, Communism and Western Society. A Comparative Encyclopedia, vol. 2. N. Y., 1972).

Наконец, законы материалистической диалектики не могут противоречить ее основным принципам, одним из которых является принцип причинности, еще и потому, что они представляют собой органически связанные между собой элементы единой научной системы, логически цельной и непротиворечивой. Эта система дает теоретическое обоснование диалектико-материалистической концепции развития и представляет развитие как объективный процесс.

Ознакомимся теперь с советологическими интерпретациями основных законов диалектики и типичными аргументами, которые выдвигаются критиками.

Закон единства и борьбы противоположностей. Весь огонь критики советологи обрушивают прежде всего против сути, ядра материалистической диалектики, выдвигая разнообразные возражения и используя все методы и средства для «опровержения» этого закона. Среди них можно выделить следующие: обвинения в заимствовании этого закона у Гегеля; отрицание реальности диалектических противоречий; противопоставление понятий «противоречие» — «движение»; отрицание противоречивости движения как процесса; утверждения о неопределенности понятия «противоречие» и его неразработанности; о противоречии между законами диалектики.

Советологи стремятся представить диалектическое противоречие лишь мыслительной конструкцией, категорией логики, априори отвергая объективный характер противоречий и подменяя их рассмотрением различных противоположностей в суждениях, о чем говорил еще Аристотель. «Под противоречием в узком смысле, — пишет в этой связи Лобкович, — понимают контрадикторную противоположность... отрицательных суждений (например, «Все люди разумны» — «Некоторые люди не разумны»)». Между одинаковыми по содержанию всеобщими утвердительными и всеобщими отрицательными высказываниями существует контрарная противоположность (например, «Все люди имеют душу» — «Ни один человек не имеет души»)». В широком смысле под противоречием понимают любую противоположность между данным содержанием и его неограниченным отрицанием, т. е. противоположность, члены которой относятся друг к другу как бытие и небытие (человек — не-человек, жизнь — не-жизнь, интеллигентный — не-интеллигент-

ный)»²². В том же плане ведет рассуждения и Вольф: «Внутреннее противоречие может состоять только в понятийных содержаниях»²³ или между ними, а Фальк решает вопрос еще категоричнее: «Противоречия — это ошибка в мышлении, ибо противоречивое высказывание не отражает верно действительности, поскольку противоречия в природе невозможны»²⁴.

Отрицание реальности диалектических противоречий, типичное для советологии, не оригинально и имеет более чем столетнюю давность. Так, Е. Дюринг писал: «Противоречивое представляет собой такую категорию, которая может относиться только к комбинации мыслей, но никак не к действительности. В вещах нет никаких противоречий, или, иными словами, противоречие, полагаемое реальным, само является верхом бессмыслицы...»²⁵ Но вопреки подобным заключениям диалектические противоречия присущи самим явлениям и процессам природы и общества и столь же реальны, как и эти последние. Во всех предметах и явлениях содержатся противоречивые стороны, которые образуют неразрывное единство противоположностей. Это можно видеть на примере и «элементарных частиц» как противоречивого единства волновых и корпускулярных свойств, и живых организмов, и общества, хотя формы проявления противоречия в них различны.

Закон перехода количественных изменений в качественные и обратно. Советологи уделяют ему большое внимание, ибо видят в нем философское обоснование социальных революций, утверждая, что коммунисты-де выводят необходимость социальных революций не из самого исторического процесса, а «дедуцируют» ее из законов диалектики. Из многочисленных возражений советологов против этого закона можно выделить: отрицание объективности меры и утверждение, что химия не дает подтверждений перехода количества в качество, что данный закон не объясняет процесса развития, а лишь описывает

²² Lobkowicz N. Widerspruch. — Sowjetsystem..., Bd 6, S. 952, 953. В том же духе рассуждают Г. Веттер, М. Ланге, Г. Огирман, Г. Фальк и некоторые из молодых советологов (Sneider E. «Einheit» und «Gegensatz». Über das Hauptgesetz der materialistischen Dialektik der Sowjetphilosophie. München, 1970; Garmendia F. Dialektik und revolutionäre Methodologie. München, 1977).

²³ Wolf E. Gibt es eine marxistische Wissenschaft, S. 80.

²⁴ Falk H. Die ideologischen..., S. 134.

²⁵ Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 122.

его; заявления о противоречии данного закона принципу причинности; обвинения в неопределенности понятий самого закона (особенно «качественных изменений»).

Характеризуя этот закон, Лобкович пишет: «Это понимание (удерживающееся со времен Аристотеля и гласящее, что накопление несущественных изменений приводит в определенной точке к изменению сущности. — *Авт.*) в марксизме-ленинизме выражают через так называемый второй закон диалектики, закон перехода количества в качество; до определенной границы развитие вещей и явлений протекает как незаметное чисто количественное изменение, потом сообразно с этим имеет место внезапный переход количественных изменений в качественные — вещь или явление становятся чем-то другим, появляется новое качество»²⁶. Здесь содержится ряд искажений. Прежде всего марксизму приписывается признание «чисто количественных изменений», что не соответствует действительности. Материалистическая диалектика исходит из взаимообусловленности количественных и качественных изменений; незаметное на первый взгляд количественное изменение неизбежно вызывает соответствующее качественное изменение, а само качество не остается абсолютно неизменным даже в границах меры.

Далее, такой переход не является и не может быть внезапным вследствие того, что он постепенно подготавливается происходящими в границах меры количественными изменениями. Когда же последние выходят за эти границы, происходит естественное и закономерное изменение качества. Утверждение о появлении «нового качества» по меньшей мере неточно без учета того, что это переход от старого качества в новое, а не просто количества — в качество.

Закон отрицания отрицания. Советологи пытаются опровергнуть этот закон прежде всего потому, что видят в нем философское обоснование общественного прогресса. Они заявляют, будто так называемая «коммунистическая эсхатология», равно как и материалистическое понимание истории, базируется на законе отрицания отрица-

²⁶ Lobkowicz N. Quantität und Qualität. — Sowjetsystem.... Bd 5, S. 426. Особую активность в опровержении этого закона проявляет Г. Веттер, отрицающий саму его возможность (Wetter G. A. Dialektischer und historischer Materialismus. — Sowjetideologie heute. Bd 1, S. 121 — 123).

ния, якобы заимствованном у Гегеля. Из многочисленных возражений, которые они выдвигают, можно выделить следующие: этот закон не является всеобщим; в природе и обществе отсутствует «реальная отрицательность» и само диалектическое отрицание; отрицание отрицания не носит-де спиралевидного характера; сам закон противоречит якобы закону единства и борьбы противоположностей. Так, Лобкович утверждает: «Начиная с Г. В. Гегеля говорят также о законе отрицания отрицания, который будто бы выражает основную закономерность развития мышления и, соответственно, действительности... Ф. Энгельс представляет закон отрицания отрицания как эмпирический... В какой мере это действительно является закономерностью всякого развития в природе, обществе и мышлении, должно, по-видимому, быть эмпирическим вопросом»²⁷. «Сомнение» советологов в том, является ли закон отрицания отрицания одним из законов развития мышления и бытия, — это по сути дела отрицание его всеобщности и объективности. Утверждение Лобковича, будто Ф. Энгельс представляет закон отрицания отрицания «как эмпирический», неверно²⁸. В действительности основные законы материалистической диалектики объективны и всеобщы. Они охватывают и обуславливают процессы развития в любой сфере бытия и сознания, являясь адекватным отражением соответствующих объективных законов, действующих в природе и обществе и определяющих объективную диалектику действительности. Их объективность подтверждается фундаментальными законами и положениями естествознания и обществознания, всей совокупностью общественно-исторической практики.

В то же время основные законы диалектики не только объективны, но и неразрывно связаны между собой, взаимопологая, дополняя и раскрывая друг друга. Их единство и взаимообусловленность определяются единством объекта — развития как бесконечного процесса из-

²⁷ *Lobkowicz N. Negation der Negation. — Sowjetsystem..., Bd 4. Freiburg — Basel — Wien, 1971, S. 758, 759.* Особую активность в опровержении этого закона проявляют Г. Веттер, Г. Огирман, Г. Фальк (*Wetter G. A. Dialektischer und historischer Materialismus. — Sowjetideologie heute, Bd 1, S. 126—128; Ogiermann H. Materialische Dialektik. Freiburg, 1958, S. 157—170).*

²⁸ *Lobkowicz N. Negation der Negation. — Sowjetsystem..., Bd 4, S. 759.*

менения. Эти законы не могут противоречить друг другу прежде всего потому, что каждый из них отражает определенный аспект развития: закон единства и борьбы противоположностей — источник развития; закон взаимного перехода количества и качества — механизм; закон отрицания отрицания — направленность этого процесса.

Наконец, единство и непротиворечивость законов диалектики вытекают из их сущности и проявляются во взаимосвязи противоречия, скачка и отрицания, которые в то же время определенным образом субординированы, причем определяющую роль играет противоречие. Раздвоение единого на противоположные стороны и их взаимодействие в процессе развития ведут к самоотрицанию, которое осуществляется в ходе разрешения противоречия. В итоге противоречие обуславливает как скачок, так и отрицание; оно разрешается через скачок и превращается в свою противоположность в результате отрицания; в свою очередь скачок и отрицание воздействуют на само противоречие. Это свидетельствует об органическом единстве основных законов диалектики и несостоятельности их критики советологами.

Глава IV

**«КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ» – НОВЕЙШАЯ
СУБЪЕКТИВИСТСКИ-АГНОСТИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ НАУКИ**

Накануне второй мировой войны и непосредственно после нее господствующее положение в буржуазной философии науки занимал неопозитивизм. Провозглашая важнейшей задачей философии очищение научного знания от бессознательно принимаемых учеными «метафизических» посылок, неопозитивисты трактовали метафизику не как определенное учение о реальности (метафизической реальности) или учение о методе (метафизический способ мышления), а как совокупность высказываний, которые якобы принципиально не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты, в силу чего они должны быть признаны лишены научного смысла.

Наука, утверждали неопозитивисты, представляет собой систему предложений, каждое из которых в принципе поддается проверке, верифицируемо и поэтому не зависит от убеждений или предубеждений ученых. Интерсубъективность научного знания и есть то, что отличает его от философии, которая складывается главным образом из высказываний относительно вопросов, оказывающихся при ближайшем рассмотрении не только неразрешимыми, но и по существу мнимыми, фактически не существующими проблемами. Существует ли вне и независимо от сознания человека какая-либо реальность или не существует? Познаваем ли внешний мир или непознаваем? Является Вселенная бесконечной во времени и в пространстве, или она ограничена как в том, так и в другом отношении? Эти вопросы объявляются псевдопроблемами, и любой ответ соответственно этому третируется как лишенный научного смысла.

Попытка неопозитивистов расправиться с помощью понятия псевдопроблемы с традиционной философской проблематикой, а заодно и обосновать субъективно-идеа-

листическую эпистемологию не могла не потерпеть краха. А. Эйнштейн, М. Планк, Л. де Бройль и другие великие естествоиспытатели XX в. недвусмысленно заявляли, что науки о природе невозможны без признания «метафизической» (т. е. независимой от познания, сознания людей) реальности. Планк утверждал, что не существует никаких формальных критериев, т. е. никаких готовых на все случаи методологических процедур, позволяющих разграничить действительно научные и мнимые проблемы, лишь конкретное исследование каждой проблемы делает возможным обоснованный вывод относительно ее содержания и значения.

Столь же несостоятельным оказалось и основное, казалось бы, само собой разумеющееся положение неопозитивизма — принцип верифицируемости, т. е. проверяемости. Конечно, каждое научное положение должно быть доступно проверке, иначе его научность неизбежно оказывается проблематичной. Но неопозитивисты доказывали возможность принципиальной проверяемости научных высказываний, не связывая ее с обязательным признанием внешнего мира, поэтому они скатывались к гносеологическому солипсизму.

Неопозитивисты утверждали, что все положения эмпирических наук могут быть редуцированы к элементарным исходным чувственным данным («протокольным суждениям») или чистым констатациям. Но, указывая, что независимая от познания реальность по определению исключается из гносеологического рассмотрения, они субъективно-идеалистически интерпретировали «протокольные предложения», которым придавалось значение критерия истины. Отсюда понятна неизбежность следующего программного заявления Р. Карнапа: «...каждое суждение протокольного языка какого-либо субъекта лишь для него самого, для этого субъекта, имеет смысл; однако оно принципиально непостижимо, бессмысленно для любого другого субъекта»¹.

¹ Carnap R. *Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*. — Erkenntnis, 1931. Bd 2, S. 454. Разъясняя это субъективистское истолкование «протокольных предложений», Карнап пишет, что «каждый субъект может принимать лишь свой собственный протокол в качестве основы» (там же, с. 460). Неизбежность такого заключения очевидна, так как чувственные данные трактуются как последнее основание знания, исключается внешний источник знания, и оно рассматривается как нечто обязанное своим содержанием лишь субъекту, единичному человеческому индивиду.

Неопозитивистская попытка обосновать эпистемологическую объективность (интерсубъективность) научных высказываний также потерпела крах, что в конечном счете признали и сами неопозитивисты. Оказалось, что формально провозглашаемое требование верифицируемости всех эмпирических высказываний фактически невыполнимо, поскольку значительная часть таких высказываний не ограничена по объему. Даже такие простые предложения, как «Все тела протяженны», «Все люди смертны» и т. п., не поддаются позитивистской верификации. Чтобы спасти принцип верифицируемости, Р. Карнап предложил смягчить его путем сведения к простой подтверждаемости высказывания наблюдениями. В таком случае приведенные выше предложения (и по существу все основополагающие обобщения естествознания) оказывались, так сказать, вне опасности попасть в разряд «метафизических», т. е. лишенных научного смысла положений.

Однако на этом злключения субъективистски интерпретируемого императива проверяемости не закончились. Поскольку предложение «Все эмпирические высказывания должны быть подтверждаемы» само носит эмпирический характер, что постоянно подчеркивали неопозитивисты, полемизируя со сторонниками априоризма, естественно встал вопрос: верифицируем ли сам принцип верифицируемости, поддается ли подтверждению императив подтверждаемости, или он является просто конвенцией, постулатом, т. е. эмпирически необоснованным положением? В этой критической ситуации, из которой неопозитивисты не смогли найти выход, ибо для этого надо было отказаться от эпистемологического субъективизма, выступил близкий к неопозитивизму философ К. Р. Поппер. Он предложил заменить принцип верифицируемости (или подтверждаемости) «принципом фальсифицируемости» (опровергаемости).

На первый взгляд может показаться, что Поппер перешел на позиции, абсолютно противоположные неопозитивистскому верификационизму. В действительности дело обстоит не так. Известно, что никакое конечное количество фактов, подтверждающих какое-либо основанное на данных опыта теоретическое построение, не может быть его окончательным, абсолютным подтверждением. Между тем достаточно одного факта, явно не согласующегося с данной теорией, чтобы опровергнуть ее претензии на всеобщность и тем самым ограничить ее

значение, а иной раз и выявить ее несостоятельность. Еще Ф. Бэкон, обосновывая индуктивный метод, разъяснял, что исследователь должен придавать первостепенное значение «негативным инстанциям», т. е. тем фактам, которые в отличие от «положительных инстанций» не подтверждают индуктивное обобщение, а вступают в противоречие с ним, ставят его под вопрос. Иными словами, исследователь должен искать не только такие факты, которые согласуются с его тезисом, но и такие, которые с ним не могут быть согласованы и поэтому имеют особую важное значение для проверки, уточнения, развития теории.

Таким образом, Поппер предложил заменить положительную верифицируемость отрицательной верификацией. Весьма показательно, что Карнап в рецензии на книгу Поппера «Логика исследования», опубликованной в 1935 г., касаясь сформулированного Поппером принципа, считает его по существу приемлемым в рамках неопозитивистской эпистемологии. И в самом деле, если отвлечься от тех нигилистических выводов, которые были сделаны Поппером частично в 30-х годах, и особенно в работе «Открытое общество и его враги» (1945 г.), то нет оснований противопоставлять «принцип фальсифицируемости» неопозитивистскому принципу верифицируемости как нечто его исключающее².

Но дело в том, что Поппер связал свой принцип с отрицанием познавательного значения индукции, с пересмотром статуса научного эмпирического знания вообще, с ревизией понятия истины и отрицанием различия между доказанными научными положениями и гипотезами, поскольку он провозгласил, что научные положения, если они основываются на опыте, в принципе недоказуемы. Такая позиция существенно отличалась от неопозитивизма, который стоял на позициях идеалистического эмпиризма, обосновывал эвристическое значение индук-

² И. С. Нарский, характеризующий принцип фальсифицируемости как один из ослабленных вариантов принципа верификации, пишет: «... Поппер ввел в качестве метода верификации общих предложений науки (соответственно — верифицируемости) так называемую фальсификацию (фальсифицируемость), при которой верификации подлежат не утвердительные, а отрицательные предложения» (*Нарский И. С. Современный позитивизм. М., 1961, с. 264*). К этому следует добавить (это станет ясным из дальнейшего изложения), что Поппер предельно усугубил эпистемологический субъективизм, характерный для неопозитивистов.

ции, указывая на то, что без нее опытное исследование в принципе невозможно, и соответственно этому четко разграничивал проверенные (доказанные) научные положения от гипотез. Так возник фальсификационизм, нередко называемый постпозитивизмом, так как он является продуктом разложения неопозитивистской философии. Учение Поппера стало противопоставляться неопозитивизму как принципиально новая эпистемология, аутентично выражающая основные тенденции развития современного естествознания.

Если вначале Поппер представлял свою теорию как учение о методах естественнонаучного исследования, то в дальнейшем он переименовал ее в «критический рационализм», провозгласив его всеобщей методологией, имеющей принципиальное значение также для анализа природы социального знания и обоснования рациональной политики. В 40-х годах Поппер выступил в качестве ведущего теоретика антикоммунизма, опубликовав книги «Открытое общество и его враги» и «Нищета историцизма», в которых он утверждал, что положения марксизма не являются научными, поскольку они... нефальсифицируемы. Буржуазная пресса подняла вокруг писаний Поппера большой шум. Неизвестный до тех пор философ, основной труд которого был к этому времени основательно забыт, неожиданно стал звездой первой величины, крупнейшим методологом XX в., мыслителем, указавшим наиболее надежные пути социальных преобразований, обосновавшим императивы научной добросовестности и интеллектуальной честности и т. д. и т. п.

В конце 60-х годов Поппер дополнил свое учение теорией «третьего мира», которой мы коснемся ниже. Он стал выступать в качестве теоретика развития науки, методологически обосновывающего пути научного прогресса. Принцип фальсификационизма начал обрастать всякого рода дополнениями, разъяснениями, оговорками, ограничениями. Однако Поппер не отказался ни от одного из своих положений; фальсификационизм, слегка, правда, подправленный, модернизированный, остался основой «критического рационализма». Поэтому анализ этого учения должен быть прежде всего и главным образом критическим рассмотрением «принципа фальсифицируемости» и неразрывно связанной с ним проблемы истины.

Итак, если неопозитивисты утверждали, что наука

представляет собой «царство установленных истин»³, то Поппер и его сторонники характеризовали науку (не касаясь, правда, математики, поскольку она не имеет дела с эмпирически фиксируемыми объектами) как совокупность «фальсифицируемых» (опровергаемых) предложений, которые лишь постольку считаются истинами, поскольку они еще не опровергнуты. Истина, следовательно, трактуется как некий преходящий статус научных положений; прогресс науки заключается в том, что ее положения опровергаются и заменяются новыми.

В первом издании «Логике исследования» Поппер по существу отвергает понятие истины как якобы упрощенное и чуть ли не иллюзорное. В дальнейшем, правда, он в какой-то мере смягчает свою позицию, не отказываясь от нее по существу. «Теория, — утверждает Поппер, — является фальсифицируемой... если существует по меньшей мере один непустой класс однотипных базисных предложений, которые запрещаются ею, т. е. если класс ее потенциальных фальсификаторов не является пустым»⁴. Иными словами, теория опровергается, если исключаемые ею факты, т. е. явления, существование которых считается невозможным, в действительности существуют.

Такая формулировка «принципа фальсифицируемости» является наиболее мягкой, так как она связывает опровержение теории с фактами, которые представляют собой фундаментальные и очевидные свидетельства ее полной или хотя бы частичной неистинности. Здесь еще не говорится, во всяком случае прямо, о том, что любая теория (или отдельное научное положение) вследствие неизбежной ограниченности своего эмпирического основания является в принципе опровержимой, т. е. в сущно-

³ *Reichenbach H.* Modern Philosophy of Science. L., 1959, p. 136. Впрочем, В. Рассел, один из основоположников неопозитивизма, никогда не разделял этого убеждения и, в известной мере предвосхищая «критический рационализм», утверждал, что истина относится к сфере верований. «Вся наша интеллектуальная жизнь состоит из мнений (beliefs) и переходов от мнения к мнению посредством того, что называется рассуждением. Мнения дают знание и заключают в себе заблуждения, они являются носителями истины и лжи» (*Russel B.* Analysis of Mind. L., 1921, p. 231). Рассел, таким образом, стирает противоположность между верой и знанием, мнением и истиной, субъективистски истолковывая эти противоположности, фундаментальный характер которых всегда подчеркивался прогрессивными домарксовскими философами.

⁴ *Popper K. R.* The Logik of Scientific Discovery. L., 1972, p. 112.

сти неистинной. К этому, более категорическому выводу Поппер приходит позже. Через десяток лет после опубликования своего главного труда он формулирует тезис фальсификационизма проще и определеннее: «...научные положения в той мере, в какой они относятся к миру опыта, должны быть опровергаемы»⁵. А еще через 12 лет Поппер высказывает свой принцип с такой безапелляционной прямоотой, которая граничит с откровенным цинизмом, разумеется «гносеологическим»: «Теория, которая не может быть опровергнута каким бы то ни было мыслимым событием, ненаучна. Неопровержимость есть не достоинство теории (как часто думают), а ее недостаток»⁶.

Таким образом, понятию неопровержимости Поппер придает буквально однозначный смысл. Неопровержимыми, с его точки зрения, являются лишь такие учения, которые находятся по ту сторону опыта, утратив связь с ним. Весьма показательно, что он не разъясняет вводимое им понятие опровергаемости, хотя оно существенно отличается от общепринятого в науке. Далее мы подробнее остановимся на этом вопросе. Пока же отметим, что здесь налицо подмена диалектики абсолютным релятивизмом. Известно, что диалектика характеризуется гибкостью, подвижностью понятий, их переходом, переливом друг в друга⁷.

Поппер и его сторонники противопоставляют диалектике субъективистски интерпретируемую гибкость понятий, стирая противоположность между истиной и заблуждением на том основании, что она не абсолютна. «Критические рационалисты» оказываются, таким образом, противниками диалектики, несмотря на то что они вплотную подходят (но, конечно, с идеалистических позиций) к ее проблематике. Относительность, конкретность истины истолковывается ими как ее принципиальная опровергаемость. Истина сводится к мнению, верованию и тем самым по существу отвергается, несмотря на всякого рода оговорки.

Поппер пишет, что античные философы наивно противопоставляли истину (эпистема) мнению (докса), между тем как последующее развитие науки будто бы пока-

⁵ *Popper K. R. Open Society and its Enemies. L., 1946, vol. 2, p. 13.*

⁶ *Popper K. R. Philosophy of Science. — British Philosophy in the Mid — Century. A. Cambridge Symposium. L., 1957, p. 159.*

⁷ См.: *Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 99.*

зало, что все научные истины не более чем мнения. Он заявляет: «Мы никогда не имеем достаточных оснований для веры в то, что мы достигли истины... Пользуясь языком Платона и Аристотеля, можно сказать, что мы добились в науке лишь «мнения»... Больше того, это значит, что в науке (исключая, разумеется, чистую математику и логику) мы не имеем доказательств»⁸. Поппер не задумывается над тем, что если согласиться с его точкой зрения, то и его собственная концепция строгой научности превращается в такое же мнение.

Сведение научной истины к мнению, какими бы оговорками оно ни сопровождалось, направлено на обоснование эпистемологического плюрализма, согласно которому любому мнению может (и, более того, должно) быть противопоставлено какое-либо другое, столь же правомерное мнение. Конечно, мнение, поскольку оно остается всего лишь мнением, постоянно оспаривается другим мнением, не говоря уже о том, что оно может вступать в конфликт с фактами и тем самым опровергаться. Однако вопреки убеждению Поппера не опытный характер научных положений делает их субъективными убеждениями, или, пользуясь терминологией Поппера, верованиями, мнениями; они становятся таковыми вследствие неправильного, главным образом субъективистского, истолкования данных опыта.

Поппер, претендующий на критическое преодоление классического рационализма, на деле лишь усугубляет одно из основных его заблуждений — тезис о принципиальной недостаточности всякого опыта для установления истины. Но если старые рационалисты полагали (и, конечно, не без оснований), что опыт недостаточен для доказательства метафизических истин, то Поппер утверждает, что опытные данные недостаточны для утверждения даже какой-либо эмпирической истины.

Он, как мы уже отметили, не считает необходимым подвергнуть эпистемологическому анализу понятие фальсифицируемости (опровергаемости), несмотря на то что пересматривает его общепринятое содержание. Единственная, правда существенная, оговорка, которой сопровождается разъяснение принципа фальсифицируемости, состоит в указании на то, что «строго экзистенциальные

⁸ *Popper K. R. Open Society and its Enemies*, p. 13.

предложения не являются фальсифицируемыми»⁹. Это значит, что Поппер не собирается опровергать утверждение о своем собственном существовании. Более обстоятельное разъяснение понятия фальсифицируемости он отвергает как попытку возродить схоластическую традицию, согласно которой все применяемые термины должны быть строго определены¹⁰.

Таким образом, понятию опровержения придается парадоксальный смысл. Достаточно, полагает Поппер, одного-единственного факта, чтобы опровергнуть теорию, подтверждаемую бесчисленным количеством фактов. Но что же в таком случае означает факт подтверждения данной теории бесчисленными фактами? Ведь эти факты не могут быть сброшены со счетов на том основании, что они не свидетельствуют в пользу применимости данной теории к тому факту, который с ней не согласуется. Ясно, что этот, пусть и единственный, «упрямый» факт не должен быть оставлен без внимания. Теория, столкнувшаяся с таким твердо установленным фактом, должна быть в чем-то уточнена, возможно, ограничена в своем применении или развита в новом направлении. Таковы разумные гносеологические выводы, которые задолго до Поппера были сделаны естествоиспытателями, но которые он по сути дела игнорирует.

Стоит подчеркнуть, что Поппер не разграничивает опровержения отдельных положений научной теории от ее опровержения в целом. Этот органический порок фальсификационизма справедливо отмечает А. В. Панин, указывающий на то, что научные теории представляют сложную систему и это «превращает проблему их фальсифицируемости в совершенно особый вопрос, решение которого, если оно существует, радикально отлично от решения проблемы фальсифицируемости отдельных положений науки»¹¹.

⁹ *Popper K. R. The Logic of Scientific Discovery*, p. 70.

¹⁰ Так, Поппер пишет, что «требование, соответственно которому все наши термины должны быть определены, столь же несостоятельно, как и требование, чтобы все наши утверждения были доказаны» (*Popper K. R. Open Society and its Enemies*, vol. 2, p. 17). Речь, однако, идет не о всех терминах, а о таких основных понятиях, как истинное и ложное. При этом, конечно, имеется в виду не формальная дефиниция, а фиксируемое исследованием содержание понятия.

¹¹ *Панин А. В. Диалектический материализм и постпозитивизм*. М., 1981, с. 76.

Ф. Энгельс, раскрывая отношение между научной теорией и противоречащими ей фактами, ссылаясь на закон Бойля, «согласно которому объем газа при постоянной температуре обратно пропорционален давлению, под которым находится газ. Реньо нашел, что этот закон оказывается неверным для известных случаев. Если бы Реньо был «философом действительности» (имеется в виду Е. Дюринг. — *Авт.*), то он обязан был бы заявить: закон Бойля изменчив, следовательно, он вовсе не подлинная истина, значит — он вообще не истина, значит, он — заблуждение... Но Реньо, как человек науки, не позволил себе подобного ребячества; он продолжал исследование и нашел, что закон Бойля вообще верен лишь приблизительно; в частности он неприменим к таким газам, которые посредством давления могут быть приведены в капельножидкое состояние... Таким образом, оказалось, что закон Бойля верен только в известных пределах»¹². Но это не означает, что он опровергнут.

В результате Поппер оказался в положении Дюринга, метафизически противопоставлявшего истину заблуждению, хотя Поппер в отличие от «философа действительности» стирает различия между этими противоположностями. Крайности сходятся. А приведенный пример поучителен в том отношении, что он выявляет несостоятельность претензий Поппера и попперианцев на новые эпистемологические выводы из современного естествознания.

Диалектический материализм еще в середине прошлого века доказал, что любое корректно сформулированное научное положение относится не ко всем, а к определенному кругу фактов, который не всегда может быть очерчен заранее. Научное положение, подтверждаемое в известных границах, истинно даже в том случае, если устанавливаются противоречащие ему факты, осмысление которых лишь помогает уточнить это положение.

В. И. Ленин, развивая марксистское учение об истине, писал, что «пределы истины каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то суживаемы дальнейшим ростом знания»¹³. Это положение диалектически подытоживает историю науки, в то время как фальсификационизм Поппера представляет собой

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 92—93.

¹³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 137.

субъективистско-агностическую интерпретацию гносеологической закономерности, открытой марксизмом. Между тем Поппер не считает нужным сослаться на К. Маркса. Он претендует на открытие, которое чуть ли не опровергает марксизм (последнему приписывается абсолютизация понятия истины). Все это необходимо подчеркнуть, в частности, потому, что некоторые марксисты считают «принцип фальсифицируемости» Поппера существенным вкладом если не в философию, то во всяком случае в современную логику. Им, по-видимому, не приходит в голову, что момент истины, который содержится в попперовском принципе, был давно уже установлен и адекватно сформулирован диалектическим материализмом. Попперу принадлежит, да и то с известными оговорками, лишь экстравагантная форма изложения этой частицы истины¹⁴. Эта экстравагантность выражения, характеризующая «принцип фальсифицируемости», и принесла Попперу широкую, отчасти даже скандальную, известность.

Фальсификационизм Поппера с неизбежностью приводит к отрицанию различия между научной теорией, получившей многократные экспериментальные подтверждения, проверенной на практике, например путем ее технологического применения, и гипотезой. «Все теории, — пишет Поппер, — являются гипотезами; все они могут быть опрокинуты, опровергнуты»¹⁵. Приведенное положение, составляющее ядро фальсификационизма, которому Поппер остался в принципе верен, несмотря на все попытки смягчить его чрезмерную категоричность, имеет своим логическим выводом тезис о неприменимости понятия истины к научным (фальсифицируемым, согласно Попперу) положениям.

¹⁴ Следует отметить, что задолго до Поппера «принцип фальсифицируемости» был по сути дела сформулирован Ф. Ницше, который в отличие от Поппера занимался не методологией научно-исследовательского поиска, а третированием науки с позиций иррационалистической «философии жизни» (см.: *Ойзерман Т. И.* Главные философские направления. М., 1971, с. 150—151). Ницше утверждал то, что попперианцы выдают ныне за свое собственное открытие: мир «не есть нечто фактическое, но лишь толкование и округление скудной суммы наблюдений; он „течет“, как нечто становящееся, как постоянно изменяющаяся ложь, которая никогда не приближается к истине: ибо — никакой „истины“ нет» (*Ницше Ф.* Полн. собр. соч., т. IX. М., 1910, с. 294). Поппер и его сторонники выражают эти же нигилистические убеждения в наукообразной форме.

¹⁵ *Popper K. R.* Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford, 1979, p. 29.

Западногерманские ученики Поппера Г. Альберт и Г. Ленк доводят до логического конца интенции фальсификационизма. Разграничение между доказанными теориями и гипотезами, которого придерживается естествознание, объявляется ими догматическим. Не существует, утверждают они, оснований для такого разграничения. Отсюда следует заключение, которое и делает Ленк: «Если все эмпирическое знание оказывается гипотетическим, подлежащим исправлению, предварительным, временным, то никто не знаком с госпожой истиной»¹⁶. Оговорки, которые Ленк, подобно Попперу, делает относительно чистой математики и логики, не свидетельствуют о том, что в этой области знаний применимость понятия истины не оспаривается. С точки зрения «критического рационализма» (в этом пункте он полностью примыкает к неопозитивизму, абсолютно противопоставляющему математику эмпирическому научному знанию) в сфере математики и логики не существует ни истинного, ни ложного. Здесь есть лишь логически правильные или неправильные, нарушающие правила логики заключения, которые дедуцируются не из фактов, а из посылок. Субъективистски интерпретируя специфику математического знания, «критические рационалисты» утверждают, что математика, как и логика, лишь выявляет посредством дедукции мыслимое содержание принятых посылок, вследствие чего получаемые знания носят чисто аналитический, по существу тавтологический характер. Поэтому-де математические выводы лишь эксплицируют уже имеющееся знание путем придания ему специфической инструментальной формы¹⁷.

Итак, если неопозитивисты полагали, что понятие истины может относиться лишь к высказываниям о фактах, установленных на основании чувственных данных, то «критические рационалисты», отвергая верификационизм, утверждают тем самым, что подтверждаемость научного положения, как бы далеко она ни простиралась, не дает основания для признания его истинным. Наличие множе-

¹⁶ *Lenk H. Philosophie im technologischen Zeitalter. Stuttgart, 1971, S. 64.*

¹⁷ «Посредством логического следования, — пишет Г. Альберт, — никогда не может быть добыто новое содержание. Свободное поле высказываний, которые имеются в виду, становится в процессе дедукции несколько большим или же не изменяется. Что касается содержания информации, то оно при этом уменьшается или остается прежним» (*Albert H. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1969, S. 12).*

ства подтверждений ничего не дает для определения статуса научных положений по сравнению с немногими подтверждениями.

Понятие подтверждаемости не анализируется Поппером. То обстоятельство, что существуют различные уровни обоснования научных положений (повседневный опыт, инструментальное наблюдение, эксперимент, технологическое применение и т. д.), игнорируется¹⁸. А так как опровергаемость научного положения не свидетельствует в пользу его истинности, то понятие истины фактически исключается из научной теории.

Такова объективная логика философского скептицизма, сколь бы ни была «позитивна» форма ее изложения. Как остроумно однажды заметил В. Виндельбанд, «кто доказывает релятивизм, тот опровергает его»¹⁹, ибо если, как утверждают попперианцы, все эмпирические высказывания опровержимы, то это, разумеется, относится и к положению о фальсифицируемости всех эмпирических высказываний.

Главное, что приводит «критический рационализм» к теоретическому самоубийству, — это отрицание гносеологического принципа отражения. «Всякая физическая теория, — пишет Ленк, — является сложной комплексной системой гипотез, которая никоим образом не отражает действительности»²⁰. Что же составляет в таком случае содержание физической теории? Что описывают открываемые физикой законы? На эти вопросы Ленк отвечает однозначно: физические теории — «созданные людьми инструменты познания»²¹. Какое знание о реальном мире дают эти «инструменты»? Гипотетическое, оказывающееся в конечном счете незнанием, полагает Ленк. И это не просто его личное, так сказать, оригинальное убежде-

¹⁸ Как отмечает Г. И. Рузавин, Поппер, обсуждая проблему проверки научных теорий, «совершенно не касается их практического применения. Даже в том случае, когда он говорит об их использовании для предсказаний, эти предсказания служат лишь для проверки теорий» (Рузавин Г. И. Научная теория. Логико-методологический анализ. М., 1978, с. 204). Игнорирование практики, действительного критерия истины, объясняется тем, что Поппер, подобно иррационалистам, не видит необходимой связи и определенного соответствия между практическими, в частности научно-техническими, достижениями и познанием объективной реальности, существования которой он не отрицает.

¹⁹ Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904, с. 35.

²⁰ Lenk H. Philosophie im technologischen Zeitalter, S. 97.

²¹ Там же.

ние. Это идейная позиция, которую в основном разделяют все представители «критического рационализма»²².

Девальвация понятия истины не осталась занятием лишь буржуазных философов, которые ради отрицания истинности научного социализма готовы к отречению от понятия истины вообще, в чем они также следуют примеру Ницше. Субъективистски-агностическая концепция истины, к сожалению, проникла и в некоторые специальные научные исследования. Иными словами, в новых исторических условиях повторилась ситуация, которую критически анализировал В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм», отмечая появление в естествознании, несомненно под непосредственным влиянием идеалистической философии Э. Маха и Р. Авенариуса, «физического» идеализма. Так, в наши дни видный английский математик и астрофизик Г. Бонди пишет: «Не прекращаются споры о том (я никогда не понимал этих споров и не участвовал в них), имеет ли вообще какое-либо отношение к науке слово «истина». Сам я склоняюсь к тому, что наука никогда не имеет дело с истиной...»²³

Бонди соглашается с принципом фальсификации Поппера и, подобно ему, приходит к выводу, что «если один эксперимент или наблюдение *противоречит* теории, то теория должна быть отвергнута»²⁴. Из этого общего принципа, который вследствие его абстрактности и мни-

²² Другой западногерманский адепт «критического рационализма», К. Хюбнер, выражает то же умонастроение еще более безапелляционно: «Как бы ни диковинно это могло звучать для некоторых ушей, я не вижу теоретической возможности разграничить миф и науку и сказать что-либо в том смысле, что греки пребывали в заблуждении, в то время как мы обрели истину. Не существует такой познаваемой действительности, которая могла бы служить *Tertium Comparationis* между мифом и наукой, и мы всегда живем лишь в уже интерпретированном мире, каким бы он ни был, мифическим или научным» (*Höbner K. Mythische und wissenschaftliche Denkformen. — Philosophie und Mythos. Berlin — New York, 1979, S. 90*).

²³ Бонди Г. Гипотезы и мифы в физической теории. М., 1972, с. 11. В. А. Угаров, переведший эту книгу на русский язык, следующим образом комментирует приведенное высказывание: «Если бы автор сказал «с абсолютной истиной», его мысль была бы совершенно точной» (там же, примеч.). Однако следует разграничивать метафизическую и диалектическую концепцию абсолютной истины. Диалектическое признание и понимание последней раскрывает ее единство с относительной истиной, т. е. показывает, что абсолютная истина и абсолютна, и относительна.

²⁴ Там же, с. 9.

мой универсальности является несостоятельным, Бонди делает и некоторые частные выводы, вроде того, что теория тяготения И. Ньютона, несмотря на ее бесчисленные подтверждения, «в конце концов оказалась опровергнутой. Несостоятельность теории была выяснена только тогда, когда примерно двести лет спустя после ее появления удалось произвести чрезвычайно точные и тонкие измерения. Реально несостоятельность теории тяготения Ньютона означает лишь то, что мы не можем ожидать от этой теории исчерпывающего описания поведения сил тяготения во всех случаях»²⁵.

Последняя фраза Бонди наглядно свидетельствует о его гносеологической наивности. Ни от одной теории не следует ожидать «исчерпывающего описания»; ни один теоретик не должен претендовать на решение такой задачи, т. е. на достижение абсолютного знания в какой-либо области. Бонди это сознает и считает ненаучной теорию, претендующую на то, чтобы «объять все». Такая теория была бы, правильно замечает он, бесполезно жесткой, исключаяющей новые открытия, между тем как действительно научная теория должна быть открыта для новых выводов, сделанных путем исследования ранее неизвестных фактов и т. д. Все это так, но к чему же тогда утверждать, что понятие истины неприменимо к научным положениям, что теория тяготения Ньютона опровергнута? Очевидно, Бонди, так же как и Поппер, на которого он ссылается, не способен освободиться от метафизического подхода к проблеме истины, согласно которому относительная истина не является в сущности истиной, поскольку она ограничена в своих пределах.

Бонди, пытаясь сочетать антинаучную концепцию фальсификационизма со своей научной совестью, постоянно запутывает самого себя и в результате высказывает положения, которые опровергают его неправильные утверждения. «Если теория, — пишет он, — прошла достаточно серьезную проверку, мы можем быть уверены в том, что существует некоторая область знания — эмпирического знания, — которая вполне адекватно описывается этой теорией»²⁶. Почему же в таком случае эту теорию нельзя называть истинной, имея, конечно, в виду

²⁵ Там же, с. 11.

²⁶ Там же, с. 10.

относительный характер всякого научного знания, а следовательно, и истины?

Гносеологические зловключения Бонди убедительно показывают, какой вред наносит естествознанию «критический рационализм», несмотря на то что его создатели довольно компетентные в вопросах естествознания люди. Однако Э. Мах, как известно, был одним из выдающихся физиков своего времени, что, увы, не помешало ему стать создателем субъективно-идеалистической философии, усугублявшей методологический кризис естествознания. «Философия естествоиспытателя Маха, — писал В. И. Ленин, — относится к естествознанию, как поцелуй христианина Иуды относился к Христу. Мах точно так же предаёт естествознание фидеизму, переходя по существу дела на сторону философского идеализма»²⁷. Эта характеристика полностью применима к Попперу и его последователям. Поппер, пожалуй, идет даже дальше Маха, который враждебно относился к фидеизму. Что касается Поппера, то он рассматривает свое учение как преодоление противоположности между наукой и... религией. Отныне, заявляет он, «девятнадцативековой конфликт между наукой и религией представляется мне преодоленным. Поскольку некритический рационализм является несостоятельным, решение проблемы не может быть выбором между знанием и верой, но лишь между двумя видами веры»²⁸.

Тот факт, что «критический рационализм», столь наивно воспринятый Бонди, означает нигилистическое отрицание непреходящих достижений науки, заслуживает особого рассмотрения, так как в нем непосредственно выявляется не только методологический, но и мировоззренческий смысл субъективистских попыток дискредитации понятия истины. Представление о несостоятельности (разумеется, с точки зрения «критического рационализма») механики Ньютона было высказано в наиболее категорической форме сторонником концепции Поппера — Т. Куном, писавшим, что «теория Эйнштейна может быть принята только в случае признания того, что теория Ньютона ошибочна»²⁹. Кун вынужден был, однако, признать, что его убеждение разделяется лишь не-

²⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 369 — 370.

²⁸ Popper K. R. Open Society and its Enemies, vol. 2, p. 246.

²⁹ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975, с. 131.

многими учеными. И это понятно, поскольку по существу речь идет об оценке не только классической механики, но и всей предшествующей науки в той мере, в какой ее достижения превзойдены современными научными открытиями, которые в свою очередь будут, по-видимому, превзойдены наукой завтрашнего дня. Вот почему принципиально важно правильное, диалектико-материалистическое осмысление истории науки, которое несомненно включает в себя категорию отрицания, но в ее позитивном, диалектическом понимании.

Такое понимание истории науки в противовес «критическому рационализму» обосновывается не только философами-марксистами, но и естествоиспытателями, не являющимися сознательными сторонниками диалектического материализма. Один из них, В. Вайскопф, прямо противопоставляет научное понятие исторической преемственности вульгарному революционаризму «критических рационалистов», считающих главным признаком научного прогресса разрушение предшествующих достижений науки. «Теория относительности, — пишет он, — не устраняет механику Ньютона — орбиты спутников все еще рассчитываются по ньютоновской теории, — она расширяет область применения механики на случай высокой скорости и устанавливает общую значимость одних и тех же концепций для механики и теории электричества»³⁰.

Советские естествоиспытатели, сознательные сторонники диалектического материализма, гносеологически осмысливая историю науки, развивают научно-философское понимание соотношения между относительной и абсолютной истиной. Они не противопоставляют эволюционизм «революционаризму», как это, фактически делает Вайскопф, но вскрывают единство эволюционной и революционной форм развития научного знания. В этой связи можно указать на статью В. Л. Гинзбурга «Как развивается наука?», в которой критически оценивается книга Т. Куна «Структура научных революций»³¹. Ошибочные утверждения Куна объясняются не недостаточным знанием и пониманием физики. Вспомнив о приведенных выше высказываниях Бонди, научная компетентность которого едва ли может быть поставлена под вопрос, можно сделать вывод, что ошибочные воззрения

³⁰ Вайскопф В. Физика в двадцатом столетии. М., 1977, с. 53.

³¹ См.: Природа, 1976, № 6.

«критических рационалистов» на историю естествознания проистекают не из их некомпетентности в последнем, а из определенной философской позиции, в частности из субъективистски-агностического истолкования опровержения как исследовательской процедуры³². Так, даже такой выдающийся физик, как Р. Фейнман, солидаризируется с фальсификационизмом Поппера в книге «Характер физических законов»³³. Философские заблуждения Фейнмана не могут быть объяснены без критического анализа фальсификационизма.

Принцип фальсифицируемости Поппера вызвал длительную и оживленную дискуссию, в которой активно участвовали не только философы, но и естествоиспытатели. Основной тезис фальсификационизма, согласно которому научная теория должна быть отвергнута, коль скоро обнаруживается какой-либо факт, существование которого она исключала, был оценен как явное искажение действительной истории наук. Как отмечает И. С. Нарский, Поппер «был вынужден признать, что, если теория, которая пока хорошо служит науке, сталкивается с единичным (и даже единственным) контрпримером, пожертвовать надо не теорией, но именно этим фальсифицирующим примером»³⁴. Во втором издании «Логики исследования», вышедшем в английском переводе в 1959 г., Поппер несколько смягчает наиболее экстравагантные выводы, вытекающие из его принципа. Это сделано частично в предисловии, частично в многочисленных приложениях к основному тексту монографии³⁵.

³² Во избежание недоразумений следует подчеркнуть, что современная физика не только ограничила сферу применения теории Ньютона, уточнила, конкретизировала те или иные ее положения. Некоторые фундаментальные положения его учения были действительно опровергнуты. С. И. Вавилов пишет: «Ньютоновская картина пространства как пустого вместилища, в котором расположено вещество, ньютоновское представление о времени как о чистом движении без материи в учении Эйнштейна были объявлены лишенными смысла» (*Вавилов С. И. Ленин и современная физика. М., 1977, с. 66*). Это не единственное положение механики Ньютона, опровергнутое современной физикой.

³³ См. об этом: *Ойзерман Т. И. Развитие познания и релятивизм. — Будущее науки. Международный ежегодник, вып. 11. М., 1978, с. 223.*

³⁴ *Нарский И. С. Методология и эпистемология К. Поппера в их существе и следствиях. — «Критический рационализм»: философия и политика, с. 89.*

³⁵ *Popper K. R. The Logic of Scientific Discovery, p. 285—465.*

Ряд попыток «уточнить», сделать более приемлемым принцип фальсифицируемости предпринял Поппер и в последующих публикациях. Так, в книге «Объективное знание» он неоднократно заявляет, что задача науки заключается в том, чтобы искать истину, разрабатывать такие теории, которые были бы более истинными, чем существующие. «В науке мы ищем истину»³⁶, — пишет он. Поппер солидаризируется с А. Тарским, подчеркивая, что последний реабилитировал понятие истины как соответствия между высказыванием и реальностью в то время, когда такое понимание истины казалось сомнительным³⁷.

Как же согласуется отстаивание фальсификационизма (от которого Поппер не думает отказываться) с признанием истины как цели и в известной степени содержания научных теорий. Ведь истина лишь в той мере является истиной, в какой она не противоречит фактам, а согласуется с ними. Поппер признает это положение, разъясняя вслед за А. Тарским, что «истина есть соответствие фактам (или реальности) или, более точно, что теория истинна, если, и только если, она соответствует фактам»³⁸. Разрешение этого явно неразрешимого противоречия, существующего, правда, лишь в рамках фальсификационизма, Поппер находит в утверждении, что наука ищет истину, а находит... правдоподобие.

Понятие правдоподобия (*verisimilitude*, или *truthlikeness*) призвано преодолеть характерное для фальсификационизма сведение истины к мнению, верованию. Правдоподобие есть, так сказать, подобие истины, некое приближение к последней, которая, таким образом, выступает в качестве идеала познания. Понятие правдоподобия представляется Попперу чем-то вроде «критической замены» традиционного и якобы некритического понятия истины. «Таким образом, — пишет Поппер, — поиск правдоподобия есть более ясная и более реалистическая задача, чем поиск истины. Впрочем, я намерен показать и нечто большее. Я намерен показать, что в то время, как мы не можем когда-либо обладать достаточно хорошими аргументами в эмпирических науках, дабы претендовать на то, что мы фактически достигли истины,

³⁶ *Popper K. R. Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, p. 69.

³⁷ Там же, с. 60.

³⁸ Там же, с. 44.

мы можем иметь строгие и разумные аргументы для наших притязаний на то, что мы можем осуществлять прогресс в направлении к истине...»³⁹ Истина, таким образом, превращается в недостижимый идеал.

Если в первоначальном варианте фальсификационизма по существу отвергался научный прогресс, так как вся история науки сводилась к перманентной дискредитации имеющихся теорий, то в модифицированном фальсификационизме в известной мере допускается научный прогресс, хотя он и сводится главным образом к совершенствованию, уточнению наличных теорий, в то время как его важнейшим критерием является открытие, исследование, познание ранее не известных явлений, законов.

Стремясь примирить субъективистскую интерпретацию знания с действительным, объективным по своему содержанию развитием наук, Поппер разработал концепцию «третьего мира», который в отличие от сферы физического и психического («первый» и «второй» миры, по терминологии Поппера) представляет собой хотя и созданный людьми, но уже независимый от них мир идей, теорий, логических конструкций. «Можно даже допустить, — отмечает Поппер, — что третий, созданный человеком, мир является вместе с тем в весьма определенном смысле сверхчеловеческим миром. Он трансцендирует по отношению к его создателям»⁴⁰. По мнению Поппера, воздействие «третьего мира» «стало более важным для нашего развития (growth) и для его собственного развития, чем наша созидательная деятельность по отношению к этому миру»⁴¹.

Здесь нет необходимости входить в рассмотрение этой концепции, созданной для прикрытия несостоятельности эпистемологического субъективизма и агностицизма. Укажем лишь, что понятие автономного «третьего мира», в рамках которого, согласно Попперу, совершается развитие науки, еще более искажает понятие истины, которое прежде всего предполагает (как это вынужден был признать и сам Поппер) соответствие человеческих представлений предметам внешнего мира, природы.

Можно было ожидать, что несовместимость фальсификационизма (в том числе его смягченного варианта) с действительными достижениями науки будет осознана

³⁹ Там же, с. 57 — 58.

⁴⁰ Там же, с. 159.

⁴¹ Там же, с. 161.

прежде всего представителями естествознания, субъективистской интерпретацией которого занимается «критический рационализм», несмотря на все оговорки относительно аутентичной научности. Но в современном буржуазном обществе, в котором рафинированный идеализм (особенно эпистемологического толка) является единственно респектабельной интеллектуальной позицией, это оказалось невозможным. Отсюда становится понятным, почему некоторые сформировавшиеся в этой идеологической атмосфере ученые восприняли попперовскую ревизию понятия истины как действительное открытие и ниспровержение еще одного метафизического идола. Так, Д. Пойа пишет: «Строго говоря, все наши знания за пределами математики и доказательной логики (которая фактически является ветвью математики) состоят из предположений... Есть в высшей степени достойные и надежные предположения, например, те, которые выражены в некоторых общих законах физики»⁴².

То обстоятельство, что в математике, которой занимается Пойа, понятие истины, поскольку оно не относится к физическим объектам, обладает специфическими, еще недостаточно исследованными в гносеологии характеристиками, едва ли может объяснить его философскую позицию, так же как и его оценку положений физики как в лучшем случае правдоподобных (*plausible*). Пойа игнорирует объективное содержание положений физики. Акцент делается на субъективной стороне научных положений, трактуемых как высказывания, мнения, которые принимаются большинством компетентных исследователей.

Трудно допустить, чтобы физики согласились с такой интерпретацией установленных наукой закономерностей природы, которые в рамках рассматриваемой нами эпистемологической конструкции оказываются не более чем оправданными допущениями. Современная физика имеет достаточно оснований для разграничения доказанных положений и гипотез. Это разграничение носит не только теоретический характер, так как практика, основывающаяся на физических теориях, удостоверяет, что они включают в себе объективно-истинное отражение природных процессов и закономерностей, на которых

⁴² Пойа Д. Математика и правдоподобные рассуждения. М., 1975, с. 14.

основывается практическая, достигающая выдающихся успехов деятельность.

Объективные истины, а не предположения составляют необходимый и важнейший результат развития науки. Эти истины, правда, не являются неприкосновенными, священными, они подвергаются дальнейшему испытанию, вновь подтверждаются, нередко подвергаются коррекции, обогащаются новым содержанием или, напротив, ограничиваются в своем значении. Научный прогресс означает умножение установленных научных истин и исключение не выдержавших испытания положений. При этом, конечно, имеет место и опровержение некоторых научных положений, которые были общепринятыми истинами, но оказались всего лишь общепринятыми заблуждениями. Бывает и так, что положения, отвергавшиеся большинством исследователей как явные заблуждения, оказываются благодаря новым, более успешным исследованиям истинами или по меньшей мере предвосхищениями последних. Все это свидетельствует о фундаментальном характере принципа объективности истины, который был в систематизированном виде разработан в трудах В. И. Ленина.

Научный прогресс означает и совершенствование методов, способов, процедур проверки, корректирования результатов исследования. Когда Ф. Энгельс писал, что наука в собственном смысле слова начинается со времени коперниковского переворота в астрономии, т. е. с эпохи освобождения научного исследования от теологической опеки благодаря ликвидации духовной диктатуры церкви, он, по-видимому, имел в виду становление научной строгости, предполагающей, что наука без вмешательства извне решает подлежащие ее ведению вопросы. Наука зарождается уже в древности, и некоторые выдающиеся открытия в математике, астрономии были сделаны в те далекие времена. Вот почему замечание Ф. Энгельса относительно возникновения собственно науки на заре Нового времени может быть понято как указание на возникновение систематического, критически оценивающего свои посылки и результаты научного исследования. И в этом смысле положение Ф. Энгельса приобретает важное методологическое значение, так как указывает на то, что самокритика является способом существования подлинной науки.

Мы говорим о возникновении научного подхода, по-

сколько эпоха Возрождения была лишь началом того исторического процесса, который не может остановиться на достигнутых результатах. Последующие этапы развития науки представляют собой непрерывное совершенствование способов исследования и испытание его результатов. При этом, конечно, особо важную роль играет применение достижений науки на практике, развитие научно обоснованной, в частности научно-технической, практики, к которой вполне применимо известное положение В. И. Ленина о практике как вершине познания.

Таким образом, науки становятся все более строгими, и это относится не только к так называемым точным наукам. Между тем «критические рационалисты», игнорируя и даже искажая этот реальный исторический процесс действительного совершенствования научного исследования и все большего обеспечения его надежности, осуществляют субъективистски-агностическую ревизию самого понятия научности. Показательно в этом отношении заявление Т. Куна, который, сопоставляя аристотелевскую динамику и теорию флогистона, с одной стороны, и современное естествознание — с другой, заключает, что эти «некогда общепринятые концепции природы не были в целом ни менее научными, ни более субъективистскими, чем сложившиеся в настоящее время»⁴³. Выходит, если согласиться с Куном, уровень научности остается неизменным во все исторические эпохи. Сколь бы ни умножались результаты научного исследования, как бы ни совершенствовались технические средства науки, ее методологический аппарат, достоверность научных результатов нашего времени не превосходит достоверности научных знаний любой предшествующей эпохи. Таково одно из основных положений современного абсолютного релятивизма, который не следует смешивать с диалектическим принципом относительности (релятивности) научных знаний, органически присущим диалектико-материалистической методологии.

Приведенный тезис Куна есть модификация основоположения «критического рационализма», согласно которому принципиально невозможно надежное, в основном сохраняющее свою истинность (следовательно, в основном неопровержимое) научное положение. Признание непре-

⁴³ Кун Т. Структура научных революций, с. 18.

ходящей истинности известных результатов развития науки принципиально неотделимо от самой сущности науки. «...Всякая логически замкнутая теория, верность которой была с известной степенью точности экспериментально доказана, никогда не теряет своего значения, — писал Л. Д. Ландау, — и всякая более точная последующая теория охватывает ее как приближенный результат, справедливый в некоторых частных случаях»⁴⁴.

С этой критической, но вместе с тем позитивной оценкой достижений науки не согласны сторонники «критического рационализма», черпающие аргументацию не из науки, а из ее идеалистической интерпретации. Всякое обоснование научного положения, утверждает Поппер, предполагает движение от ближайшего основания ко все более отдаленному, бесконечный прогресс, в силу которого обоснованность любого научного положения оказывается в конечном счете совершенно фиктивной. Поппер пишет, что наука «создает свои построения на базе науки вчерашнего дня, а последняя — на базе науки позавчерашнего дня и т. д.; наука же древности основывается на донаучных мифах, а эти в конечном счете на древнейших ожиданиях. Онтогенетически мы приходим, таким образом, к новорожденному, филогенетически... к одноклеточному организму. Получается, так сказать, что от амебы до Эйнштейна всего лишь один шаг»⁴⁵.

Несостоятельность формулируемого Поппером постулата принципиальной необосновываемости научных положений заключается в допущении неизбежности бесконечной цепи обоснований. Этой лишь мыслимой (и, скажем словами Гегеля, дурной) бесконечности не существует ни в познании, ни в объективной действительности. Исследование взаимосвязи, взаимодействия явлений, анализ причинно-следственных отношений, закономерностей, определяющих те или иные процессы, обосновывают их научное описание. Объяснение явлений, поскольку оно подтверждается в рамках существующей системы знаний, проверяется экспериментально, на практике, позволяет предвидеть еще неизвестные явления, овладевать природными процессами, как это имеет место в общественном производстве.

⁴⁴ Цит. по: *Волькенштейн М.* Биофизика в кривом зеркале. — Наука и жизнь, 1977, № 7, с. 62.

⁴⁵ *Popper K. R.* Naturgesetze und Theoretische Systeme. — *Albert H.* (Hrsg.). Theorie und Realitat. Tübingen, 1972, S. 47.

Конечно, обоснование должно быть обоснованным, но для этого нет необходимости восстанавливать уходящую в бесконечность цепь событий прошлого, которое не детерминирует вопреки уверению Поппера все, что существует в объекте, так же как и то, что в нем познано. Поскольку уже существует наука как система знаний и способов исследования, существует и возможность эффективно проверять обоснованность научных положений. И эта обоснованность (разумеется, в границах объективной относительности истины) достаточно надежна, что доказывается практически, в частности современной техникой, уровень совершенства которой игнорируется «критическими рационалистами», поскольку они подобно иррационалистам полагают, что знание и умение не находятся в каком-либо соответствии друг с другом. Между тем современный научно-технический прогресс убедительно доказывает, что уровень надежности сложнейших технических конструкций постоянно повышается. Не существует границ этому неразрывно связанному с научным познанием совершенствованию, во всяком случае границ, которые проистекали бы из познания.

Умозрительные рассуждения Поппера и его учеников относительно того, что обоснование не поддается обоснованию, — типичный пример той самой гносеологической схоластики, которую блестяще разоблачил В. И. Ленин в ходе критики позитивизма. Самое комичное в рассуждениях Поппера состоит в том, что утверждение — обоснование не может быть обоснованным, — если, конечно, следовать логике «критического рационализма», само не поддается обоснованию и, следовательно, оказывается несостоятельным.

Тезис о невозможности рационально обоснованного обоснования выполняет у Поппера не только гносеологическую, но и социально-политическую функцию. В книге «Открытое общество и его враги» он осуждает революционное изменение общественных отношений на том основании, что человеческие действия якобы никогда не могут быть достаточно обоснованы, вследствие чего наиболее предпочтительными являются «небольшие реформы» современного капиталистического общества. Восхваляя Э. Бернштейна и противопоставляя его К. Марксу и его последователям, Поппер декларирует необходимость «социальной инженерии» как системы постепенных, незначительных изменений, которые-де

являются наиболее надежными, благотворными именно потому, что они незначительны, едва заметны и поэтому соответствуют сознанию невозможности удовлетворительного обоснования каких-либо действий. Эту реакционную социально-политическую систему воззрений он пытается аргументировать софистическими философскими доводами, главный из которых сводится к утверждению, что преобразование общества как определенного целого принципиально невозможно. Понятие развития характеризуется как вполне оправданное в рамках специальной теории, например дарвинизма, но совершенно неприменимое к обществу. «Идея движения общества, представление, что общество может двигаться как некое целое по определенной траектории, в определенном направлении, подобно физическому телу, есть попросту холистская иллюзия»⁴⁶, — заявляет Поппер. Как видно, он приписывает научной теории развития общества механистическую концепцию движения как простого перемещения.

Г. Альберт, пропагандируя попперовскую «социальную технологию», ориентированную на предотвращение революционного переустройства капиталистического общества, апеллирует к фальсификационизму как учению, отрицающему уверенность в успехе любой социально-исторической инициативы. «Никогда, — пишет он, — нельзя быть уверенным в том, что некоторая определенная теория надежна даже тогда, когда представляется, что она разрешила поставленные перед ней проблемы»⁴⁷.

Таким образом, возникновение «критического рационализма» явилось результатом осознания безысходных противоречий неопозитивизма, попыткой создания противовеса идеалистическому эмпиризму, субъективистскому принципу верифицируемости, эмпирическому редукционизму. Однако отрицание неопозитивизма осуществляется с родственных последнему, но еще более экстремистских позиций эпистемологического субъективизма и агностицизма, несмотря на декларативные утверждения Поппера и его сторонников об их приверженности «реализму» и отрицательном отношении к идеализму.

Стержневой концепцией «критического рационализ-

⁴⁶ *Popper K. R. The Poverty of Historicism. Boston, 1957, p. 114.*

⁴⁷ *Albert H. Traktat über Kritische Vernunft, S. 49.*

ма», его логическим и историческим началом является фальсификационизм, который представляет собой разновидность абсолютного релятивизма и включает фактическое отрицание гносеологической необходимости понятия истины, плюралистическую концепцию знания, идеалистическую ревизию материалистических основ естествознания, а также попытку дискредитировать научное понимание общественного развития и основанную на нем практическую и политическую деятельность. «Буржуазия, — писал В. И. Ленин, — требует от своих профессоров реакционности»⁴⁸. «Критический рационализм» выполняет социальный заказ современной буржуазии лучше, чем какая-либо иная идеалистическая философия науки.

Шумиха, поднятая буржуазной печатью вокруг сочинений Поппера и его сторонников, имеет определенные классовые корни. «Критический рационализм» рассматривается буржуазными идеологами как философская основа новейшего, гораздо более изощренного, чем в прошлом, антикоммунизма. Таким образом, эта философия, рекламируемая как высшее достижение в области методологии научного поиска, представляет собой в действительности лишь впечатляющее выражение духовного кризиса современного буржуазного общества.

Глава V

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА И РЕЛЯТИВИСТСКИЙ ИСТОРИЗМ «НОВОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ»

Важное место в современной буржуазной философской мысли занимает философия науки. В известном смысле можно говорить о расширяющемся в настоящее время на Западе интересе к философскому осмыслению науки, даже тогда, когда ему предпосланы определенные анти-сциентистские установки. Это свидетельствует о возрастающем влиянии науки и научно-технической деятельности на все сферы общественной жизни, хотя ни один буржуазный теоретик не в состоянии правильно воспроизвести в теории и истолковать механизм этого воздействия, часто подменяя научное осмысление проблемы

⁴⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 167.

различными метафорами¹. Между тем марксизм объяснил, что социальное значение науки возрастает по мере ее превращения в условиях современного общественного производства в важнейшее средство производства богатства². Наука, согласно марксизму, не есть некая внеобщественная сила; к ней в полной мере относятся основные признаки, которые присущи тому типу общества, продуктом которого она является. К. Маркс указывал на противоречивый статус науки в условиях капиталистического производства, на проявление в ней свойственных буржуазному обществу антагонистических отношений. В то же время, обладая относительной самостоятельностью по отношению к общественным предпосылкам своего существования, наука уже при капитализме становится силой, влияющей на важные стороны человеческих отношений. «Только при этом способе производства впервые возникают такие практические проблемы, которые могут быть разрешены лишь научным путем»³.

Об этих положениях марксизма, раскрывающих социальную природу науки и одновременно относительную независимость от порождающего ее социального бытия, стоит вспомнить, поскольку для буржуазной философии науки характерна мистификация проблемы соотношения науки и общества. Укоренившийся в ней метафизический способ мышления неизбежно ведет к фетишизации науки, ибо не позволяет понять ее сути как сложного, противоречивого социального явления.

Как показано в предыдущей главе, современная философия науки, особенно представленная К. Поппером и «критическим рационализмом», претендует на выяснение роли науки в системе общественной практики. Основные идеи, развивавшиеся в буржуазной философии науки в период 20—60-х годов, возникли в русле логического позитивизма или аналитической философии. За последние 15 лет произошла важная переориентация в буржуазной философии науки. Возникла «новая философия науки», главными представителями которой

¹ Так, западногерманский философ В. Шульц пишет о некоем «онаучивании» современного общества, имея в виду подчинение социальной жизни критериям, стандартам и предписаниям научного рационализма (*Schulz W. Philosophie in der veränderten Welt. Frankfurt a. M., 1976*).

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 47, с. 554.

³ Там же.

являются англо-американские философы Н. Р. Хэнсон, М. Поланья, Д. Шэпир, С. Тулмин, Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд⁴. В марксистской литературе проделана большая работа по выяснению философской позиции этого течения и критике концепций отдельных его представителей⁵. Поэтому, не останавливаясь на изложении содержания концепций «новой философии науки»⁶, мы обратимся к оценке гносеологического и методологического значения основных постулатов, а также ее идейно-теоретических истоков.

Возникновение и упрочение позиций «новой философии науки» ее главные представители и сторонники склонны истолковывать как факт принципиального значения⁷. Суть этой переориентации они усматривают в окончательном разрушении неопозитивистской модели философии науки, игнорировавшей такие проблемы, как рост и изменение знания, его социальный и культурно-исторический контекст, предпосылочный характер научных идей, субъективный характер научного исследования и т. п. Критика неопозитивизма за логико-методологический догматизм является неременной составной частью взглядов представителей нового течения. В противовес традиционной неопозитивистской трактовке философии науки как «логики науки» они выдвигают ее трактовку как «истории науки».

Оценка философских установок и методологических систем «новой философии науки» уже давалась в работах советских исследователей⁸. Однако требуют дальнейшего критического анализа методологические аспекты «но-

⁴ Это течение называют также «постпозитивизм», «новая метафизика», «историческая школа» рационализма и т. п. (*Kiesiel T., Jonson G. New philosophies of science in the USA. — Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 1974, Bd 5, N 1).

⁵ См.: *Мамчур Е. А., Раджабов У. А.* Структура и генезис естественнонаучной теории. — *Философские вопросы естествознания*, ч. I. М., 1976, с. 44—88; *Венцовский Л. Э.* Философские проблемы развития науки. М., 1982.

⁶ См.: *Лакатос И.* Доказательства и опровержения. М., 1967; *Кун Т.* Структура научных революций; Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М., 1978.

⁷ *Toulmin S.* From Form to Function: Philosophy and History of Science in the 1950's and now. — *Daedalus*, 1977, vol. 106, N 3.

⁸ См.: *Грязнов Б. С., Садовский В. Н.* Проблемы структуры и развития науки в «Бостонских исследованиях по философии науки». — Структура и развитие науки, с. 5—39; *Микулинский С. Р.* Несколько замечаний об анализе концепций развития науки. — В поисках теории развития науки. М., 1982, с. 3—11.

вой философии науки». Важно полнее раскрыть явное несоответствие ее реальных результатов и теоретических претензий. Особенно актуально выяснение сущности выдвигаемого историзма и его отношения к марксистскому историзму. Это обусловлено прежде всего тем, что среди представителей указанного течения, как и «критического рационализма», в ходу негативные суждения относительно диалектики и утверждения о «преодолении» марксизма, коль скоро развитие в науке и познании оказалось якобы объясненным иными, недиалектическими средствами. В критических выпадах И. Лакатоса и особенно П. Фейерабенда против философии марксизма продолжается попперовская линия резкого неприятия диалектической установки. Детальное описание механизма роста и изменения науки в неких «точных» научных понятиях выдается за главную заслугу и достижение «нового» философского течения.

Для выражения своих взглядов представители «постпозитивизма» интенсивно используют обширный «динамический» лексикон: «революция», «проблемный сдвиг», «научный прогресс», «изменения в науке» и т. п. Возникает вопрос, в какой степени эти и другие понятия выражают историзм и историзм какого толка. В научный обиход постпозитивистов вошли такие понятия, как «научно-исследовательская программа», «парадигма», «нормальная наука», для обозначения структурных фрагментов сменяющихся типов науки; «внешняя» и «внутренняя» история науки — для различения двух форм детерминации научных изменений и т. д. Некоторые из указанных понятий обладают известным научным содержанием и успешно применяются в качестве научного аппарата исследования⁹. Но в целом эта внешне «динамическая» терминология в действительности лишь имитирует отображение объективных диалектических процессов.

Упомянутые выше выражения «внешняя» и «внутренняя» история науки из концепции Лакатоса иногда употребляются там, где в действительности речь должна идти о важнейшем соотношении исторического и логического в историко-научном процессе. Последняя проблема достаточно развита в марксистской диалектике,

⁹ Например, понятие «научная программа» плодотворно используется при анализе исторических типов науки.

и «новые» понятия не вносят ничего, что бы ее обогащало¹⁰.

Истинный историзм основывается на диалектико-материалистических предпосылках. Правда, сторонники «новой философии науки» — и это способствовало ее популяризации — постоянно твердят о необходимости обратиться лицом к «конкретной научной практике», изучать «вопросы исторического развития реальной науки», исходить из того, что «научное изменение» есть процесс, имманентный самой сущности науки, и т. д.¹¹ Представителям «исторического направления» философии науки удалось поднять и вовлечь в анализ новый оригинальный материал, существенно оживить исследование таких вопросов, как эволюция идей, формирование теорий, перестройка концептуального аппарата знания, становление научных стилей мышления и т. п.

Однако эта «конкретность» в «новой философии науки» ограничивается часто лишь более внимательным анализом исторических обстоятельств и интеллектуальной среды, в которых возникли и функционировали научные идеи, установлением их исходного смысла. Понимание истории науки как процесса все более углубленного познания действительности, детерминированного общественными потребностями, оказалось для этого направления недостижимым. Главные его представители оставались на идеалистических позициях с субъективистским уклоном. Не случайно многие из них придерживаются так называемой интерналистской точки зрения, рассматривая науку как нечто автономное, как движение идей в замкнутом «третьем мире» К. Поппера.

Они обходят вопрос об истине как соответствии идей действительности. Критика «эмпирического догматизма» неопозитивизма стала для них поводом для того, чтобы вообще усомниться в объективном статусе эмпирического базиса науки и указать на его условность, относительность, зависимость от исследовательской установки, произвольного выбора философско-теоретических принципов, из которых ученый в дальнейшем исходит в своей научной практике. В этом, например, суть критики эмпи-

¹⁰ См.: Мукхлинский С. Р. Несколько замечаний об анализе концепций развития науки. — В поисках теории развития науки, с. 5.

¹¹ Hanson N. R. Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science. Cambridge, 1958.

ризма Фейерабендом, утверждения о произвольном выборе гипотез «жесткого ядра», т. е. некоторых условно неопровергаемых допущений, научной программы у Лакатоса, трактовки науки как реализации натурфилософских установок у Агасси.

Если говорить о разработке теории «новой философией науки» в концептуальном отношении, то придется признать, что в методологическом плане одни догмы заменены другими, что основные пороки позитивистского мышления, вытекающие из его метафизической сущности, не были преодолены, но лишь представлены в более сложном виде.

Марксистский принцип историзма требует изучать закономерности развития в разворачивании многообразных конкретных форм действительности, не теряя из виду тех важнейших исторических звеньев цепи событий, которые позволяют теоретически объяснить последовательность явлений в целом. В работах буржуазных теоретиков науки содержится множество примеров из истории науки, указание на ряд тонких наблюдений, остроумных и поучительных выводов. Но в целом они служат лишь подспорьем для подкрепления заранее сформулированных идей. Не случайно произвол в интерпретации одних и тех же фактов рождает бесконечные и бесперспективные дискуссии среди западных исследователей.

Принципиально иначе решается проблема исторической теории и исторического факта в концепции марксистского историзма применительно к познанию. В. И. Ленин отмечал: «...действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции. Двоякого рода примеры должны бы пояснять это: 1) из истории естествознания и 2) из истории философии. Точнее: не „примеры“ тут должны быть... а *квинтэссенция* той и другой истории + истории техники»¹². Замечание В. И. Ленина относительно «примеров» теоретически важно: он говорит об истории науки не как об «архиве гносеологии», из которого черпаются иллюстрации каких-либо произвольных гносеологических утверждений, а как об основе и составной части диалектической теории познания.

История науки, как и история мысли вообще, тесно связана с диалектикой: «Диалектика Гегеля есть... обоб-

¹² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 142—143.

шение истории мысли. Чрезвычайно благодарной кажется задача проследить сие конкретнее, подробнее, на истории отдельных наук. В логике история мысли должна, в общем и целом, совпадать с законами мышления»¹³. Таким образом, марксистская гносеология обладает приоритетом в постановке фундаментальных вопросов развития науки и их связи с общими вопросами познания. Поэтому не имеют оснований претензии сторонников «новой философии науки» на пальму первенства в этой области. Но сам факт перестройки их методологической ориентации на проблемы развития весьма знаменателен.

Выяснение отношения «новой философии науки» к предшествовавшей ей философии науки неопозитивистского толка позволяет решить вопрос о теоретических источниках ее релятивизма. Представители «новой философии науки» критически оценивают логический позитивизм и демонстративно отказываются от основных положений логического анализа науки. Особенно четко это выразил Лакатос. Свою программу философского анализа науки он расценивает как диаметрально противоположную программе логического позитивизма. Последний, по его мнению, истолковав философию науки как логику и сведя ее к логическому анализу языка научных теорий как знаковых структур, закрыл доступ к реальным проблемам науки, которые в первую очередь связаны с ее развитием. Оценка науки по критериям логического формализма наглядно демонстрирует драматический разрыв между предлагаемой позитивизмом методологией и действительным функционированием науки. «Формализм, — пишет Лакатос, — отрицает статус математики для большей части того, что обычно понималось как входящее в математику...»¹⁴ Отбрасываемые части математики — это как раз те ее разделы, в которых осуществляются открытия, развитие математического знания вообще, без чего невозможно понимание ее сущности. «Философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепа»¹⁵, — перефразирует Канта Лакатос.

Антипозитивистская аргументация Лакатоса допол-

¹³ Там же, с. 298.

¹⁴ Лакатос И. Доказательства и опровержения, с. 6.

¹⁵ Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции. — Структура и развитие науки, с. 203.

няется критицизмом Н. Р. Хэнсона, Д. Агасси и др.¹⁶ Однако при разработке методологии, лежащей в основе их понимания истории развития знания, вопреки антипозитивистскому пафосу представители «новой философии науки» по существу исходили из идей, культивировавшихся в позитивистской философии. Следует иметь в виду, что в позитивизме на различных этапах сохранялся определенный интерес к вопросам развития и эволюции. Известны теория прогресса О. Конта, эволюционистские идеи Г. Спенсера. Встречаются и достаточно развитые концепции истории науки (П. Дюгема, Э. Маха). Эволюционистские взгляды присущи любой разновидности позитивизма.

Основу позитивистского «историзма» составлял специфический симбиоз идей индуктивизма и кумулятивизма. Познание (и историю науки) позитивизм объяснял как процесс накопления и упорядочения знаний, пополнения фактов и индуктивных обобщений, совершенствования методик и процедур основных форм научного исследования и т. д. Это был вариант метафизической теории развития (о которой В. И. Ленин писал во фрагменте «К вопросу о диалектике»), построенной на материале истории знания. Глубокое осмысление природы научного творчества, понимание сложности развития науки, многокачественности стадий, которые не укладываются в элементарную схему «донаучный этап — научный», уяснение социальной природы науки — все это оказалось недоступным для эволюционистской методологии, являющейся по существу феноменалистской. Трудным испытанием для позитивистской философии науки явилась научная революция конца XIX — начала XX в. Как известно, позитивисты реагировали на нее усилением релятивистских и конвенционалистских элементов, что видно на примере А. Пуанкаре. «...Подобного рода научные революции, — отмечал он в 1911 г., — весьма поучительны для тех, кто интересуется естественнонаучной теорией познания. Эти революции раскрывают пред нами, как научные теории друг друга заменяют и взаимно дополняют, как накопление новых опытных данных зачастую принуждает отказаться от старых идей и принять новые,

¹⁶ *Shapere D. Meaning and Scientific Change. — Mind and Cosmos. Ed. by R. Colodny. Pittsburg, 1966; Elkana Y. Scientific and Metaphysical Problems. Euler and Kant. — Boston Studies for the Philosophies of Sciences, 1976, vol. VIII.*

которые отнюдь не правильнее, но представляются более удобными и теснее охватывают совокупность известных нам фактов, сочетая их вместе с тем более гармонично в одно целое»¹⁷.

Неопозитивизм не только воспринял, но и значительно усилил конвенционалистски-индуктивистскую концепцию развития, введя в нее представление об идеале, к которому должна стремиться наука. Таким идеалом, как известно, была объявлена теория, построенная по всем требованиям логического формализма. Характерным примером неопозитивистского конвенционализма служит концепция К. Айдукевича, известная под названием «радикальный конвенционализм». Он исходит из идеи «образа мира», задаваемого избранной системой понятий, определяющих способ интерпретации эмпирических данных. Эволюция науки включает в себя момент замены одного «образа мира» другим, что диктуется определенными целями. Эти цели находятся не вне науки, а в ней самой: «Под целью науки мы понимаем идеальную конечную стадию, к которой постепенно приближаются отдельные стадии науки...»¹⁸ Она представляет собой завершение тех тенденций, которые уже содержатся в развитии науки.

Айдукевич указывает на четыре такие тенденции, которые при ближайшем рассмотрении оказываются как раз теми критериями научности, которые спустя 30 лет были подвергнуты критике «новой философией науки» как надуманные и безжизненные. Это стремление прежде всего к непротиворечивости научного аппарата, к максимально возможному ограничению материала опытных данных при построении теории и решении проблем, к созданию систем, внутри которых не встречаются неразрешимые проблемы, и, наконец, к наукам со все более развитыми языками для описания данной опытной ситуации.

Выдвинутая Айдукевичем концепция развития науки дает ничтожные возможности понять реальный процесс. Не в том смысле, что указанных им тенденций в нем нет, а в том, что их реальное значение мало походит на гипертрофированный теоретический образ этого процесса. В условиях XX в. такого рода «историзм» был философ-

¹⁷ Пуанкаре А. Новая механика. Пг., 1919, с. 6.

¹⁸ Ajdukiewicz K. *Obraz Świata i Aparatura Pojęciowa*. — *Język i Późnanie*. Wybor pism, t. 1. Warszawa, 1960, s. 175.

ским ретроградством по сравнению не только с диалектическим материализмом (что само собой разумеется), но и со ставшим очевидным фактом сложного, противоречивого развития науки. Тем не менее «новая философия науки», провозгласив идею об изучении знания и науки с точки зрения их развития, не обратилась к диалектике как наиболее полной и всесторонней теории развития¹⁹, а попыталась преодолеть недостатки своей предшественницы, став на традиционный путь философского критицизма и комбинирования идей, в первую очередь философских взглядов К. Поппера, Р. Дж. Коллингвуда и Л. Витгенштейна.

Обращаясь к Попперу, рассматривая его концепцию как резервуар методологических идей, по-новому освещающих ситуацию в процессах познания, сторонники «новой философии науки» наглядно продемонстрировали внутреннюю связь своих взглядов с позитивистскими традициями. По их мнению, К. Поппер первым заговорил о необходимости иметь в виду «рост» и «прогресс» знания при выяснении основных проблем философии науки²⁰. Попперовский вариант «демаркации» науки и философии и его инициатива в обсуждении значения «метафизических предпосылок» в научном прогрессе важны для понимания современных дискуссий. Он подверг критике позитивистское учение о «псевдопроблемах» и показал, что в создании концептуального строя науки определенная роль принадлежит и философским понятиям. Особое значение в понимании механизма «научных изменений» сторонники «новой философии науки» приписывали «принципу фальсифицируемости», который якобы только и может служить основой научного критицизма, а вместе с этим и развития познания. Как было показано выше, метафизичность позиции Поппера в целом не вызывает сомнения²¹.

¹⁹ Влияние марксизма на формирование концепций «новой философии науки» нельзя сбрасывать со счетов, особенно когда речь идет о попытках осмыслить социальные факторы науки, что признают и сами ее сторонники (*Toulmin S. From Form to Function... — Daedalus*, 1977, vol. 106, N 3). Но его не следует и переоценивать. Критика неопозитивизма, содержащаяся в «новой философии науки», является непоследовательной и запоздалой, ибо давно уже дана научная, действительно последовательная марксистская критика логического позитивизма.

²⁰ *Popper K. The Logik of Scientific Discovery*, p. 19.

²¹ См.: «Критический рационализм»: философия и политика, с. 66 — 120.

Более сложной задачей является оценка Р. Дж. Коллингвуда как идейного предшественника рассматриваемого направления. Крупнейший буржуазный историк, он много работал в области методологии и философии истории. В отличие от большинства зараженных позитивизмом историков Запада он уделял внимание философскому осмыслению исторического познания, обращался к истории философии как школе теоретического мышления, понимал, что без философских предпосылок невозможно создание научной теории. Как отмечают современные исследователи, Коллингвуд с вниманием относился к гегелевской традиции в философии, в частности к проблеме развития мышления и самопознанию²². Во взглядах Коллингвуда содержались и диалектические идеи, в частности идея о превращении одних форм исторического сознания в другие, создающие в целом диалектическую линию развития мышления. Диалектические положения содержатся и в его учении о сущности научного познания.

Он отверг идею о том, что начальной стадией построения теории являются эмпирические данные, не опосредованные какими-либо теоретическими (философскими) предпосылками. Системность и упорядоченность являются признаками научности мышления, считал Коллингвуд. Системность и упорядоченность понимаются им не в логическом смысле, как это было типично для логического позитивизма, а как последовательность движения мысли. Каждое суждение, пишет Коллингвуд, есть ответ на вопрос, следовательно, вопрос предшествует познанию. Системность научного мышления определяется тем, что в нем есть и вопрос (проблема), и ответ на него (разрешение проблемы)²³.

Научный вопрос, согласно Коллингвуду, всегда содержит в себе предпосылку. Предпосылка одного вопроса является ответом на предшествующий вопрос. Сочленение предпосылок в системе вопросно-ответного движения мысли представляет динамику движения научной мысли. Он, однако, полагает, что имеется и система «абсолютных предпосылок», которые не являются ответом на какой-то вопрос. Они обнаруживаются посредством

²² См.: Киссель М. А. Р. Дж. Коллингвуд — историк и философ. — *Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография*. М., 1980, с. 418—459.

²³ *Collingwood R. G. An Essays on Metaphysics*. Chicago, 1972, p. 24.

«метафизического анализа»²⁴. Эти предпосылки задают определенную проблематику, стиль научного мышления, в пределах которого они не могут быть подвергнуты анализу и истинностной проверке — они просто принимаются.

Наиболее глубокое изменение мышление переживает, когда осуществляется переход от одних «абсолютных предпосылок» к другим. Тогда изменяются структура научного познания, проблемы, подлежащие выяснению. Коллингвуд исходит из того, что метафизика (философия) неразрывно связана с научным мышлением и последнее немыслимо без нее. Представление о взаимообусловленности и развитии как важных аспектах научного мышления, о связи всех его моментов и другие диалектические идеи ставили Коллингвуда на голову выше современных ему историков.

Но диалектика его строилась на идеалистическом основании, была неполна и далеко не последовательна. Он не раскрывает основу диалектического процесса, не рассматривает его как «самодвижение»²⁵. Не избежал Коллингвуд и определенных релятивистских ошибок, особенно в вопросе об истине. Так, согласно его представлениям, процесс мышления как переход от вопроса к ответу зависит не от того, получают ли они разрешение в истинных ответах, а от самого факта существования ответа. Все дело якобы в том, принимаем ли мы некое суждение в качестве ответа на определенный вопрос или нет. Таким образом, Коллингвуд скорее склонен говорить о правильных, т. е. соответствующих некоторым принятым требованиям, ответах, нежели об истинных²⁶.

Представители «новой философии науки» (С.Тулмин и др.) восприняли общую схему коллингвудовской концепции, оставив в стороне ее диалектические элементы. Когда Тулмин пишет об «идеях естественного порядка», лежащих в основе исторически данного типа мышления и науки, то здесь несомненно обнаруживается связь с учением об «абсолютных предпосылках» Коллингвуда. То же можно сказать и о другой важной идее постпозитивизма — об идее изначальной «теоретической нагруженности» высказываний о фактах. Согласно Хэнсону,

²⁴ Там же, с. 40.

²⁵ См.: Киссель М. А. Р. Дж. Коллингвуд — историк и философ. — Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография, с. 437.

²⁶ Collingwood R. G. An Essays on Metaphysics, p. 39—41.

Поланьи, Фейерабенду, Агасси и др., теория целиком определяет свой «базисный универсум». Поэтому нет беспредпосылочных, чисто эмпирических суждений, а есть только факт, являющийся таковым в свете данной теории и для нее.

Попытки рассмотреть диалектику взаимодействия философии и науки привели методологов «новой философии науки» к выводам о том, что всякое научное исследование является по существу реализацией философских установок ученого. Таким образом, понимание связи философии и науки, не получившей и у Коллингвуда верного объяснения, еще более утрируется, представляя ученого как реализатора заданных философских идей²⁷.

В какой-то мере взгляды представителей «новой философии науки» связаны с идеями, развитыми в поздних работах Витгенштейна, в частности с идеей «языковых игр», использовавшейся им для объяснения поведения ученого в процессе научного исследования²⁸. Эта концепция Витгенштейна не может быть представлена как описание некоторых диалектических моментов научного познания. Наоборот, она ведет к конвенционализму в науке и другим позитивистским философским выводам²⁹. Таким образом, философская традиция, на которую равняется «новая философия науки», в значительной мере обуславливает антидиалектический характер трактовки историзма (прежде всего в духе релятивизма), на развитие которого претендуют ее сторонники.

Бурное развитие «новой философии науки» привело к упрощению специфического релятивистского историзма. Рассмотрим это на примере концепции Лакатоса. Методологически она связана с принципом фальсификации К. Поппера и его идеей «третьего мира», в котором якобы осуществляется процесс познания «без познающего субъекта»³⁰. Лакатос исходит из посылки «комбинирования идей» и пытается создать такую «модель историзма» на материале науки, которая вобрала бы в себя позитивные моменты предшествующих теорий развития

²⁷ Agassi J. Faraday as Natural Philosopher. Chicago, 1971.

²⁸ См.: Порус В. Н., Черткова Е. Л. «Эволюционно-биологическая» модель науки С. Тулмина. — В поисках теории развития науки, с. 260—278.

²⁹ См.: Козлова М. С. Философия и язык. М., 1972, с. 181, 186.

³⁰ Popper K. Epistemology without Knowing Subject. — Logis, Methodology and Philosophy of Science, vol. III. Amsterdam, 1968.

науки: индуктивизма, конвенционализма, фальсификационизма и др.

Лакатос полагает, что, введя в обиход философии науки положение о фальсифицируемости, Поппер тем самым внес представление о процессе в науке как постоянном явлении и дал критерий научного прогресса³¹. Проблема в таком случае состояла бы, по Лакатосу, в том, чтобы приладить этот принцип к объяснению науки, где, по его мнению, имеют место и подтверждение теории, и их фальсификация, и даже функционирование уже фальсифицированных теорий.

«Научно-исследовательская программа» признается основной структурной единицей науки и состоит из конвенционально принятого теоретического ядра и научного аппарата его подтверждения. Внутри ее осуществляется движение науки, описываемое индуктивистски-кумулятивистской методологией и принципом верификации. За пределами данной программы складывается новая как попытка объяснения эмпирических данных, не ассимилированных господствующей программой. Взаимоотношения двух программ составляют содержание научного конфликта, возможное разрешение которого осуществляется победой новой программы над старой, что Лакатос и называет научной революцией³².

Методология Лакатоса напоминает веберовские «идеальные типы», отвлеченно моделирующие реальные явления. Это особенно становится ясным, когда он вводит понятие «внутренняя история», представляющее собой результат реконструкции теоретико-логическими средствами историко-научной ситуации³³. На практике «внутренняя история» предстает как объяснение процесса научных изменений, осуществляемого средствами самой науки.

Фактически Лакатос защищает мысль о самодетерминации эволюции научных идей. «Внешняя история», по Лакатосу, — это совокупность тех перипетий, случайных обстоятельств, которые сопровождали движение научной мысли в определенных социальных условиях. Они могут

³¹ *Lakatos I. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programms. — Criticism and Growth of Knowledge. Ed. by I. Lakatos and S. Musgrave. Cambridge, 1970, p. 95.*

³² Там же, с. 93.

³³ См.: *Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции. — Структура и развитие науки, с. 230—235.*

в той или иной мере воздействовать на внутреннюю историю, сообщать ей определенный колорит, но не изменяют ее содержания. Такова, собственно говоря, трактовка его роли и значения социально-исторических и других причин в развитии научного знания. Здесь едва ли сделан существенный шаг вперед по сравнению с неопозитивистской трактовкой этого вопроса, не говоря о том, что диалектика исторического и логического в понимании развития науки подменена плоским сопоставлением «внешней и внутренней истории».

В объяснении сущности научной революции представители «новой философии науки» по существу не идут дальше интерпретации ее в чисто структурном отношении. Лакатос представляет ее как смену программ, разница между которыми состоит лишь в количестве объяснимых фактов или отбрасываемых положений. В свою очередь интерпретация научной революции Т. Куном как смены парадигм, весьма напоминающая лакатосовскую, связана с релятивистскими установками. При смене парадигм осуществляется переход от одного способа миропонимания к другому, которое просто «иное» и не может быть соотнесено в качественном отношении с предшествующим. Происходит как бы смещение точки отсчета, сдвиг объектива. «В период революций ученые видят другие вещи, чем прежде, как будто они внезапно попали на другую планету... После революции ученые как бы общаются с другим миром... после революции ученые работают в другом мире»³⁴.

Не отрицая прогресс в науке, Т. Кун определяет его по таким критериям, которые не вносят ничего нового в старую эволюционистскую доктрину прогресса. Обычно указывается на «увеличение списка решенных проблем», на точность их решения в соединении с растущей специализацией. Но самым существенным недостатком является нераскрытость механизма революционных преобразований, что придает описанию научной революции мистический характер; последнее не определяется и не может быть определено правилами разума³⁵. Не случайно, что даже среди близких Куну по духу методологов

³⁴ Kuhn T. The Structure of Scientific Revolution. Chicago, 1962 p.110—133.

³⁵ Lakatos I. Falsification and the Methodology... — Criticism and Growth of Knowledge, p.93.

его концепция характеризуется как «ведущая к идеалистической теории познания»³⁶.

Основные недостатки буржуазной философии науки в области методологических проблем развития сказываются на самой трактовке процесса изменения. Большинство из них отрицает прогресс как ведущую линию движения науки. Это не делается в открытой форме (Т. Кун, И. Лакатос), однако в завуалированном виде обнаруживается достаточно легко, как отсутствие критериев прогресса, игнорирование его сущности и форм. Но есть и прямые нападки на идею прогресса (П. Фейерабенд). Трактовка революции как какой-то аномалии, как чего-то непредсказуемого противоречит действительному процессу развития науки, раскрытому марксизмом и показавшему закономерный характер научной революции, многообразие ее форм.

Большинство буржуазных теоретиков рассматривают развитие науки вне процесса познания, как нечто независимое от него или так, что познание выступает как одна из функций науки. Оторвав науку от познания с его противоречиями и не поняв механизма связи науки с практикой, они лишили себя возможности определить действительный источник движения науки через противоречия познавательного процесса.

Необходимо отметить и принципиальное непонимание сторонниками этой концепции диалектического соотношения характера научной теории с действительностью и с практикой. Так, Хэнсон пишет о неоднозначности фактов, на которые опирается теория, о том, что вне теоретического контекста невозможно восприятие фактов, которые имеют сложный характер, что нет однозначных подтверждений теорий и т. д.³⁷ По основным вопросам у постпозитивистов сходные позиции. Но, поставив вопрос о зависимости фактов от теоретической позиции, они по существу релятивизировали проблему эмпирической обоснованности теории, пришли к субъективистским выводам. Таковы утверждения Хэнсона и Фейерабенда о том, что теория не имеет окончательного или абсолютного подтверждения, что в процессе развития меняются любые критерии и поэтому говорить о надежности подтверждения не приходится.

³⁶ *Toulmin S. Conceptual Revolutions in Sciences.* — *Synthese*, 1967, vol. 17, p. 82.

³⁷ *Hanson N. R. Patterns of Discovery*, p. 18, 41, 70—92.

Ход рассуждений представителей «новой философии науки» в основном совпадает с тем, какой задолго до них проделали теоретики махизма, решая вопрос о соотношении абсолютной и относительной истины и критерия практики в научном познании. Критикуя его философскую несостоятельность, В. И. Ленин показал, что «критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть *полностью* какого бы то ни было человеческого представления»³⁸. Раскрывая диалектическую сущность критерия практики, В. И. Ленин показывает, что в относительном характере практической подтверждаемости науки содержится устойчивый момент: «Этот критерий тоже настолько «неопределенен», чтобы не позволять знаниям человека превратиться в «абсолют», и в то же время настолько определенен, чтобы вести беспощадную борьбу со всеми разновидностями идеализма и агностицизма»³⁹. Положение В. И. Ленина о том, что соответствие «теории с практикой не могут изменить никакие будущие обстоятельства по той же простой причине, по которой *вечна истина*»⁴⁰, прямо опровергает тезис «новой философии науки» о неопределенности соотношения науки и практики (и опыта).

Таким образом, представители «новой философии науки» предприняли определенную попытку порвать с антиисторизмом в понимании процессов познания, но, не владея диалектическим методом в трактовке вопросов человеческого познания и его развития, они оказались на позициях релятивизма и субъективизма.

Глава VI

ИЗВРАЩЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ В ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОМ «АНАРХИЗМЕ»

Поход против материалистической диалектики в буржуазной философии 60—70-х годов XX в. нашел два наиболее резких выражения: первое из них — книга одного из главных представителей Франкфуртской школы, Т. В. Адорно, «Негативная диалектика», второе — вызвавшее не меньшее обилие откликов сочинение самого

³⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 145—146.

³⁹ Там же, с. 146.

⁴⁰ Там же.

«смелого» позитивиста — П. Фейерабенда «Против метода. набросок анархистской теории познания» (1975).

Если Адорно превратил диалектику в релятивистское учение, призванное уничтожить (якобы в полном соответствии с законами диалектики!) само себя¹, то Фейерабенд, указав на ряд действительно диалектических проблем теории познания и методологии науки, предложил не менее субъективистски-релятивистские, а потому и метафизические их решения, также нацеленные на упразднение диалектики. Адорно закончил свою «Негативную диалектику» словами о том, что диалектическое мышление «в момент своего катастрофического падения (Sturzes) солидарно с метафизикой»². Фейерабенд уже в начальных пассажах своей книги рассуждает о том, что в процессе познавательной деятельности можно делать все что угодно, причем этот лейтмотив выдвигается и рекламируется им вне всякого отношения к основной антитезе диалектического и метафизического методов.

Но на деле Фейерабенд занял вполне определенную позицию в борьбе диалектики и метафизики, и он «солидарен» с метафизикой в той ее форме, которая развивалась в крайнем релятивизме. О таком релятивизме, по существу враждебном диалектике, но на ней спекулирующем и пытающемся ее подорвать путем превращения в противоположность, В. И. Ленин писал, что «положить релятивизм в основу теории познания, значит неизбежно осудить себя либо на абсолютный скептицизм, агностицизм и софистику, либо на субъективизм»³. Трудно указать на другого буржуазного представителя «новой философии науки», который бы таким бесцеремонным способом обесмысливал диалектические ситуации и проблемы, выводы и принципы, как это попытался сделать Фейерабенд.

Сложившееся в процессе странствий Фейерабенда по аудиториям Калифорнийского и многих западноевропейских университетов его методологическое построение выделяется среди всех современных концепций «новой философии науки» и эпистемологии⁴. Его автор довел до

¹ Adorno Th. W. Negative Dialektik. Frankfurt a. M., 1966, S. 395.

² Там же, с. 398.

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 139.

⁴ См. об этом: Зиневич Ю. А., Федотова В. Г. Проблемы теории развития науки и методологический анархизм П. Фейерабенда. — Вопросы истории естествознания и техники, 1980, № 3; Нарский И. С.

логического завершения и крайней степени обнаженности и «заостренности» те агностические и метафизические мотивы, которые уже содержались, но не были столь явно выражены в сочинениях представителей как «критического рационализма» (К. Поппер, Г. Альберт, И. Лака-тос и др.), так и историко-социологической, или психоло-гической, школы (Т. Кун, С. Тулмин и др.).

Мы не будем рассматривать историю становления и эволюцию воззрений Фейерабенда, специально останавливаясь на его ультралевых рассуждениях и требова-ниях «освободить» государства и народы от «угнетения» со стороны науки и ученых, что он делает по аналогии с требованием освободить народ и науку от угнетения со стороны церкви и религиозной идеологии, выдвинутым на заре Нового времени. В подобных рассуждениях и требованиях Фейерабенда немало демагогии и неоромантических призывов к уходу от цивилизации техниче-ского века назад, в природу⁵, но в его книге «Наука в свободном обществе» (1978) отчасти отразилась и ре-альная тревога, вызванная нарастающей опасностью ис-пользования современных научных достижений во вред человечеству. Этим и определяется ныне повышенный интерес лидеров партии «зеленых» в ФРГ к концепции Фейерабенда.

Мы рассмотрим далее главные гносеологические те-зисы Фейерабенда, те выводы, которые он из них сделал, их действительные предпосылки и смысл, особенности, раскрывающиеся в их отношении к материалистической диалектике, что позволит показать их глубоко антидиал-ектическую направленность.

Демагогии Фейерабенда нет границ. Основную линию аргументации он начинает строить, обращаясь к ленин-скому пониманию диалектики, на работы В. И. Ленина он ссылается несколько раз. Авторитет ленинских идей в современном мире чрезвычайно высок, использовать его пытается и П. Фейерабенд. В какой связи и как имен-но он это делает?

Методология и эпистемология К. Поппера в их существе и след-ствиях. — «Критический рационализм»: философия и политика, с. 90; *Никифоров А. Л.* Критический анализ буржуазных концепций развития науки. — Материалистическая диалектика как общая теория развития, кн. 2. Диалектика развития научного знания, с. 300—310.

⁵ П. Фейерабенд заявляет, что использование науки во вред чело-вечеству имеет место как в империалистических государствах, так и в странах социализма.

В работе «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» В. И. Ленин писал, что «история вообще, история революций в частности, всегда богаче содержанием, разнообразнее, разностороннее, живее, «хитрее», чем воображают самые лучшие партии, самые сознательные авангарды наиболее передовых классов»⁶. Фейерабенд экстраполирует это положение на соотношение истории и теории познания, рассуждая о том, что даже самая разработанная теория познания никогда не сможет во всей полноте отобразить и учесть многообразие возрастающих и умножающихся уроков практического и научного познания, всякая история всегда содержательнее теории. До этих пределов экстраполяция допустима, и она соответствует реальной диалектике познания, раскрытой В. И. Лениным.

Но затем Фейерабенд совершает метафизическую абсолютизацию данного диалектического положения, утверждая, что из ленинских идей будто бы следует вывод, что гносеология и методология вообще невозможны, процесс познания хаотичен и непредсказуем⁷. Так он подготавливает основу для своих последующих эпистемологических тезисов. Чтобы сделать эту основу более надежной, Фейерабенд ссылается на работы В. И. Ленина «О лозунге Соединенных Штатов Европы» и «Военная программа пролетарской революции», в которых он указывал, что «неравномерность экономического и политического развития есть безусловный закон капитализма», в особенности в условиях империалистической стадии его эволюции⁸. Фейерабенд прямо переносит это положение и на науку⁹.

Конечно, и в науке наблюдается неравномерное развитие различных дисциплин и разных их частей, хотя аналогия с неравномерностью развития стран в условиях империализма проведена Фейерабендом на основе чисто внешней «наглядности», и внутренних оснований для этой аналогии искать тщетно. Другое дело, что в действительности особенности развития и общества и науки суть качественно разные проявления общей диалектической черты — неравномерности изменения вещей, процес-

⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 41, с. 80.

⁷ Feyerabend P. Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt a. M., 1976, S. 30.

⁸ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 354; т. 30, с. 133

⁹ Feyerabend P. Wider den Methodenzwang..., S. 202.

сов и событий, которая требует конкретного анализа. Но объективная диалектика для Фейерабенда — пустой звук, и не ее закономерности важны для него: ему хотелось лишь отыскать авторитетное подкрепление для одной из посылок своего в общем-то софистического рассуждения: науки развиваются крайне неравномерно, значит (а это вовсе не значит!), они изменяются случайно, а к случайному и неупорядоченному развитию никакая методология развития научного знания вообще неприменима.

Основной смысл концепции Фейерабенда выражен в двух тезисах: в принципе неограниченного «умножения» числа конкурирующих, и в том числе прямо альтернативных, гипотез, и в принципе теоретической «устойчивости», который не рекомендует введение в оборот альтернатив, вместо чего предпочтительным считает сохранение уже имеющихся теорий. Взаимоотношение этих двух принципов оказывается у Фейерабенда запутанным, но в конечном счете они взаимообусловлены и тяготеют к слиянию.

Фейерабенд кратко выразил суть принципа «умножения» гипотез посредством крылатого оборота «Все сгодится»¹⁰, повторяющего девиз на воротах Телемской обители у Рабле: «Делай, что хочешь (mach, was du willst)»¹¹. Содержание этого требования в не меньшей мере может быть отнесено и к принципу «устойчивости», из которого, по Фейерабенду, вытекает полное равнодушие ученого к недостаткам существующих теорий и готовность, «если хочется», примириться с любой из тех, которые уже имеются и которыми пока пользуются за неимением лучших или к ним просто привыкли.

Нередко в существующих теориях обнаруживаются недостатки: они не могут объяснить новых фактов и разрешить вытекающие из них «загадки», а также дать убедительные объяснения всем уже известным фактам данной области знания и тем более преодолеть прямые противоречия между фактами и теорией.

Эти недостатки, по Фейерабенду, должны считаться достаточным основанием для того, чтобы теории, которым они присущи, без сожаления были отброшены,

¹⁰ Этот оборот проходит красной нитью через все англоязычное издание книги (Feyerabend P. *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. L., 1975).

¹¹ Именно так сказано в авторизованном немецком издании этой книги (Feyerabend P. *Wider den Methodenzwang...*, S. 35, 45).

после чего необходимо обратиться к иным теориям, в том числе прямо альтернативным. Таким образом, при построении гипотез Фейерабенд рекомендует исходить из их будто бы всеобщей изначальной обесцененности; тогда, естественно, ими дорожить незачем, и никакая из них не заслуживает того, чтобы пытаться сохранить ее посредством усовершенствования. Как видно, это — принцип фальсификации К. Поппера, используемый, как говорится, «напрямую». Принцип «умножения числа гипотез» Фейерабенда ведет к неразборчивому отношению к вновь предлагаемым теориям, тогда как «принцип устойчивости» ориентирует на такую же неразборчивость, но уже в отношении ныне существующих теорий.

«Принцип устойчивости» ведет к игнорированию противоречащих данной теории фактов, как бы много их ни было. При любом количестве таких фактов (Лакатос называет их «контрпримерами»), по Фейерабенду, теория может сохраниться благодаря различного рода конвенциональным «добавкам» к ней, т. е., проще говоря, с помощью различных субъективистских ухищрений.

По сути дела «принцип устойчивости» Фейерабенда не отличается от известного в буржуазной философии науки принципа Дюгема — Куайна¹², содержащего оправдание произвольных решений в отношении научных теорий. Это оправдание метафизично, потому что данный принцип приводит к абсолютизации относительной устойчивости тех или иных прежних научных теорий и оправдыванию любых, а значит и произвольных, решений в духе позитивистского конвенционализма ради сохранения таких теорий. То же относится и к «принципу устойчивости», которому также присущ антидиалектический характер. Из методологии диалектического материализма следует разумное требование не отказываться от ранее принятых и во многом себя оправдавших в практике познания теорий, пока не исчерпаны все возможности их концептуального усовершенствования.

Выдвинув «принцип умножения гипотез», т. е. ничем не ограничиваемого их продуцирования, Фейерабенд, казалось бы, рекомендует нечто прямо противоположное «принципу устойчивости». В действительности у Фейерабенда эти два принципа не только не противостоят друг

¹² Принцип Дюгема — Куайна гласит: любая научная теория в случае обнаружения ее противоречия некоторым фактам может быть усовершенствована путем включения в нее новых фрагментов.

другу, но в конечном счете означают одно и то же. В самом деле, Фейерабенд советует не доверять никакой теории, несмотря на то, сколько и каких фактов ее подтверждает, как, впрочем, не обращать внимания и на то, сколько фактов ее опровергает или хотя бы с ней не согласуется. Он предлагает доверять возможным альтернативам, считать их не менее устойчивыми, чем первоначальная теория. В качестве средств обеспечения их правомерности он рекомендует конвенционалистские ухищрения, ссылаясь на ряд известных конвенционалистов.

Фейерабенд требует создания новых гипотез при наличии хотя бы одного противоречащего теории факта. В таком случае его принцип совпадает с принципом фальсифицируемости К. Поппера в исходной его редакции¹³. Но автор принципа «умножения гипотез» идет по пути субъективизма еще дальше: он предлагает применять этот принцип при отсутствии всякого фальсифицирующего факта, еще до появления таковых и вообще невзирая на то, будут они или нет. В согласии с Поппером он считает, что фальсифицирующие факты рано или поздно, но появятся и поэтому всякая теория есть не более чем гипотеза, предположение, временный эрзац, и в будущем она все равно будет отброшена.

Таким образом, Фейерабенд извратил существо диалектического процесса восхождения от относительных истин к абсолютному знанию. Конечно, нельзя возражать против того, что «ни одна теория никогда не согласуется (за пределами ошибок вычисления) с имеющимися данными»¹⁴ и что всегда есть не только такие факты, которые выходят за пределы действия данной теории, не могут быть ею объяснены, но и такие, которые не укладываются в ее рамки и даже ей противоречат. Поэтому нельзя найти абсолютно полного подтверждения теории. На это обращал внимание В. И. Ленин, когда рассматривал вопрос о практике как будто бы совершенно «абсолютном критерии» истины. Он подчеркивал «неопределенность» критерия практики и его «определенность» одновременно¹⁵.

¹³ *Popper K. The Logic of Scientific Discovery. N. Y., 1961, p. 70. См. также: «Критический рационализм»: философия и политика, с. 79—91.*

¹⁴ *Фейерабенд П. Ответ на критику.— Структура и развитие науки..., с. 420.*

¹⁵ *См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 145—146.*

Из фактов несовершенства существующих научных теорий Фейерабенд сделал вывод, что они вообще не могут развиваться в направлении к абсолютной истине, что познание «не является процессом, который приближается к некоторому идеалу»¹⁶. Как и Т. Кун, Фейерабенд расценивает идею восхождения от относительных истин к абсолютным как некую «теологию», а относительность имеющегося знания, т. е. его неполноту, невсесторонность, неточность и отягощенность моментами субъективности, изображает как отсутствие объективного знания вообще: «...в науке нет ничего абсолютно устойчивого»¹⁷, т. е. неотменяемого, пишет он.

Здесь агностицизм и метафизика идут рука об руку, но Фейерабенд делает вид, что такой подход как раз и представляет собой подлинно научную методологию. Оправдывая и расхваливая тех, кто всерьез последовал бы в научной практике его совету «Делай, что хочешь», он заявляет, что такие люди выдвигают «диалектические аргументы», поскольку вводят в практику научного исследования «изменчивую рациональность, а не фиксированное множество стандартов...»¹⁸. Защитник «изменчивой рациональности» полагает, что запас альтернативных теорий никогда не повредит. На самом деле это — метафизический постулат. Предварительное обозрение множества разных гипотез, в том числе альтернативных, бывает в определенных ситуациях полезно (скажем, в случае различных гипотез, выдвинутых для объяснения Тунгусского метеорита или для раскрытия причин возникновения теперешних очертаний континентов Земли). Но умножать число гипотез, вместо того чтобы направить усилия на совершенствование тех теорий, которые обладают неиспользованными резервами для такого усовершенствования, а затем на то, чтобы выделить наиболее близкую к истине среди них, принесет только вред.

Оба методологических принципа Фейерабенда по сути дела совпадают, поскольку принцип «умножения гипотез» предписывает в качестве нормы принятие новых теоретических утверждений, несмотря на противоречие им прежних, а «принцип устойчивости» предполагает сохра-

¹⁶ Фейерабенд П. Ответ на критику. — Структура и развитие науки..., с. 421.

¹⁷ Там же, с. 422.

¹⁸ Feyerabend P. Science in a Free Society. L., 1978, p. 40.

нение прежних утверждений, несмотря на противоречие им новых. В обоих случаях выход из положения достигается при помощи конвенционалистских кунштюков, а различие между ними, состоящее в том, что в одном случае речь идет о привилегированности новых утверждений, а в другом — о преимуществе старых, сходит на нет. Так получается потому, что Фейерабенд отказывается сравнивать эти утверждения друг с другом. Он отвергает диалектику возрастания абсолютного знания на основе относительного. Выдвижение альтернатив, по Фейерабенду, не увеличивает, но и не уменьшает приемлемости иных (тоже новых, а также старых) утверждений и теорий, конвенционализм в равной мере все их обесценивает.

Одна из черт диалектики процесса познания состоит в том, что борьба мнений между учеными, придерживающимися альтернативных концепций, является одной из движущих сил развития науки. Фейерабенд же представляет будущее науки не как процесс ее развития, а как усиление путаницы, углубляющийся разброд. Будущее науки — это океан «постоянно увеличивающихся альтернатив»¹⁹, считает он.

По сути это крайне метафизическая антикумулятивная концепция. Она состоит в отрицании сохранения и в конечном счете увеличения в научном знании его «ядра», т. е. моментов абсолютной истины. Антикумулятивисты разрывают единый процесс развития познания на обособленные, друг с другом не связанные периоды и этапы, а Фейерабенд занимает среди антикумулятивистов самую непримиримую позицию. Он нападает на глубоко диалектический по содержанию физический принцип соответствия, указывающий на то, что новые, более глубокие и широкие теории включают в себя в «снятом» виде, как предельный случай или как приблизительный вариант, прежние, более узкие и односторонние, либо неполные теории (например, соотношение теории относительности А. Эйнштейна с классической механикой И. Ньютона).

Гносеологической основой позиций Фейерабенда является тезис о «взаимонесоизмеримости» (incommensurability) и взаимонепереводимости содержания альтерна-

¹⁹ См.: *Фейерабенд П.* Ответ на критику. — Структура и развитие науки..., с. 421.

тивных теорий и концепций разных этапов истории науки. Но если согласиться с этим его тезисом, то принцип соответствия окажется здесь неприменимым.

В число «взаимонепереводимых», но равноправных альтернатив Фейерабенд относит также древние суеверия, сказания и сказки, мифы и вообще любые измышления. Коль скоро они взаимонепереводимы, значит, невозможно сравнить их познавательную ценность. «Нет такой идеи, — утверждает Фейерабенд, — пусть самой древней и абсурдной, которая не была бы в состоянии усовершенствовать наше знание»²⁰. Каждая идея по своему хороша и в конечном счете равноценна другой, считает Фейерабенд, поскольку движение познания от явлений к сущности он отрицает. Обратной стороной этого утверждения является тезис, что каждой из этих идей можно и пренебречь, ибо наличие познавательной ценности у любой из них можно вообще отрицать. Поистине крайности сходятся!

Рассуждения Фейерабенда о взаимонепереводимости идей и о равноценности научных теорий и мифов абсолютизируют факты теоретической «нагруженности» эмпирических выводов и законов, в которых находит выражение обратное воздействие теоретического уровня познания на его эмпирический уровень, а также данные истории науки, которые подчиняются диалектическому закону отрицания отрицания и подтверждают его действие в истории науки.

Фейерабенд метафизически «переосмыслил» воздействие теории на эмпирию, на которое давно было указано классиками марксизма. Ф. Энгельс в труде «Диалектика природы» писал, что беспредпосылочной эмпирии никогда не бывает и что исходящее из некоторых теоретических установок толкование этих данных «прокрадывается» в эмпирию и тем самым несколько изменяет ее²¹. В. И. Ленин в «Философских тетрадах» указал, что на подобное обстоятельство обратил внимание еще Гегель, но он истолковал его в духе объективного идеализма²². Широко известно, что Птолемей «видел» Солнце движущимся, а Коперник, опираясь на другие теоретические соображения, считал его неподвижным.

²⁰ *Feyerabend P. Against Method...*, p. 1, 179. Сравни: *Feyerabend P. Wider den Methodenzwang...*, S. 69.

²¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 20, с. 456.

²² См.: *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 29, с. 192.

Но теоретическая «нагруженность» эмпирии не превращает факты в «пасынков» существующих теорий и не может стереть относительной, но вполне определенной границы между эмпирией и теорией, между фактами и законами науки. Эта граница носит диалектический, а значит, при всей ее подвижности достаточно четкий характер. Фейерабенд же утверждает, будто никакой разграничительной линии между теорией и фактами вообще не существует и данный теоретический язык полностью подчиняет себе язык наблюдения, деформируя его по своему образу и подобию, так что все положения науки носят сугубо теоретический характер, определяя смысл всех эмпирических понятий, имеющих отношение к данной теории. Констатации фактов всегда будто бы подвергаются в науке конвенционалистским преобразованиям, теория их «моделирует» так, как ей это наиболее выгодно, т. е. так, чтобы они соответствовали и могли быть под нее «подогнаны»²³.

Что касается вопроса о «пользе» для науки мифов, древних сказаний, предрассудков и ложных теорий, то он не так прост, и недаром известный этнограф Дж. Фрэзер заметил, что магия и колдовство быстро исчезли бы с лица земли, если бы люди, занимавшиеся этим делом (шаманы, колдуны, прорицатели и т. д.), не накапливали постепенно определенных знаний, включавшихся ими в свои идеи и помогавших им сохранить свой авторитет и влияние на окружающих²⁴. Известно, что алхимики собирали немало наблюдений над реакциями и свойствами веществ, а астрологи неплохо изучили движения многих светил на небосводе. Из истории науки известно немало случаев, когда на более высоком уровне знаний происходило возвращение к давним и иногда уже основательно забытым идеям. Так, сам Фейерабенд напомнил, что Н. Коперник в некотором роде «возвратился» к гелиоцентрической догадке пифагорейца Филолая и астронома Аристарха Самосского. Такие «возвраты» происходят не произвольно и не на каждом шагу; они возникают в процессе развития науки, в результате накопления определенных данных и осуществляются на базе диалектического закона отрицания отрицания. Современная медицина, например, расшифровала смысл многих загадок древней

²³ *Feyerabend P. Science in a Free Society*, p. 70. Сравни: *Фейерабенд П. Ответ на критику. — Структура и развитие науки...*, с. 430.

²⁴ См.: *Фрэзер Дж. Золотая ветвь*. М., 1980, с. 76.

фармакопеи, установив действительную (или мнимую) пользу от применения тех или иных народных средств. Метеорология и фенология наших дней аналогичным образом отнеслись к так называемым народным приметам погоды.

Однако Фейерабенд метафизически извращает подобного рода факты. Он исходит из полного произвола и требует ничем не ограничиваемого простора для включения в качестве возможных «альтернатив» любых отброшенных в свое время предрассудков, фантазий и сказочных объяснений: наука, по его мнению, «ближе к мифу», чем это обычно кажется²⁵. По сути дела Фейерабенд снимает преграды на пути не только реанимации старых, но и изобретения новых фантастических предположений. Перед нами — в новом оформлении «метод проб и ошибок» К. Поппера.

Этот метод имеет некоторый резон: в повседневном опыте он не потерял значения и в наши дни, хотя чем меньше мы прибегали бы к нему, тем было бы лучше. Даже в рамках высокоразвитой науки он находит применение как прием перебора большого множества возможных случаев решения задачи, проработки на ЭВМ игровых ситуаций и т. д. Поппер и Фейерабенд абсолютизировали рациональный момент «метода проб и ошибок», объявив его панацеей при любых эпистемологических трудностях.

В целом идея о несоизмеримости научных теорий не вполне укладывается в концепцию Фейерабенда. Сам он критикует Т. Куна за резкое противопоставление «революционных» и «нормальных» периодов в истории науки, резонно замечая, что преобразования в науках не обязательно происходят вследствие «революционного разрыва» постепенности, поскольку старая и новая парадигмы в науках нередко взаимодействуют друг с другом (впрочем, Фейерабенд понимает революции в науке совершенно метафизически, как полный разрыв с ее прежним содержанием)²⁶. Он верно отмечает, что Поппер, придерживаясь принципа несоизмеримых теорий, подрывает собственное же понимание «правдоподобия», которое предполагает сравнение разных теорий, несравнимых

²⁵ *Feyerabend P. Wider den Methodenzwang...*, S. 388.

²⁶ *Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie. Abhandlungen des internationalen Kolloquiums über die Philosophie der Wissenschaft* (London, 1965, Bd 4). Braunschweig, 1974, S. 199–201.

друг с другом²⁷. Но Фейерабенд не замечает того, что и его собственное учение о несоизмеримости теорий, претендующее на выражение «самой верной» позиции в методологии, несоизмеримо со всеми теми научными теориями (гипотезами), к которым он желал бы его применить, а значит, утрачивает не только силу, но и вообще смысл.

Свои антидиалектические конструкции Фейерабенд не случайно называет анархическими и дадаистскими. Как и наиболее экстремистские анархисты в политике, он понимает свободу как произвольное и бесконтрольное поведение. Как и дадаисты в искусстве, он одобряет любые эксперименты и любую «неожиданность». Он высказывается за «плюралистическую методологию»²⁸, с помощью которой он намерен отправиться в плавание по «морю взаимонесовместимых (а может быть и несоизмеримых) альтернатив...»²⁹.

Следует отметить, что в идее о многообразии методологических альтернатив есть определенное «рациональное зерно». Ф. Энгельс в «Диалектике природы» высказал мысль, что в рамках диалектико-материалистического метода могут и должны применяться самые разные частные методы³⁰, но каждый из них, если начинают на него уповать как на некую палочку-выручалочку, т. е. на абсолютный, всеобщий метод, рано или поздно заводит в тупик: возникают ситуации, когда «старые, удобные, приспособленные к прежней обычной практике» методы превращаются в тормоз³¹. Широкая альтернативность частных методов — это реальная проблема, а не выдумка Фейерабенда. Но он шаблонно перенес проблему альтернативности с методов на теории и искусственно истолковал историю познания как процесс произвольных пертурбаций в теории, идущий рука об руку с произвольностью в выборе методов познания.

Таким образом, он сделал метафизические выводы из развития диалектического процесса науки, изобразив революции в ней как возникновение несоизмеримых тео-

²⁷ Там же, с. 211, 219.

²⁸ *Feyerabend P. Wider den Methodenzwang...*, S. 48.

²⁹ Там же.

³⁰ См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 20, с. 540, 555; сравни: там же, с. 146.

³¹ См. там же, с. 608.

рий, а возникновение новых методов — как полное «равноправие» их всех. В действительности речь должна идти об относительной самостоятельности как методов, так и теорий. Ф. Бэкон, например, разрабатывал новый метод познания, оставаясь в рамках прежних научных теорий, в том числе птолемеевской геоцентрической системы мироздания, тогда как И. Ньютон создал новую механику при помощи прежних методов и не произвел в последних никакой революции.

Фейерабенд сам лишил себя творческих перспектив, оборвав пути, которые могли бы привести его к верному пониманию диалектико-материалистической методологии. Зачислив «реалистов», т. е. всех материалистов, в «догматики», а марксистов — в сторонников «догматической религии»³² и не скрывая своих симпатий к позитивизму, он пришел к субъективному идеализму. Чего стоит, например, следующее его рассуждение: «Нужен мир иллюзий (eine Traumwelt), чтобы познать свойства действительного мира, в котором, как мы верим, мы живем (и который в действительности может быть есть лишь иной, иллюзорный мир)»³³. Иного финала в рассуждениях и не могло быть у методолога, не понявшего диалектического характера развития науки. Из того факта, что всякий метод имеет некоторое реальное гносеологическое основание, содержит определенный рациональный момент и что возможности применения любого метода конкретного исследования ограничены, он сделал неверный, метафизический вывод, что «все методы обманывают, и лучше от них отказаться вообще»³⁴. П. Фейерабенд считает себя преемником Э. Маха, в свое время нападавшего на материализм М. Планка как на «помеху» на пути к «свободе мышления»³⁵. Безудержная «свобода мышления», за которую ратует Фейерабенд, привела к методологической немощи и утрате ориентации в познании. Получилось так, как сказал поэт:

Есть на картах моря, острова, вся земля...
Капитана же хвалим за то,
что для нас он достал: карту лучшую взял,
на которой нет ничего!³⁶

³² Feyerabend P. Science in a Free Society, p. 75.

³³ Feyerabend P. Wider den Methodenzwang..., S. 51.

³⁴ Там же, с. 52.

³⁵ Там же, с. 12.

³⁶ Цит. по: Корнфорт М. Наука против идеализма. М., 1948, с. 236.

Фейерабенд критикует К. Поппера и Т. Куна, но без их концепций не было бы и его эпистемологического «анархизма»: его принцип умножения гипотез опирается на тезисы Поппера, а принцип их устойчивости — на идеи Куна. В результате возникло не только глубоко антидиалектическое, но и эклектическое построение. И даже само соединение этих двух идей наметилось еще до Фейерабенда: уже И. Лакатос соединял их, хотя и пытался ограничить их действие. Но то, о чем до Фейерабенда говорили вполголоса, он провозгласил громко и без стеснения.

Есть ли выход из бездорожья, в которое толкает науку и теорию познания Фейерабенд? Да, и это прежде всего овладение учеными методологией диалектического материализма. Категории материалистической диалектики служат основанием для разработки частных методов познания. В принципе частных методов и приемов множество, но мощность их по крайней мере на порядок меньше мощности множества свойств всех познаваемых объектов, процессов, связей и отношений. Овладение методами и приемами познания не тождественно овладению самой объективной действительностью, а ее содержание не покрывается бесконечным многообразием гипотетических теорий. Однако, вопреки Фейерабенду, прогресс в познании происходит. Да, содержание объективного мира неисчерпаемо, но для выражения этой неисчерпаемости фиктивная бесконечность методов, выражаемая максимой «Делай, что хочешь», — самое неподходящее средство, ибо эта бесконечность не направляет на путь познания, а дезориентирует исследователей и загоняет в тупик само познание.

Глава VII

КОНЦЕПЦИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Создатель концепции экзистенциальной диалектики С. Кьеркегор главным делом своей жизни считал борьбу с рационализмом, апофеозом и энциклопедией которого он считал философию Гегеля. Критике философии Гегеля он посвятил самую большую теоретическую работу — «Заключительный ненаучный постскрипtum к философским отрывкам Иоанна Климакуса». Он стремился

дискредитировать онтологические основы, методологическую структуру и конечные выводы гегелевской диалектики. Каковы главные пункты, по которым расходились Кьеркегор и Гегель в интерпретации диалектики?

В противоположность диалектике чистого мышления, развивающегося посредством примирения крайностей в высшем синтезе, Кьеркегор отстаивает «лирическую диалектику» непосредственного чувства, поставленного перед необходимостью выбора между несовместимыми альтернативами. Непосредственное чувство составляет как бы «сырой материал» человеческого существования. Кьеркегор впервые придал понятию существования специфический смысл, благодаря чему его и считают родоначальником «экзистенциального философствования». Непосредственное в существовании человека находит наиболее адекватное выражение не в языке, облекающем в материальную оболочку идеи, а в музыке. «Музыка, — писал Кьеркегор, — всегда выражает непосредственное в его непосредственности... Язык включает рефлекссию и не может поэтому выражать непосредственное. Рефлексия разрушает непосредственность, и потому нельзя выразить музыку в языке, но эта кажущаяся бедность языка есть на самом деле его богатство. Непосредственное есть неопределенное, и потому язык не в состоянии воспроизвести его»¹.

Непосредственное в человеке есть «чувственность» — эротическое начало, составляющее сущность того, что Кьеркегор называет «эстетическим образом жизни». «Эстетический человек» (эстет) строит свою жизнь сообразно принципу наслаждения, руководствуясь стихийными влечениями натуры. Фольклорный образ Дон-Жуана — изваяние того типа личности, который можно определить как «гений чувственности». Не довольствуясь традиционным образом испанского совратителя, которого черти за бесчисленные прегрешения препровождают в ад, Кьеркегор пишет «Дневник соблазнителя», где создает характер современного донжуана — светского человека, настоящего виртуоза в «науке страсти нежной», ищущего наслаждения не столько в непосредственном удовлетворении низменной страсти, сколько в рефлексии — сознании своей власти над жертвой, возможности

¹ Kierkegaard S. Either/Or A fragment of Life, vol. I. Princeton, 1944, p. 56.

духовно поработить другого. Именно в этом высочайшее наслаждение и кульминация «эстетического образа жизни». «Фактически, — говорит герой Кьеркегора, — я достиг того пункта, когда мне не приходится желать ничего, кроме того, что мне отдают добровольно... Я эстет, эроист, который понял природу и смысл любви, который верит в любовь и знает ее снизу доверху и лишь делает оговорку, что ни одна любовная связь не должна длиться больше, чем полгода, и что она должна быть прекращена, как только достигнут конечный результат. Я знаю все это, и я знаю также, что наивысшее наслаждение состоит в том, чтобы быть любимым; быть любимым — выше, чем что-либо иное в этом мире. Поэтически воцариться в сердце молодой женщины — искусство, поэтически возникнуть из ее собственного существа — это шедевр» ².

Таково самочувствие искателя наслаждений. Но это самочувствие сопряжено не только с радостями, но и с печалью — естественным следствием погони за удовольствиями. Печаль, укоренившись и распространившись в душе, сменяется мрачным отчаянием — черной меланхолией, которая порой толкает пресытившегося человека на извращения и даже преступления. Классический пример тому — поведение римского цезаря Нерона, который мог себе позволить все, что пожелает, и все же не находил себе места от скуки и приступов меланхолии, от которой хотел заслониться вспышками садистской жестокости. Однако меланхолия не только завершение эстетического, но и симптом перехода к иному образу жизни. «Что такое, следовательно, меланхолия? Это истерия духа. В человеческой жизни наступает момент, когда ее непосредственность (характерная черта эстетического. — *Авт.*), так сказать, перезревает и дух требует высшей формы, в которой он мог бы воспринимать себя именно как дух. Человек, поскольку он представляет собой дух в его непосредственности, сливается со всей земной жизнью, а теперь дух должен восстановить свою целостность из раздробленности, причем личность должна осознать себя саму в своей вечной ценности. Если этого не происходит, если это движение останавливается или насильственно возвращается вспять, возникает меланхолия» ³.

² Там же, с. 305.

³ *Kierkegaard S. Either/Or A fragment of life, vol.II, p.159.*

Итак, эстетическая стадия существования должна своевременно уступить место более высокому образу жизни, чтобы не возникали патологические душевные явления, чтобы восстанавливалась утраченная радость. Так совершается диалектический скачок — внезапный переход к новому состоянию духа и новому принципу. Это — переход к этическому образу жизни, когда на передний план выдвигается выбор между альтернативами. Выбор у Кьеркегора выступает как формирующее личностное начало: «Эстетическое в человеке есть то, посредством чего он непосредственно является тем, что он есть; этическое же есть то, посредством чего он становится тем, чем он становится»⁴.

Следовательно, становление приравнивается к акту выбора и совпадает с действием вообще, поскольку вместе с выбором человек вступает в сферу деяния в собственном смысле (поведение эстета определяется стихийным влечением и потому лишено момента самоопределения, присущего действию). Противопоставление деяния мышлению, выбора — синтезирующей деятельности спекулятивного разума составляет суть концепции экзистенциальной диалектики. «Наше место — область действия, а сфера философии — созерцание... Мы обращаемся к будущему, ибо действие всегда футуристично... Философия (Гегеля. — *Авт.*) обращается к прошлому, ко всей свершившейся истории мира, она показывает, как дискретные факторы сливаются в высшем единстве... В той мере, в какой истинно то, что существует будущее, истинно и то, что существует «или — или» (выбор. — *Авт.*)... Легко, однако, заметить, что абсолютное опосредование становится возможным только тогда, когда история окончена... Философия же стоит на том, что существует абсолютное опосредование... Противоположность не существует для мышления, которое обзревает другую сторону (предмета. — *Авт.*) и затем объединяет обе в высшее единство. Для свободы противоположность существует, ибо свобода исключает другую сторону... Но исключение есть прямая противоположность опосредования»⁵.

Итак, становление, скачки, перерывы постепенности и другие моменты диалектики реализуются, по Кьеркего-

⁴ Там же, с. 150.

⁵ Там же, с. 144 — 147.

ру, в деятельности не мышления, а экзистенции, которая, согласно отрицательному определению, не есть созерцание, опосредование или синтез, а в положительном значении рассматривается как выбор, свобода и разделение (противоположностей). Отсюда формула диалектики не «и...и», а «или — или».

Но на этом различие между экзистенциальной и спекулятивной диалектикой не кончается. Помимо того что спекулятивная диалектика проявляет свою мощь только в систематизации уже завершившегося движения и в этом смысле резюмирует прошлое, а экзистенциальная диалектика выражает стремление к будущему, различие лежит и в понимании самого источника и движущей силы диалектического процесса. По Гегелю, как мы знаем, существует имманентная необходимость диалектического процесса, который развивается поэтому автоматически. В чем она заключается?

В «Феноменологии духа» Гегель показывает, что движение мысли происходит за счет преодоления противоречия между сознанием и его предметом. Полагая некоторое определение в качестве своего предмета, сознание затем обнаруживает, что данный предмет не соответствует своему понятию, и переходит затем к другому определению, подвергая его тому же самому испытанию (сравнению предмета с понятием), и так до тех пор, пока наконец сознание не признает, что данное определение адекватно выражает его сущность. Источник имманентной необходимости диалектического процесса, по Гегелю, заключен в том, что «сознание в себе самом дает свой критерий (сравнения с предметом. — *Авт.*), и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собою; ибо различие, которое только что было сделано (различие между сознанием и его предметом. — *Авт.*), исходит из него»⁶.

Эта необходимость может быть присуща только познанию, точнее, самопознанию, ибо лишь в процессе самопознания субъект может совпадать с объектом, поскольку он мыслит о самом себе, или, как говорил Гегель, «в своем другом, находится у себя». Поэтому мыслящий субъект может поставить под свой контроль весь диалектический процесс, заключив его в рамки мышления и полностью абстрагируясь от эмпирической реаль-

⁶ Гегель Г. В. Ф. Соч., т. IV. М., 1959, с. 47.

ности за пределами сознания. Отсюда следует, что гегелевская диалектика конечна, т. е. с необходимостью предполагает прекращение развития. Самопознание имеет наперед заданную конечную цель — тождество субъекта и объекта. Эта цель и является критерием оценки всех возникающих в процессе познания определений. Диалектический процесс состоит в том, что мы последовательно принимаем ряд определений, т. е. переходим от одной категории к другой в поисках определения, которое удовлетворяло бы наперед заданному уровню, и наконец находим то, что искали.

Но тогда бесконечное развитие — просто нонсенс, ибо диалектический процесс, по Гегелю, требует фиксации двух крайних точек: начала (сознания) и конца (условия самопознания), а диалектическая необходимость и есть необходимость перехода от одной точки к другой. Если устранить эти точки опоры, вся конструкция разрушается и диалектика превращается в произвол интеллекта.

Поэтому гегелевская диалектика есть ретроспективная реконструкция познания, т. е. систематизация и упорядочение процесса, который привел к наличному, имеющемуся в настоящее время знанию. Если же иметь в виду всю систему Гегеля, то картина значительно усложнится прежде всего в силу принципа тождества мышления и бытия, благодаря которому (принципу) движение к абсолютному знанию (самопознание) совпадает с развертыванием природы и истории.

Однако это усложнение относится только к содержанию диалектического процесса, но не к его механизму, т. е. значение философии Гегеля расширяется, и она превращается в ретроспективную реконструкцию всемирно-исторического процесса. Эта реконструкция опирается на ту же предпосылку уже имеющегося знания, достигнутого самопознания. В результате современность (опять-таки с необходимостью) провозглашается вершиной мирового исторического процесса, ибо только при такой предпосылке возможны диалектическая реконструкция фаз и эпох в развитии общества и обнаружение внутренней логики, имманентной необходимости исторического процесса.

Итак, диалектика Гегеля обращена в прошлое и неразрывно связана с понятием абсолютного знания — достигнутого самопознания. Но именно поэтому он и претендовал на аподиктическую достоверность своих выво-

дов. Кьеркегор правильно подчеркивал созерцательность такой философии, игнорирующей проблему исторического действия и будущего, рождающегося из этого действия. Аналогичная критика и примерно в то же самое время развивалась в русле зарождающегося марксизма. При совпадении некоторых критических замечаний (особенно это касалось примирения противоположностей у Гегеля) подход К. Маркса существенно отличался от подхода Кьеркегора позитивной программой превращения спекулятивной диалектики в научную. Экзистенциальная диалектика была антиподом научной. В то время как К. Маркс стремился придать диалектике рациональную форму, Кьеркегор отстаивал иррациональность деяния и, следовательно, экзистенциальной диалектики.

Такая позиция родоначальника экзистенциализма непосредственно вытекала из его концепции выбора как последнего основания человеческих действий. Выбор же тождествен свободе, а это значит, что все поступки человека объясняются тем, что он обладает свободой, которая сама по себе не допускает никакого объяснения именно потому, что служит принципом всякого объяснения. Эту особенность экзистенциальной интерпретации действия К. Ясперс чуть ли не столетием позже назвал парадоксом свободы⁷.

Иррациональность свободы означает, что отсутствует всякая необходимая связь между фазами диалектического процесса. С точки зрения Кьеркегора, нет необходимости в переходе от эстетического образа жизни к этическому и далее — к религиозному. Этот переход зависит исключительно от силы духа и степени свободы человека. Только сильнейшим из людей дано пройти все «стадии на дороге жизни» — от беспорядочной погони за наслаждением через консолидацию личности вокруг принципа долга к христианскому существованию (которое только и является существованием в подлинном смысле).

Переход от этического образа жизни к христианскому существованию означает еще более радикальный скачок, чем на стадии этического, когда совершается первоначальный выбор «Я». Это означает смерть старого и новое рождение для мученической жизни во Христе. «И когда вы умерли, — пишет Кьеркегор, — умерли для себя, для мира вы умерли в то же самое время, для непосред-

⁷ *Jaspers K. Philosophie*, Bd II. Berlin, 1932, S. 180.

ственности (т. е. животной стихии. — *Авт.*) в вас самих и вместе с тем для разумного понимания, т. е. когда всякая вера в себя или в поддержку других людей оставлена, когда всякая вероятность (рационального познания. — *Авт.*) исключена, когда темно, как в темную ночь, а то, что мы описываем, и есть смерть на самом деле, — тогда приходит дающий жизнь дух и приносит веру. Эта вера, которая сильнее, чем целый мир, обладает мощностью вечности, это дар духа от бога, это ваша победа над миром, победа, в которой вы больше, чем просто победитель»⁸.

Как видно, «диалектический скачок» здесь приобретает черты религиозного обращения, которое издавна изображалось в христианской литературе как уход из мира, существование «не от мира сего». Обращение к богу и отречение от благ мира сего лишь частично является результатом собственных усилий человека и невозможно без восприятия «благодати», ниспосылаемой высшей силой. В религиозном акте стоическое противостояние соблазну сливается с крайней степенью смиренного самоотречения, что означает одновременно и утверждение воли, и ее отрицание. «Только человек железной воли может стать христианином. Ибо только у такого человека есть воля, которую можно сломить. Но как раз человек железной воли, сломленный безусловным, т. е. богом, и есть христианин... Христианин есть человек железной воли, который больше не желает утверждения своей воли, но с прежней силой страсти, хотя и радикально изменившей свое направление, жаждет воли другого»⁹.

Подобные рассуждения резюмируются в одной из основополагающих догм «философии существования»: «экзистенция есть возможность», реализующаяся в акте выбора, и притом каждый раз в определенной мере. Например, эстетическое существование есть нулевая степень экзистенции, этический образ жизни — начало ее реализации и, наконец, религиозное существование — наиболее совершенное воплощение экзистенциальности.

Таковы основные результаты критики гегелевской диалектики Кьеркегором, и по сравнению с грандиозной, исполненной богатого содержания и плодотворных мыслей философией Гегеля эти результаты вызывают разочарова-

⁸ Цит. по: *Lowrie W. Kierkegaard*, vol. II. N. Y., 1962, p. 477.

⁹ Там же, с. 489.

ние. «Диалектика деяния», которую Кьеркегор к тому же называл «футуристической», т. е. ориентированной на будущее в отличие от гегельянской доктрины, резюмирующей прошлое и потому проникнутой созерцательностью, на поверку оказывается лишь феноменологическим описанием пути к религиозному обращению человека, погрязшего в мирских наслаждениях и потерявшего свое «Я» в «забавах суетного света».

Экзистенциальная диалектика воспроизводит самоуглубление человека в свою внутреннюю сущность и одновременно прогрессирующее отчуждение его от окружающей реальности и общественных отношений. Это процесс, обратный тому, который изобразил Гегель в «Феноменологии духа» и в котором К. Маркс увидел гениальное предвосхищение концепции общественно-исторической практики. По Гегелю, субъективная деятельность сознания охватывает предметную реальность, овладевает ею и на этой основе преобразует самое себя и, поднявшись на новую ступень развития, снова обращается «вовне», заново переплавляет в горниле духа объективность, придавая ей новую форму, а потом уже опять возвращается к самой себе, преодолевая «самоотчуждение». В этом спиралеобразном движении субъективной деятельности сознания Гегель угадал реальную диалектику исторического прогресса человечества и одновременно мистифицировал ее, ибо весь этот процесс совершается у него в рамках сознания, расщепляющегося на субъективный и объективный полюсы. Иначе и не могло быть, ведь идеализм, как отмечал К. Маркс, «не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»¹⁰.

В экзистенциализме от этой сложной диалектики опредмечивания и распредмечивания не остается и следа. «Экзистенциальное озарение» означает последовательное распредмечивание человека, т. е. высвобождение из сети социальных связей. Добираясь до своего экзистенциального ядра, человек счищает с себя «шелуху» всего «внешнего» и остается, так сказать, голеньким и в совершенном одиночестве, как Робинзон на необитаемом острове.

Таким образом, экзистенция есть абсолютное «внутреннее» в противоположность всему «внешнему», предметному, объективному, абсолютно единичное, един-

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1.

ственное в противоположность общему. Но экзистенция не есть и самодовлеющий атом, в таком случае она не была бы «возможностью». Раз экзистенция не субстанциальна, ее реальность обязательно должна проявить себя в отношении к другому, но только как чему-то «внутреннему», «субъективному», чтобы не быть опредмеченной. Экзистенция, утверждал Кьеркегор, есть «промежуточное бытие» (*inter esse*), колеблющееся между животной непосредственностью и абсолютной субъективностью бога. Отталкивание от одного полюса и влечение к другому и составляют «экзистенциальную жизнь».

Дальнейшее развертывание экзистенциальной концепции диалектики шло в направлении, намеченном Кьеркегором, и некоторые «новшества», внесенные Хайдеггером или Сартром, можно понять только в сопоставлении с фундаментальными идеями датского мыслителя.

Итак, по Кьеркегору, экзистенция конструируется отношением к богу. Значение этого тезиса для «аутентичного» понимания христианства попытался раскрыть К. Барт в книге «Послание апостола Павла к римлянам», где он писал: «Если оно (христианство. — *Авт.*) имеет систему, она состоит в постоянном разъяснении позитивного и негативного смысла того, что Кьеркегор называл «бесконечным качественным различием между временем и вечностью», бог на небе, а ты на земле»¹¹. «Линия смерти» отделяет бога от человека, и преступить ее никому не дано. Поэтому экзистенция воплощает трагическую разорванность вечного и временного, земного и небесного, божественного и человеческого, греха и святости. Стало быть, «христианское существование» есть неразрешимая трагическая коллизия, обусловленная полной невозможностью для человека жить без бога и перепрыгнуть пропасть, отделяющую от вечности.

Препятствием здесь служит радикальная «конечность» человеческого существования. Таков основной вывод главной работы М. Хайдеггера «Бытие и время». Конечность означает бренность. Этому трюизму Хайдеггер стремится придать глубокий философский смысл. Предмет его анализа — «феномен бытия», т. е. самообнаружение бытия в человеческом существовании. Формы проявления бытия Хайдеггер именует «экзистенциалами», важнейшие из которых суть «брошенность» (мы на-

¹¹ Barth K. Der Römerbrief. Zürich, 1919, S. XIII.

ходим себя уже существующими в мире, фигурально говоря, участвуем в игре без нашего предварительного на то согласия), «фактичность» (то, что Кьеркегор называл «непосредственностью») и «экзистенциальность», благодаря которой наше существование всегда есть «проект» — выходение за пределы наличного, данного.

Единство этих экзистенциалов образует «временность» (Zeitlichkeit), ибо «брошенность» есть обнаружение прошлого, «фактичность» — настоящего, а «экзистенциальность» раскрывается в будущем. Следовательно, структура человеческого существования тождественна структуре времени, причем «экзистенциальное время» в отличие от объективного (физического) «структурируется» вокруг будущего, по отношению к которому приобретают значение и прошлое (как «уже не будущее»), и настоящее («еще не прошлое»). Таким образом, в своей онтологической основе человек есть устремленное в будущее, «впередсмотрящее» существо. Но что значит «будущее», на которое изначально ориентировано человеческое существование? Для Кьеркегора — это «бытие перед богом», соприкосновение с вечностью, сопровождающееся острым ощущением «дистанции», отделяющей экзистенцию от абсолюта. У Хайдеггера образ будущего существенно иной (или по крайней мере кажется иным), будущее, неминуемо ожидающее человека, есть смерть, но не в биологическом смысле — как прекращение жизни, а в феноменологическом — как предвосхищение и переживание смерти, соприкосновение с абсолютной границей существования. Ввиду этого феномен смерти придает человеческому существованию целостность, «кристаллизует» экзистенцию.

Таким образом, если у Кьеркегора экзистенция есть отношение к богу, то у Хайдеггера она превращается в «бытие к смерти», и основной конфликт разворачивается в несколько иной плоскости: бегство от смерти в мир обыденной жизни, где существование полностью обезличено, или принятие экзистенциальной перспективы, обнаруживающей, что существование со всех сторон окружено «ничто».

Незавершенность основного труда Хайдеггера делает двусмысленной его позицию по отношению к религии: формально у него отсутствуют какие-либо теологические понятия, что и дало основание причислять его к атеистам (хотя сам Хайдеггер и протестовал против такой

оценки). Однако некоторые его рассуждения вполне можно принять как подготовку теологических воззрений, ибо «смерть» можно интерпретировать как «смерть для мира», ради «новой жизни» в том же смысле, как у Кьеркегора. У Хайдеггера мы снова встречаемся с типичным для экзистенциальной диалектики антагонизмом противоположностей, только вместо противоположности вечного временному появляется бытие и ничто. Отношение между этими категориями у него иное, чем у Гегеля: бытие не превращается в ничто и обратно, а одно содержится в другом, будучи радикально от него отличным. Ничто внезапно «само себя показывает», как только человек становится в «экзистенциальное отношение» к миру.

Некоторые идеи Хайдеггера и Ясперса развивал дальше Ж.-П. Сартр. В процессе своей философской эволюции он вернулся к тому, с чего начал Кьеркегор, а именно к Гегелю. Правда, Кьеркегор развивал свою концепцию, противопоставляя ее гегельянству, а Сартр, наоборот, все больше отходил от экзистенциализма своих учителей в сторону спекулятивной диалектики, которую пытался разбавить элементами марксизма, истолкованного в духе фейербахианства, и кое-какими идеями экзистенциалистского происхождения. Эти разнородные идейные влияния он пытался представить как единую концепцию, изложение которой начал в «Критике диалектического разума» (1960).

В трактате «Бытие и ничто» он непосредственно опирается на «экзистенциальную аналитику» Хайдеггера, истолковывает ее в атеистическом духе и вносит в свои рассуждения дополнения в духе Гегеля и Гуссерля, которые позволили ему в некоторой степени по-новому осветить экзистенциалистские догмы. Сартр как будто бы принимает теологическую дефиницию экзистенциального проекта («фундаментальный проект» человека есть «желание быть богом») и соответственно отбрасывает хайдеггеровское «Бытие для смерти», считая, что оно характеризует скорее «фактичность» человеческого существования (все люди смертны по своей природе), чем его экзистенциальный смысл.

Но этот «фундаментальный проект», по мнению Сартра, содержит неразрешимое внутреннее противоречие, ибо «желание быть богом» означает абсурдное стремление соединить несоединимое, т. е. стать «в-себе-и для-се-

бя-бытием»¹². Для философии Гегеля такое соединение правомерно, так как является частным случаем синтеза противоположностей, постоянно совершающегося в лоне чистого мышления. Но с точки зрения экзистенциальной диалектики, исключающей противоположности, — это незаконная операция, игнорирующая «брошенность» и «фактичность» человеческой реальности, которая в силу этих обстоятельств не может быть своей собственной основой, т. е. обладать характеристикой «в-себе-и для-себя-бытия». Такая характеристика может быть присуща только абсолютному духу, а не экзистенции с ее «промежуточным бытием» (Кьеркегор).

Стать богом — значит превратить экзистенцию из отношения к чему-то качественно иному (богу, по Кьеркегору, или «ничто», по Хайдеггеру) в самодовлеющую субстанцию и тем самым достигнуть абсолютной свободы и неограниченной творческой мощи. Невозможность такого превращения вытекает также из того, что «фактичность» существования включает в себя и «социальность» — совместное бытие с другими людьми. Последняя приводит к изменению экзистенции, на которое до Сартра не обращали должного внимания. Бытие-для-другого означает, что субъект для себя является в то же время объектом для другого. Сартр устанавливает неразрывную связь этих определений в сознании самого субъекта: сознавая себя свободным субъектом, я одновременно сознаю себя объектом (вещью) для другого со всеми вытекающими отсюда последствиями. Для анализа последних Сартр привлекает в качестве модели бытия-для-себя и бытия-для-другого отношение «господского и рабского сознания» из «Феноменологии духа» Гегеля. В качестве субъекта я — господин, а в качестве бытия для другого — раб.

Описывая взаимообусловленность полярных противоположностей господского и рабского сознания, Гегель в соответствии со своим методом показывает и снятие этой противоположности. У Сартра противоположность бытия-для-себя и бытия-для-другого представляет собой непреодолимый антагонизм, усугубляемый стремлением человека во что бы то ни стало достигнуть абсолютной свободы, невзирая на существование других людей. В этом пункте фундаментальный проект человеческого

¹² Sartre J.-P. L'être et le Néant. Paris, 1943, p. 664.

существования (желание стать богом) приобретает черты ницшеанской «воли к власти». И Сартр показывает, что в структуре экзистенции коренятся «ненависть» и «садизм»¹³.

Это не значит, что французский философ разделяет позицию Ницше. По мнению Сартра, стремление стать «сверхчеловеком» в принципе неосуществимо, как неосуществим и сам «фундаментальный проект» в целом. Человеку свойственно домогаться несбыточного, преследовать иллюзорную цель и, естественно, испытывать разочарование, обнаруживая нереальность своих надежд. Поэтому Сартр кратко определяет существование человека как «бесплодную страсть»¹⁴. Но из этого, между прочим, следует, что утверждать свою абсолютную свободу путем насилия и ненависти бессмысленно (чего не заметили, кстати, некоторые критики, упрекавшие Сартра в «человеконенавистничестве»).

Трактат «Бытие и ничто» представляет собой «последнее слово» экзистенциальной диалектики в ее чистом виде, и потому теперь можно сделать некоторые выводы относительно этого методологического принципа. Здесь мы имеем дело с фиксированием полярных противоположностей, заимствованных из спекулятивной философии Гегеля (вечное-временное — у Кьеркегора, бытие-ничто — у Хайдеггера и Сартра). Причем само понятие экзистенции как живой связи полярностей включает в себя отношение к абсолюту в той или иной форме. Своеобразие этого способа мышления состоит лишь в том, что связь между противоположностями рассматривается исключительно как отрицание (не логическое, а феноменологически реальное), конфликт, непримиримый дуализм. Поэтому экзистенция всегда есть «напряжение», «бесплодная страсть» и т. д.

Но и здесь нетрудно найти аналогию с философией Гегеля: моделью экзистенции может служить его описание «несчастливого сознания». На это давно обратили внимание французские экзистенциалисты, показавшие, что Гегель гораздо ближе к их «исповеданию веры», чем думал его непримиримый критик Кьеркегор¹⁵. Однако то, что у Гегеля выступало как момент развития духа (а

¹³ Там же, с. 141.

¹⁴ Там же, с. 708.

¹⁵ *Wahl J.* Le malheureux la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1929.

в рациональной интерпретации — как особая фаза исторического процесса), экзистенциалисты превратили в «фундаментальный проект» человеческого существования.

В целом экзистенциальную диалектику можно определить как теологизирующий формализм (это относится и к Сартру, поскольку, несмотря на исповедуемый им атеизм, его мышление движется в русле теологических категорий). Взятое само по себе, данное определение слишком широко. Экзистенциальная диалектика имеет своей целью интериоризацию веры — обнаружение религиозного отношения в сокровенной сути человеческого существования — экзистенции. В этом плане экзистенциалисты делают огромный шаг назад по сравнению с Гегелем, философия которого в определенном аспекте была попыткой рационализировать христианское мировоззрение¹⁶. Кьеркегор, напротив, вознамерился восстановить «аутентичное» религиозное чувство и оградить его от наступления разума.

В работе «Критика диалектического разума» Сартр попытался включить экзистенциалистскую концепцию человека в учение исторического материализма, приверженцем которого он сам себя объявил. Но это привело к искажению существа материалистического понимания истории, а вместе с тем и к экзистенциально-феноменологическому извращению марксистской диалектики. Теперь «экзистенцию» он назвал «индивидуальной практикой», на которой и должна покоиться историческая практика¹⁷. Понятие материи у Сартра тождественно отчуждающей «объективации человеческой деятельности». Таковую «материю» он называет «не-человеком» и даже «противо-человеком». Как «инертная объективация», материальное бытие принципиально антидиалектично. Источником диалектики является единичный индивид. Только он вносит движение, развитие, жизнь в «практически инертное поле» общественного бытия. Историческая действительность, по Сартру, становится ареной вечной борьбы свободной инициативы отдельной личности и косной материальности социальных связей, в которых диалектика исчезает, так как всякое социальное

¹⁶ Об этом см.: *Киссель М. А., Эмдин М. В.* Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики. Л., 1966, с. 3—11.

¹⁷ *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique. Paris, 1960, p. 165—166.

отношение означает омертвление и объективизацию человеческой энергии. «Практически инертное поле... — это простое и чистое отрицание диалектики посредством овнешнения и раздробления во множественность»¹⁸, — утверждает он. Как видно, Сартр и здесь субъективирует диалектику, отождествляет ее с движением индивидуального самосознания.

Таким образом, экзистенциальная диалектика в XX в. воспроизводит в специфической форме все основные пороки концепции ее создателя — Кьеркегора и является шагом назад по сравнению с гегелевской диалектикой. Его претензии на создание альтернативы материалистической диалектике оказались безосновательными. Единственное, что характеризует эту концепцию, так это субъективистски-волюнтаристская фальсификация марксизма.

Глава VIII

КРИТИКА «ДИАЛОГИКИ» Ю. ХАБЕРМАСА

Ю. Хабермас относится ко «второму поколению» философов Франкфуртской школы, которую иногда называют «неомарксизмом» или западным марксизмом, имея в виду прежде всего то, что она явилась отрицанием буржуазной академической социологии и вместе с тем признанием невозможности буржуазной культуры найти выход из кризисных состояний капитализма путем создания новых теорий. Представители Франкфуртской школы в поисках выхода из кризиса обратились к анализу методов философско-социологических концепций. Критика этих методов проводилась ими с позиции диалектики, которую они характеризовали как логику социальных наук¹, осуществив тем самым, по замечанию Ю. Н. Давыдова, «социологическую и социально-историческую редукцию марксистской диалектики, ее деуниверсализацию в форме сведения всего содержания диалектических категорий к общественной реальности...»².

¹⁸ Там же, с. 376.

¹ *Adorno Th. W. u. a. Positivismusstreit in der deutschen Soziologie.* Neuwied, 1970.

² Давыдов Ю. Н. «Неомарксизм»: возникновение и основные этапы его эволюции. — Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980, с. 66.

Их усилия были направлены на переосмысление теоретико-методологического наследия, на критику методов современных им социально-философских концепций, на создание собственного, альтернативного метода, который позволял бы адекватно описывать реальные социальные процессы.

Представители Франкфуртской школы подвергли сомнению существующее в буржуазной академической социологии понимание взаимодействия субъекта и объекта. Спор сводился по существу к вопросу о том, какое место должен занимать субъект в познавательном процессе, можно ли говорить об объекте социального исследования в отрыве от субъекта. Определенная таким образом проблема включала два аспекта: речь шла, с одной стороны, о методе познания объекта исследования, с другой — о целях познания, его направленности и значении для субъекта.

Представители Франкфуртской школы опирались на гносеологическую концепцию Т. Адорно, изложенную в работе «Негативная диалектика»³. Основные положения этой концепции можно свести к следующим. Во-первых, субъект и объект взаимодействуют, взаимопроникают друг в друга⁴. В логике субъект — это то, что подлежит определению. Аналогично этому социальный субъект не отражает, не познает, а определяет себя в различных социальных институтах, т. е. объективируется. Как впоследствии писал Ю. Хабермас, социальный субъект, т. е. общество, нужно рассматривать «по ту сторону всех теорий отражения»⁵. Во-вторых, на основе этой взаимосвязи возникает диалектика как рефлексия собственного отношения к наличной взаимосвязи, которое в мышлении фиксируется как тождество, а в реальности — как целостность, всеобщность.

Хабермас видел недостаток буржуазной академической социологии в том, что она основывается на общих, нейтральных по отношению к историческому развитию закономерностях, которые выбраны произвольно, осно

³ *Adorno Th. W. Negative Dialektik*. Критику взглядов Адорно см. *Нарский И. С.* Негативная философия Адорно. — Социальная философия Франкфуртской школы, с. 89—133; *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977

⁴ *Adorno Th. W. Negative Dialektik*, S. 140.

⁵ *Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*. 3 Auflage. Frankfurt a. M., 1973, S. 12.

ваны на должном. Пытаясь избежать этого произвола, он предлагал исходить из сущего, из понимания того, что в совокупности социальных связей субъект ищет определенный смысл сообразно его собственному социальному положению.

Казалось бы, этот путь позволяет выявить действительную связь между субъектом и объектом истории. Но в концепции Хабермаса эта связь не обнаруживается вследствие того, что он рассматривает объект истории — социальный объект — не сам по себе, а как данный в субъекте. Первичность объекта по отношению к субъекту элиминируется. Взаимодействие социальных объектов сводится к взаимодействию сознаний. Движение, становление исторического субъекта определяется установками его жизненного мира, для которого социальная действительность, отчужденная от него, не является объективной (отчужденной). Следовательно, историзм Хабермаса, как и его «диалектический» метод в целом, приобретает субъективный характер.

Подобная интерпретация историзма не способствует обнаружению диалектических связей социальной действительности. Единство субъекта и объекта в Хабермасовой теории означает, что не существует какого-либо критерия истинности той или иной теории. Это дает основание оппонентам Хабермаса критиковать его принципы всеобщности, его «диалектический» метод как метафорический. «Проблема связи теории с практикой, которая стоит в центре размышления Хабермаса, — пишет Г. Альберт, — представляет интерес во многих отношениях. Недостаток его в разработке проблемы состоит в том, что он преувеличивает затруднения тех теорий, которые он критикует, и в довольно метафорических оборотах обрисовывает свои собственные решения... В действительности оказывается, что он противопоставляет (своим оппонентам. — *Авт.*) не методы, а метафоры»⁶. Категория всеобщности, добавляет Альберт, «не только одновременно охватывает все социальные связи, но и делает необходимым решение всех проблем. Такой метод может привести лишь к тому, что проблемы будут только намечаться, но не анализироваться; он может привести лишь к претензиям на решение, но не к их осуществлению.

⁶ Adorno Th. W. u. a. Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, S. 230 — 231.

Диалектический культ тотального разума слишком привередлив, чтобы довольствоваться «специфическими» решениями. Поскольку нет решений, которые удовлетворяли бы его требованиям, он вынужден довольствоваться намеками, напоминаниями, метафорами»⁷. Об этом по существу пишет и К. Поппер, отмечая, что у Хабермаса «нет ни одного примера научного описания конкретной социальной ситуации как целого»⁸.

Ю. Хабермас, анализируя работу Гегеля «Йенская реальная философия», отмечает, что намеченное в ней Гегелем противопоставление труда и интеракции (взаимодействия) осталось нереализованным в его дальнейших исследованиях. Он упрекает и К. Маркса, который, по его мнению, пойдя вслед за Гегелем, также не объяснил связи между трудом и интеракцией, а свел одно к другому. Категория производства у Маркса-де теоретически означает то же, что и дух у Гегеля: «самодвижение производства порождает все категории»⁹. Следовательно, считает Хабермас, нужно исследовать сознание, чтобы преодолеть ошибки Гегеля и Маркса.

Как же он «устраняет» их? Сознание, по его мнению, — это средство, с помощью которого встречаются субъекты и без которого они не могут существовать как таковые¹⁰. В сознании «задана» тотальность, являющаяся единством всеобщего и единичного, которые вступают друг с другом в диалог. Следовательно, описание взаимодействия всеобщего и единичного может привести лишь к описанию взаимодействия сознаний, к диалогике. Сузив предмет исследования, Хабермас ищет и соответствующий метод. Это приводит к тому, что он считает свой метод диалектическим, но отрицает всеобщность его применения.

Идентичность «Я» и объекта в интерпретации Хабермаса приобретает вид диалога, «объединения противоположных субъектов» одновременно в сознании, логике и жизненной практике¹¹. Гегель интерпретирует отношения диалога лишь в нравственно-обыденном смысле, а это, по мнению Хабермаса, недостаточно. В диалекти-

⁷ Там же, с. 233.

⁸ *Popper K. R. Das Elend des Historizismus. Tübingen, 1965, S. 63.*

⁹ *Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt a. M., 1970, S. 45–46.*

¹⁰ Там же, с. 13.

¹¹ Там же, с. 17.

ке Гегеля, а вслед за ним и Маркса не раскрыта, утверждает Хабермас, суть взаимодействия, заключающаяся в совпадении «Я» и объекта. Хабермас в своей диалогике, пишет А. Велмер, намерен, «критически воспринимая Маркса, подняться над ним»¹², доказать, что К. Маркс не понял Гегеля, не преодолел его, поэтому критика Хабермасом гегелевской диалектики — это по существу критика марксизма.

В диалогике Хабермаса смазываются коренные различия между материалистической и идеалистической диалектикой. Наиболее отчетливо это проявляется в его последних работах¹³. Хабермас здесь не оригинален: история взглядов представителей Франкфуртской школы свидетельствует о том, что их целью являлось не развитие марксизма, а его ревизия и попытка связать марксизм с другими направлениями — с психоанализом и фрейдизмом (Э. Фромм), с феноменологией (Г. Маркузе). Но Хабермас пошел дальше своих учителей: у него эта связь выступает в качестве методологического принципа, диалектика последовательно подменяется эклектикой, выдается за необходимый принцип дополнительности в общественном знании.

Хабермас, следуя за Адорно, исходил из понятия всеобщности, считая, что именно оно позволяет представить общество как целое в отличие от понятия системы, которое используют «позитивисты». «Понятие системы остается для анализирующего исследования чем-то внешним, так же как и теоретические предложения, которые его объясняют»¹⁴, — пишет Хабермас. «Внешний» характер понятия по отношению к отражаемому им предмету, явлению означает «равнодушие» теории к исследуемому объекту, т. е. его искажение. Этого можно избежать, по мнению Хабермаса, только в том случае, если общество будет рассматриваться не по частям и не как система, а как нечто неделимое. Однако подобная нерасчлененность не означает целостности и тем более не позволяет увидеть диалектику этих частей. Целостное рассмотрение явления предполагает познание действительных связей

¹² Wellmer A. Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Frankfurt a. M., 1969, S. 15.

¹³ Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt a. M., 1976; *idem*. Theorie des Kommunikativen Handelns, Bd 1, 2. Frankfurt a. M., 1981.

¹⁴ Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften, S. 11.

между его частями и тем самым их расчленение. Рассмотрение общества, предлагаемое Хабермасом, может привести лишь к выявлению иллюзорных, несущественных или несуществующих связей, к их абсолютизации, что ведет к метафизике, а не к диалектике.

Попытка «обнаружить» диалектику общества «по ту сторону всех теорий отражения» приводит Хабермаса к субъективизму. Он исходит из того, что во всех теориях отражения предмет рассматривается как нечто внешнее по отношению к сознанию, и поэтому ищет возможность преодолеть такой подход. Эту возможность Хабермас видит в рассмотрении взаимодействия сознаний, основным содержанием которого является истолкование смысла единства субъекта и объекта, «субъективированного» объекта.

Хабермас, пытаясь преодолеть гегелевское тождество бытия и мышления, с одной стороны, выходит за пределы сознания и описывает диалектику социальных процессов. С другой стороны, он устраняет «нормативность всеобщего», его отчужденность от единичного, постулируя возникновение всеобщего как результат взаимодействия единичных сознаний. Иначе говоря, Хабермас, стремясь преодолеть объективный идеализм Гегеля, оказывается на позициях субъективного идеализма, поскольку считает, что всеобщее возникает из взаимодействия субъектов.

Хабермас пытается дать свою трактовку гегелевскому пониманию языка и труда. «Язык, — пишет он, — есть первая категория, под которой дух подразумевается не как нечто внутреннее, а как среда, которая не является ни внешней, ни внутренней. Отсюда дух есть логос мира, а не рефлексия единичного самосознания»¹⁵. Интерпретируя Гегеля, Хабермас пишет, что труд, инструмент, орудие труда есть, как и язык, категория той среды, посредством которой осуществляется дух¹⁶.

Только в языке, считает Хабермас, возможен и осуществляется синтез противоположных моментов: «Я и природа». Он согласен с Гегелем в том, что «дух» проявляется прежде всего в языке. Другие формы его проявления — труд и взаимодействие — подчинены ему. Отсюда Хабермас делает вывод, что интеракция зависит от

¹⁵ Там же, с. 25.

¹⁶ Там же, с. 27.

коммуникации с помощью языка, поскольку только он позволяет ориентироваться, взаимодействовать с окружающей действительностью. Труд, или инструментальное действие, также включен во взаимодействие и в свою очередь зависит от отношений, в которые он вступает. В труде, как инструментальном воздействии на природу, применение языка не выступает как коммуникация, а ограничивается наделением природных объектов символами, их наименованием.

Попытки Хабермаса найти истоки целостности, тотальности связаны с проблемой коммуникации. В дальнейшем он определяет социальные отношения индивидов как «диалектическую сеть коммуникационной связи»¹⁷. Однако с представлением общества как формы коммуникации должен измениться и способ отражения его в теории. Понятие всеобщности уже не является адекватным представлением об обществе, ибо оно ничего не говорит о «диалектической сети коммуникативных связей». Так Хабермас делает следующий шаг к подмене диалектики диалогикой. Это происходит не только потому, что он определяет общество как форму коммуникации. Дело еще и в том, что развитие идеи о тотальности как единстве субъекта и объекта, «субъективированном» объекте также приводит к проблеме взаимоотношения мышлений — к диалогу.

Такое единство Хабермас не находит в отношении «человек — природа», поэтому и обозначает его как монологичное. Оно-де не требует понимания и, главное, взаимопонимания. Достаточно лишь объяснения, которое есть монолог (субъект объясняет природу, но природа не объясняет субъекта). Диалог возможен лишь между «Я» и «не-Я» как чужим, не моим сознанием. Только такое действие социально, поскольку оно коммуникативно и нуждается в понимании, иначе нарушатся связи общества. Хабермас полагает, что диалог и является конкретным аналогом абстрактной тотальности. Так ли это на самом деле?

Действительно, общество невозможно без общения. Все социальные связи осуществляются посредством общения, однако основываются ли они на нем? Вернее, основываются ли они только на языковом общении? Марксизм исходит из того, что именно труд связывает людей,

¹⁷ Там же, с. 68.

превращая их жизнедеятельность в деятельность общественных существ.

Таким образом, монизму диалектико-материалистического понимания объективной действительности (природы и общества) Хабермас противопоставляет дуализм природы и общества, монологического и коммуникативного действия. Это означает, что позиции материалистической диалектики и концепция Хабермаса диаметрально противоположны.

Метод Хабермаса по существу не является диалектическим. Дело не только в том, что Хабермас сводит диалектику к диалогике, субъективистски интерпретирует ее. Его концепция свидетельствует прежде всего о непоследовательности его взглядов и неумении применить диалектику. Диалектика в его концепции — это скорее метафора, иллюстрация, а не метод познания. В связи с этим уместно напомнить критику Ф. Энгельсом Дюринга, который считал, что «простейшее общество состоит минимум из *двух* человек». По этому поводу Ф. Энгельс заметил, что Дюринг иллюстративный метод «возводит в основной метод всякой общественной науки и в масштаб всех исторических образований»¹⁸.

Категория всеобщности, противопоставленная представителями Франкфуртской школы позитивизму, не получила дальнейшего развития в концепции Хабермаса. Эта категория остается пустым, абстрактным понятием, не наполняется действительным содержанием. Ф. Энгельс отмечал, что «мышление... может объединить элементы сознания в некоторое единство лишь в том случае, если в них или в их реальных прообразах это единство уже *до этого существовало*»¹⁹. Но у Хабермаса взаимодействие, трактуемое лишь как языковое, по существу разрушает целостное понимание общества.

Хабермас рассматривает языковое отношение как самое простое. Но его подход к анализу этого отношения не имеет ничего общего с Марксовым методом восхождения от абстрактного к конкретному. В. И. Ленин указывал, что К. Маркс начинает анализ капитала с самого простого, обыденного отношения: обмена товаров. Анализ вскрывает в этом явлении все противоречия буржуазного общества. Дальнейшее изложение показы-

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 98, 99.

¹⁹ Там же, с. 41.

вает развитие этих противоречий от начала до конца. «Таков же должен быть метод изложения... диалектики вообще...»²⁰ — отмечает В. И. Ленин. Однако Хабермас не в состоянии вскрыть противоречия современного капиталистического общества. Более того, его диалогика направлена на то, чтобы скрыть, затушевать эти противоречия.

Сводя социальные отношения к языковому взаимодействию, Хабермас по существу признает речь единственной формой, в которой только и может проявить себя мышление. Однако, как отмечал Э. В. Ильенков, «мышление... обнаруживает себя в *делах* человеческих отношений не менее очевидно, чем в словах, в цепочках терминов, в кружевах словосочетаний»²¹.

Излагая «коммуникативную диалектику», или диалогiku, Хабермас ведет речь об общении двух субъектов, их сознаний через языковую коммуникацию. Источник социальных связей — материальные общественные отношения — в его диалогике не присутствует или представлен в снятом, неразвернутом виде. Стало быть, диалогика имеет весьма ограниченную область применения и не раскрывает социальных отношений. К. Маркс отмечал, что «все вопросы, касающиеся взаимных отношений между людьми, являются также и социальными вопросами»²². Следовательно, они должны решаться на уровне общества, а не двух субъектов. Философский анализ действительных проблем подменяется у Хабермаса социально-психологическим анализом взаимоотношения обыденных сознаний. От диалектики как науки о всеобщей связи, изменении и развитии в концепции Хабермаса не остается ничего, кроме термина.

Глава IX

ПРОБЛЕМА РАЗВИТИЯ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИСТОЛКОВАНИИ

Среди идеалистических концепций диалектики особое место занимают антропологические трактовки развития и их фальсификации марксистско-ленинской диалектики. Антропологизация буржуазной философии обусловлена

²⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 318.

²¹ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1974, с. 127.

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 301.

общим кризисом капитализма, ибо он включает и кризис человеческого существования в буржуазном обществе. Наблюдающийся ныне «взлет» антропологических трактовок развития, как отмечал Л. Ф. Ильичев, кроме прочего связан с тем, что «реальная угроза глобального «экологического кризиса», первопричина которого — хищническое отношение капитализма к природе, с большой силой и наглядностью показывает, в какой узел связаны развитие человечества с развитием природы и развитие природы с развитием человечества»¹.

Между тем современные буржуазные теоретики и разного рода «младомарксисты» вовсе не распутывают указанный узел. Напротив, «огонь критики направляется против «натуралистической» (признающей объективную диалектику материального мира) и «сциентистской» (разрабатывающей последовательно научное миропонимание) диалектики. Настойчиво проводится тезис, будто диалектика в ее материалистической (представленной прежде всего в работах Ф. Энгельса и В. И. Ленина) форме чужда и враждебна человеческой позиции и потому не может претендовать на роль действительно критической и гуманистически ориентированной теории. При этом метафизически разрываются органически связанные стороны материалистической диалектики: ее статус как философской теории развития и заключенное в ней социально-критическое содержание. Трактовка диалектики заводится в тупик ложной дилеммы: или диалектика есть учение о всеобщих законах развития материи — и тогда в ней нет места человеку; или она раскрывает специфику человеческой позиции — и тогда в ней нет места независимой от человека реальности»².

Известно, что антропологическая концепция развития сложилась в рамках материалистической философии. Речь идет об антропологическом материализме Л. Фейербаха. Последний преодолевал традиционный механицизм и, отталкиваясь от «человека» (антропологический принцип), пытался дать научное объяснение общественной жизни.

Антропологический принцип, по словам В. И. Ленина, оказался узким³. Он и привел к абсолютизации

¹ Ильичев Л. Ф. Проблема развития и современность. — Философские науки, 1979, № 6, с. 6—7.

² Там же, с. 13.

³ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 64.

«единства» противоположностей в ущерб их «борьбе». Фейербах полагал, что признание «борьбы» противоположностей ведет вспять, к позиции Гегеля, ставит под сомнение «непосредственное, органическое единство души и тела», истинность материализма.

Философская антропология после Фейербаха развивалась в рамках «философии жизни», вобравшей в определенной мере и наследие А. Шопенгауэра. В этих концепциях антропологическому принципу придается в отличие от Фейербаха идеалистическое содержание, антропологические интерпретации развития получают иррационалистическое выражение. Эта линия продолжается вплоть до наших дней.

Одной из таких интерпретаций развития является «реальная диалектика» Г. Вейна. Она связана с выделением своеобразного «ядра» диалектики и основного закона. В качестве такового признается «закон синтетического единства», имеющий якобы всеобщий характер: «Синтетическое единство необходимо приравнять к законам природы»⁴, ибо «все, что нас окружает, имеет какую-либо структуру и потому синтетическое единство»⁵. В самом общем выражении «закон синтетического единства» — это констатация всеобщей структурированности мира и познания. Любая структура рассматривается как «единство противоположностей», образующих некое целое. Стабильность и целостность системы достигается благодаря синтезу противоположностей. Тем самым по существу раскрывается основная линия рассуждений о «синтетическом единстве».

Сторонники концепции «реальной диалектики» выступают за антропологическое прочтение гегелевской философии, превращение спекулятивной диалектики в «реальную» диалектику. Постулировав всеобщий характер «закона синтетического единства», Вейн в то же время вынужден признать, что «целое (синтетическое единство. — *Авт.*) конкретизируется и феноменологически обнаруживается только в сфере человеческой и межчеловеческой реальности. В области космологии пригодность логики синтетического единства ограничивается терминологическими апориями»⁶. Как видно, действие «закона

⁴ Wein H. Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie. München, 1957, S. 116.

⁵ Там же, с. 83.

⁶ Там же, с. 114.

синтетического единства» распространяется лишь на отношения людей. В подтверждение своих выводов Вейн обращается к фрагменту «Господин и раб» из работы Гегеля «Феноменология духа». Гегель считает, что отношения господина и раба являются универсальной моделью отношений между людьми в обществе. Давая антропологическую интерпретацию гегелевской философии, Вейн использует ее для изложения своей концепции развития, а также для фальсификации основных положений марксистско-ленинского учения о развитии.

Суть гегелевской трактовки диалектики господского и рабского сознания вкратце сводится к следующему: господин ставит между собой и вещью раба, тем самым он знает вещь только как предмет потребления и не знает истины вещи, которая открывается рабу, ее обрабатывающему. Не зная истины вещи, но нуждаясь в ее потреблении, господин оказывается зависимым от раба. У раба же, утверждающего свою самостоятельность через обработку вещи, меняется самосознание. «Но подобно тому, — подчеркивает Гегель, — как господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть, так, пожалуй, и рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно...»⁷ Указывая на первоначальное признание рабом господина, Гегель пишет, что это «признание получилось одностороннее и неравное»⁸, так как «для признания в собственном смысле недостает момента, состоящего в том, чтобы то, что господин делает по отношению к другому, он делал также по отношению к себе самому, и то, что делает раб по отношению к себе, он делал также по отношению к другому»⁹. Эта «односторонность», «неравность» признания отношения к себе и другому является зародышем будущего диалектического движения. Вейн стремится доказать, что в реальной жизни этот процесс фактически заканчивается моментом признания неравенства этого отношения.

Отдавая должное глубине гегелевского анализа господского и рабского сознания, Вейн упрекает Гегеля в спекулятивности, оторванности от реальной жизни. Реально «господин остается господином... Раб в действительности, вопреки гегелевской диалектике, остается ра-

⁷ Гегель Г. В. Ф. Соч., т. IV, с. 104.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

бом даже тогда, когда он достигает своей сокровенной сущности и индивидуальности»¹⁰. Никакого изменения положения господина и раба в реальной жизни не происходит — такова, по Вейну, «реальная», а не спекулятивная «диалектика» общественных отношений. Даже если «раб», взаимодействуя с объектом своей деятельности, переходит от рабского сознания к господскому, господином он не станет. И господин, хотя он и оторван от практического взаимодействия с вещью и в силу этого его сознание, по Гегелю, переходит в свою противоположность, в реальной жизни остается господином. Такова логика вейновского опровержения Гегеля.

Данный раздел «Феноменологии духа» имеет большое георетическое значение, однако является уязвимым во многих отношениях. Нельзя не признать правильной критику спекулятивного характера разрешения противоречия между господином и рабом, поскольку снятие этого противоречия происходит лишь в сфере сознания. Но выводы, которые делает Вейн из критического анализа спекулятивного характера гегелевской философии и диалектики, не научны. Он истолковывает позицию Гегеля в духе теории равновесия. Равновесное положение противоположностей и является, по Вейну, моделью «реальной диалектики». Суть ее раскрывается философом так: господин и раб во имя поддержания той целостности, сторонами которой они являются, должны находиться в состоянии взаимного признания. Иначе говоря, раб должен признать необходимость существования господина, последний должен признать значение раба; на этой основе они должны строить свои «реально-диалектические отношения». Эти отношения, как утверждает Вейн, и являются характерным примером действия «закона синтетического единства».

Вейн искажает сущность гегелевской концепции развития. И это делается в целях борьбы против научной, диалектико-материалистической концепции развития, признающей противоречия в качестве источника всякого развития. Иначе говоря, антропологическая фальсификация диалектики Гегеля направлена в первую очередь против ядра научной диалектики, ее основного закона — закона единства и борьбы противоположностей. Сторонники «реальной диалектики» в лучшем случае признают

¹⁰ Wein H. Realdialektik..., S. 108.

«напряжение» между противоположностями. Но такая трактовка исключает борьбу противоположностей и в природе и в обществе.

Даже буржуазные философы отмечают, что «реальная диалектика» не дает понимания источника развития. Так, В. Штейнбек пишет: «Представление Вейна о диалектике наряду с исключением идеалистически-спекулятивных моментов освобождается от ведущей к диалектическому движению рефлексии...»¹¹ Штейнбек видит главный недостаток вейновской методологической переработки Гегеля в отсутствии предпосылок для диалектического понимания движения.

Понятия, близкие по смыслу к вейновскому «закону синтетического единства», встречаются и у других представителей философской антропологии. Так, христианский антрополог Г. Э. Хенгстенберг пишет о «принципе индивидуальности» как форме «связи или встречи между духом и телом»¹². Понятие «человеческая индивидуальность» в дальнейшем истолковывается в качестве прообраза общественных отношений. Он называет общественные отношения «онтологическим коррелятом личной индивидуальности»¹³. «Принцип индивидуальности» распространяется на отношения человека к миру в целом, т. е. приобретает онтологический статус.

Понятие «синтетическое единство» и близкие к нему логически связаны с антропологическим принципом в его идеалистическом истолковании, ибо в них «человек» принимается за отправную точку философского рассуждения. «Лишь отправляясь от сущности человека, исследуемого философской антропологией, — писал М. Шелер, — можно делать вывод о подлинных атрибутах окончательной основы всех вещей»¹⁴. Человек рассматривается в качестве «синтетического единства» души и тела.

В более общем плане мы имеем здесь традиционную для ряда направлений буржуазной философии абсолютизацию «единства», «устойчивости» социальных явлений

¹¹ *Steinbeck W.* Kritische Überlegungen zu Hermann Wein Realdialektik. — Zeitschrift für philosophische Forschung, 1957, Bd XIX, H. 1, S. 149.

¹² *Hengstenberg H. E.* Was ist Existenzialontologie? — Zeitschrift für philosophische Forschung, 1972, Bd 26, H. 2, S. 179—180.

¹³ *Hengstenberg H. E.* Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1957, S. 345.

¹⁴ *Scheler M.* Der Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928, S. 11.

вообще. Применительно к основному закону диалектики это означает абсолютизацию единства противоположностей в ущерб их борьбе: единство противоположностей оказывается абсолютным, борьба — относительной, в то время как сущность взаимодействия противоположностей имеет иной характер. «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение»¹⁵. По сути дела антропологическое толкование закона единства и борьбы противоположностей свидетельствует о метафизическом характере всей «реальной диалектики».

Одно из направлений современного антропологизма гносеологически опирается на субъективистское понимание практики как целенаправленного материального преобразования объекта субъектом. Исторически эта концепция восходит к ранним работам К. Корша «Марксизм и философия» (1923) и Д. Лукача «История и классовое сознание» (1923). Они положили начало «популярному» ныне варианту фальсификации марксистско-ленинской философии — «критическому марксизму».

К. Корш пытался противопоставить учение В. И. Ленина идеям основоположников диалектико-материалистической философии и фальсифицировать его взгляды. Согласно Коршу, В. И. Ленин не выходил за рамки «буржуазного материализма», не понимал диалектической связи мышления и бытия, субъекта и объекта, теории и практики. Корш относил философские идеи В. И. Ленина к «докритическому» периоду развития философии, ибо, по его мнению, «общий спор между материализмом и идеализмом уже был преодолен идеалистической философией от Канта до Гегеля»¹⁶. Гегель, а за ним К. Маркс и Ф. Энгельс, утверждает Корш, преодолели разрыв «бытия» и «духа». «В противоположность этому, — пишет он, — В. И. Ленин возвратился назад к уже Гегелем преодоленной абсолютной противоположности «мышления» и «бытия»; «духа» и «материи»...»¹⁷ Поэтому-де материализм, который исходит из представления об абсолютной первичности бытия, «несмотря на

¹⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 317.

¹⁶ Korsch K. Marxismus und Philosophie. Frankfurt a. M., 1975, S. 61.

¹⁷ Там же.

все формальные суждения о действительности, не является больше всесторонне «диалектическим» или даже материалистически-диалектическим»¹⁸.

Корш утверждает, что марксистская диалектика признает «совпадение сознания и действительности». Тождество мышления и бытия, по Коршу, признается Гегелем и К. Марксом. В. И. Ленин и его последователи переносят диалектику на объект — природу и историю, а познание характеризуют лишь как пассивное отражение и изображение объективного бытия в субъективном сознании и тем самым разрушают диалектическое отношение между «бытием и сознанием и с необходимой последовательностью также диалектическое отношение между теорией и практикой»¹⁹.

В истолковании диалектики для Корша характерна антропоморфная субъективистская абсолютизация момента целеполагания в практике. Во-первых, он ограничивает диалектику сферой общественной жизни. Во-вторых, диалектика, по его мнению, несовместима с материализмом. В-третьих, он видит в диалектике лишь метод познания социальных явлений и по сути дела отрицает диалектику как теорию развития. В-четвертых, Корш отвергает диалектику и как всеобщий метод познания общества, утверждая, что она является лишь методом «конкретного понимания конкретной действительности», т. е. буржуазного общества.

Аналогичные идеи содержались и в ранних работах Д. Лукача. В предисловии к книге «История и классовое сознание» он писал, что не хочет ни улучшить, ни тем более ревизовать учение К. Маркса и намерен интерпретировать марксизм в духе самого Маркса. К. Маркс, считает Лукач, ограничивал принцип развития рамками общественной жизни и поэтому-де отрицал диалектику в природе. «Ограничение метода общественно-исторической действительностью, — пишет Лукач, — очень важно. Недоразумения, вытекающие из энгельсовского изложения диалектики, покоятся главным образом на том, что Энгельс, следуя дурному примеру Гегеля, распространяет диалектический метод и на познание природы. Но ведь самые существенные определения диалектики — взаимодействие субъекта и объекта, единство теории

¹⁸ Там же, с. 62.

¹⁹ Там же.

и практики, историческое изменение субстрата категории как основы их изменения в мышлении и т. д. — к познанию природы неприменимы»²⁰. Известный западногерманский марксист Р. Штейгервальд пишет по поводу «Истории и классового сознания»: «Основное содержание книги состоит в следующем: бытие носит общественный характер, диалектика есть отношение между субъектом и объектом. Вне этого отношения нет никакой диалектики. В частности, нет никакой диалектики природы. Природа является только общественной категорией, и диалектика природы является выражением овеществленного мышления. Диалектика есть взаимодействие между субъектом и объектом в процессе истории. Предметный мир имеет значение лишь как продукт субъекта»²¹.

На самом деле К. Маркс не «суживал» диалектики, Ф. Энгельс не «расширял» ее. Речь идет о единой точке зрения, о создании научной концепции развития. Правда, современные марксологи чаще обращаются к ревизионистским работам, чем к сочинениям К. Маркса, и выдают в качестве «аутентичного» марксизма ревизионистские интерпретации идей К. Маркса. В этом отношении характерна позиция сторонников Франкфуртской школы. Один из ее «молодых» приверженцев, А. Шмидт, пытаясь выяснить положение критической теории в «спектре современных дебатов о К. Марксе», пишет, что среди марксистских философов только Корш и Лукач правильно поняли сложную диалектику природы и истории, взаимосвязь субъекта и объекта, единство теории и практики²². А. Шмидт неоднократно выступал против «онтологических притязаний диалектики». «Занимаясь диалектической структурой мира вообще, — пишет Шмидт, — советские философы потеряли человека...»²³ К. Маркс, отмечает он, допускал только такое развитие природы, которое опосредовано обществом. Диалектический характер природы признавался лишь за «очеловеченной природой» как частью человеческой истории. Шмидт

²⁰ *Lukaes G. Geschichte und Klassenbewusstsein*. Neuwied, 1968, S. 175.

²¹ *Штейгервальд Р.* «Третий путь» Герберта Маркузе. М., 1971, с. 40.

²² *Schmidt A. Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt a. M., 1962, S. 48.

²³ *Schmidt A. Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus. — Existentialismus und Marxismus*. Frankfurt a. M., 1965, S. 104.

в традициях Франкфуртской школы отрицает диалектику природы: «Природа лишена любой негативности. Она (негативность. — *Авт.*) появляется только с преобразующим субъектом. Только между человеком и природой возможно диалектическое отношение»²⁴.

Как же из природы, лишенной развития, мог появиться человек? Шмидт понимает возможность такого вопроса и толкует о необходимости «исторического понимания природы», которое, однако, не есть признание ее диалектики. Одним словом, критика в адрес Ф. Энгельса оборачивается принятием эклектической точки зрения. Шмидт утверждает, что признание всеобщности законов диалектики неотделимо от гегелевского принципа тождества мышления и бытия. Поэтому следует признавать либо всеобщность принципа материального единства мира, либо всеобщность принципа развития. Диалектика и материализм, по Шмидту, несовместимы.

Подчеркивая, что практика есть процесс, что в ходе преобразования человеком природы последняя получает специфическое развитие, Шмидт приходит к заключению: развитие в подлинном смысле, развитие как диалектически понимаемый процесс ограничивается сферой целеполагающей деятельности человека. Такая позиция толкает Шмидта к спекулятивным домыслам о расхождении взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса после написания «Тезисов о Фейербахе». Если для К. Маркса, утверждает Шмидт, практическая деятельность является диалектической сама по себе, «скрывает в себе самой дух деятельного субъекта», то Ф. Энгельс, признавая наличие диалектики в природе, стремится дать диалектике исторического процесса такое же обоснование, какое Гегель дает диалектике «абсолютной идеи»: диалектика природы объявляется «всеобщей онтологией», она-де выполняет функции материалистической «Науки логики»²⁵. «Дегуниверсализация» марксистско-ленинской диалектики, субъективно-идеалистическая трактовка практики ведут в конечном счете к отрицанию объективности исторического процесса и материальной детерминации развития общественной жизни.

Шмидт полагает, что в какой-то мере объективность была присуща историческому процессу в условиях сти-

²⁴ Там же, с. 153.

²⁵ *Schmidt A. Zum Problem einer marxistischen Historik. — Von noch Geschichte? München, 1977, S. 177.*

хийного развития общества. С переходом в «царство свободы» исчезают объективные законы развития общества. «По мере того, — пишет Шмидт, — как люди постигают чуждые и враждебно противостоящие им экономические законы... как законы их собственного поведения, они отменяются посредством практической деятельности»²⁶. Переход в «царство свободы» связывается не с коренным преобразованием буржуазных общественных отношений, а с изменением только сознания людей. Этим объясняются призывы к созданию «новой чувственности», «эмансипирующей чувственности», которая заменит социальную революцию. Борьба против «онтологизации» диалектико-материалистической философии принимается за молчаливую предпосылку «серьезной интерпретации Маркса»²⁷.

Близки к этой позиции и взгляды Э. Блоха. Философский релятивизм и политический оппортунизм с его максимой «Движение — все, цель — ничто» составляют стержень блоховского истолкования мира. Буржуазные идеологи представляют его как «истинного защитника революции», философа, который преодолел «враждебные линии» — материализм и идеализм, атеизм и христианство. Его «философия надежды» окрашена в «антропологические» тона.

Блох упрекает К. Маркса в недостаточном использовании антропологического принципа и утверждает, что только с проведением этого принципа в исследовании могут проявиться преимущества диалектического материализма перед материализмом механистическим. Исходным началом философии, согласно Блоху, также является человек. Его он определяет как совокупность инстинктов, влечений, среди которых доминирует «голод и надежда». Блох говорит о «несовершенстве» человека, его «незаконченности», о раздвоенности на физиологическое и психическое начала, при этом ни то ни другое нельзя считать первичным. Придерживаясь антропологического принципа в идеалистической интерпретации, Блох по аналогии с человеком рассматривает весь мир как некое единство материально возможного и духовно действительного. «Субъект, как и объект, в диалектическом

²⁶ Schmidt A. Historischer Materialismus in den Späten arbeiten von Engels. — Fridrich Engels. 1820—1970. Hannover, 1971, S. 224.

²⁷ Schmidt A. Nachwort zu: H. Lefebvre. Der dialektische Materialismus. Frankfurt a. M., 1966, S. 153.

материальном процессе одинаково стоят в строю»²⁸, — пишет он. И далее: «Диалектика проявляется в мире единственно как отношение субъекта и объекта: субъекта как объекта, объекта как субъекта в утопически ожидаемом конце»²⁹. Субъективной стороной бытия оказывается соответствующий «голоду» недостаток, а также «надежда» — это «основное определение всей объективной действительности»³⁰. Духовное начало как активную сторону действительности Блох называет «интенсивной потенцией».

По Блоху, человеку и миру в целом имманентно присуща цель — достичь завершения, которое мыслится как полное слияние объекта и субъекта, их абсолютное тождество. «Конечный момент объекта — в освобожденном субъекте, конечный момент субъекта — в неотчужденном объекте»³¹, — утверждает Блох. «Сущностью истинного бытия, жизни является конец»³², — пишет он. Что это значит? То, что в конце процесса стоит «богоподобный человек», а сам мир имеет единственную перспективу... «бытие как утопию». Как видно, антропологический принцип в идеалистической интерпретации неотделим от антропоморфного и телеологического понимания бытия и его развития.

В достижении конечного тождества субъекта и объекта, развития, имеющего начало и конец, Блох выделяет три ступени: развитие изображается в виде восхождения от «не» через «еще не» ко «всему». Слияние субъекта и объекта, или «все», осуществляется в обществе, в деятельности человеческого субъекта. В антропологической трактовке развитие предстает как бытие иррационально-психического фактора.

Философские рассуждения Блоха о «корне» и «стволе» материи скрывают дуализм «философии надежды», теоретическими истоками которого выступают ограничение сферы диалектики взаимодействием субъекта и объекта, отождествление объекта с материей, субъекта — с сознанием при иррационалистическом истолковании обоих. Материя превращается в момент духа, последний являет-

²⁸ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung, Bd 1. Berlin, 1954, S. 218.

²⁹ Bloch E. Zur Ontologie des Noch — Nicht — Seins. Frankfurt a. M., 1961, S. 63.

³⁰ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung, Bd 1, S. 17.

³¹ Bloch E. Subjekt. Berlin, 1951, S. 343.

³² Bloch E. Wegzeichnen der Hoffnung. Frankfurt a. M., 1967, S. 25.

ся моментом материи, субъект материи становится материей субъекта. Человек — этот «мезокосмос», ключ к постижению сущего — ни хорош, ни плох. Одним словом, все кошки серы в сумерках тотального отчуждения.

Однако в реальной жизни положение различных групп людей не одинаково. К. Маркс и Ф. Энгельс в работе «Святое семейство» писали, что в этом отчуждении господствующий класс чувствует себя «удовлетворенным и утвержденным, воспринимает отчуждение как свидетельство *своего собственного могущества* и обладает в нем *видимостью* человеческого существования». Напротив, рабочий класс, трудящаяся масса «чувствует себя в этом отчуждении уничтоженным, видит в нем свое бессилие и действительность нечеловеческого существования»³³. Понятие перехода противоположностей друг в друга Блох подменяет абстрактным их тождеством. Развитие общества выглядит, с его точки зрения, как переход от «надежды» к «утопической функции» возможности и затем к «деятельной вере» в устранение тотального «недостатка», «отчуждения» и т. п.

Человек не завершен. «Мы просто еще не те, нас просто все еще нет»³⁴, — пишет Блох. Содержание бытия находится в латентном состоянии, и, поскольку сущность мира не выявилась, существует процесс, диалектика, т. е. взаимодействие субъекта и объекта в материи вообще, субъективного фактора и объективной возможности. «Онтология еще-не-бытия» усматривает тайну действительности в духе и предполагает «конечное состязание», дающее «онтологический примат будущего над настоящим»³⁵. Проблема сущего — это проблема конца. Люди освобождаются от настоящего во имя будущего; быть свободным — значит иметь будущее. Власть будущего есть власть бога, власть надежды, власть ожидания, участие в вечной жизни. Такова мистическая ориентация «пророка надежды».

Критика антропологической интерпретации развития представляется важной с научной и политической точек зрения. Она побуждает к дальнейшей теоретической разработке марксистско-ленинской концепции развития. Научная теория диалектики возникла как теория практического преобразования мира, как подлинная «алгебра

³³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 39.

³⁴ Bloch E. Wegzeichnen der Hoffnung, S. 31.

³⁵ Bloch E. In ehren. Frankfurt a. M., 1968, S. 216.

революции». Таков ее социально-классовый смысл. К. Маркс не ограничивал объективную диалектику сферой человеческого бытия, ибо научная диалектика — это общая теория развития, это теория познания и логика.

Глава X

НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ НЕОТОМИСТСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДИАЛЕКТИКИ

Отношение неотомистов к диалектике не однозначно. Известно, что Фома Аквинский и его последователи вкладывали в термин «диалектика» совершенно иной смысл, нежели Г. Гегель и К. Маркс. Томизму было чуждо учение о развитии, и опирающийся на эту доктрину католицизм отверг идею эволюции природы и исторического развития общества, необходимость его революционного преобразования.

Когда проблемы диалектики стали активно обсуждаться в буржуазной философской и общественной мысли и ее нельзя было более игнорировать, неотомисты были вынуждены определить свое отношение к диалектике. Этот вопрос дискутировался на IV Международном томистском конгрессе в 1955 г. Мнения разделились. Одни в духе традиционно антидиалектической позиции считали, что диалектика должна быть отвергнута в любой форме; другие признали необходимым внести коррективы в христианское мировоззрение и разработать в противовес марксизму собственный вариант диалектики, или «правильно ее формулировать».

Неотомисты не отрицают раздвоения единого на противоположности. Более того, согласно неосхоластической метафизике любое изменяющееся бытие состоит из «метафизической композиции» существования и сущности, акта и потенции, субстанции и акциденции, первома́терии и субстанциональной формы и т. д.¹ Но, рассматривая систему философских категорий, неотомисты весьма своеобразно интерпретируют их взаимосвязь, а вместе с тем и отношение полярных структур бытия. В результате основным законом мысли и реальности объявляется «закон противоположности и синтеза»

¹ Dulles A. R., Damske J. M., O'Connell R. J. *Introductory Metaphysics*, p. II. N. Y., 1955.

(О. Сесма), принцип «согласия различий» (А. Марк), закон «сходства различий» (Г. Лакебринк).

Согласно этим «законам», между противоположностями существует не борьба, а гармония, сходство. Точно так же, как бог и мир сосуществуют с момента акта творения мира, сосуществуют и другие противоположности. Их границы, отношения изначально определены и неизменны. Они не могут находиться ни в противоречии, ни тем более в конфликте, но примиряются на основе сходства. Основанием и источником этого сходства выступает бог. Согласно «аналектике» Лакебринка, «сходство как целое существует всегда раньше различий... сходство является материнской первоосновой своих частей» ².

Подобное понимание диалектики в принципе недialeктично. Ядром диалектики является учение о противоречиях, о взаимопереходах, взаимопревращениях, о тождестве противоположностей. Но именно эти вопросы и обходят неотомисты. Противоположные моменты, пишет А. Марк, «не могут и не должны уничтожать друг друга... а должны примиряться, стремясь к чистому отношению». Их отношения означают якобы не конфликт, а «участие одной в другой». Спонтанное развитие мира «непостижимо и фактически невозможно», утверждает Ф. Морандини. «Правомерная теория диалектики есть теория становления, основанного на неизменном» ³.

«Теории» диалектики современных схоластов направлены против революционной, материалистической диалектики. Неотомисты готовы допустить в свои построения онтологического и гносеологического характера диалектические структуры, но лишь такого содержания и в таких рамках, которые служили бы обоснованию идеи бога и теологической картины мира и не допускали бы превращения диалектики в основной метод выработки мировоззрения. Концепции современных схоластов имеют и определенный социальный смысл, ибо идея примирения противоположностей, их гармонии объективно выступает в качестве философского обоснования консервативных реакционных социологических концепций.

«Аналектика» Лакебринка, «онтологическая» диалек-

² Цит. по: Греков Л. И. Диалектическое противоречие и неотомистская аналектика. — Философские науки, 1962, № 5, с. 105.

³ Цит. по: Эфиров С. А. От Гегеля к... Дженнаро. М., 1960, с. 45, 46, 47.

тика Марка и других защитников неосхоластики не только в корне противоположны научной материалистической диалектике, но и являются шагом назад даже в сравнении с классической идеалистической диалектикой.

Неотомисты нередко заявляют, что учения Фомы Аквинского и Гегеля имеют много точек соприкосновения, поэтому-де и неотомистская диалектика должна в «снятом» виде включить в себя гегелевскую ⁴. В действительности из неотомистской идеи синтеза противоположностей выхолощено все диалектическое содержание — момент противоречия, отрицание как переход в иное, принцип самодвижения. Неосхоластическая формула «и...и» — это синтез различий, противоположностей, возникший не как результат разрешения противоречий, а как выражение сосуществования, гармонии высшего и низшего в иерархически построенной и неизменной «метафизической» структуре бытия.

Одной из актуальных диалектических проблем философии XX в., которой неотомисты уделяют пристальное внимание, является проблема рациональности. Они рассматривают ее и в общей постановке, и в плане взаимоотношения философии и естествознания. По этому вопросу в буржуазной философии, как известно, сложились два основных, причем альтернативных, подхода — сциентистская рациональность и иррационалистический антропологизм ⁵.

Ж. Маритен, А. ван Мелсен, П. ван Лаер, В. Э. Смит и другие представители неосхоластики критикуют тех философов науки, которые «желают найти в математическом и физико-математическом знании уникальный тип всякой рациональной активности... действительно заслуживающей этого имени» ⁶. Неотомисты отстаивают «плюрализм путей познания» природы (такowymi они считают математизированное, нематематизированное или не полностью математизированное знание и знание

⁴ См.: *Эфиров С. А.* Итальянская буржуазная философия XX века. М., 1968, с. 121—124.

⁵ См.: *Киссель М. А.* Учение о диалектике в буржуазной философии XX века, гл. III; *Богомолов А. С.* Диалектика и рациональность. — Вопросы философии, 1978, № 7.

⁶ *Laer P. H. van.* Philosophico-Scientific. Problems. Pittsburgh, 1953; *Melsen A. G. van.* Philosophy of Nature. Louvain, 1954; *Maritain J.* Distinguish to Unite or the Degress of Knowledge. N. Y., 1959, p. 200; *Smith V. E.* Philosophical Problems in Biology. N. Y., 1966.

философское): защищают мировоззренческий характер философского знания, не отрицая вообще его логической функции⁷.

Они отвергают «логическую модель» науки, которую защищают позитивисты, оценивая ее как «статичную», а поэтому ограниченную, исключаящую исследование истории науки, а также процессов, порождающих научные открытия⁸. «Было бы серьезной ошибкой, — отмечает Маритен, — понимать науку в статическом состоянии». Выделение «эпистемологически различных типов знания», по Маритену, не есть случайный факт, он соответствует «необходимому закону роста спекулятивной мысли... в порядке морфологии знания». Благодаря внедрению математики и созданию собственного «концептуального лексикона» физика, пишет Маритен, «достигла своей автономии по отношению к философии... Другие опытные науки последовали примеру физики более или менее быстро. В течение трех столетий мы были свидетелями и все еще продолжаем быть свидетелями общего освобождения наук о явлениях»⁹.

Рассуждения неотомистов о необходимости философии как самостоятельной мировоззренческой науки о мире высказываются с целью пересмотреть взаимоотношение естествознания и томистской философии. Но попытки обосновать необходимость томизма в современную эпоху ссылками на «закон роста спекулятивной мысли... в порядке морфологии знания» несостоятельны. «Ренессанс» христианской философии в отличие от возврата к античности в эпоху Возрождения — явление искусственное, ибо оно не вытекает из закономерностей развития человеческой мысли. Скорее оно отражает тот факт, что буржуазия, как писал В. И. Ленин, «соединяется со всеми отжившими и отживающими силами, чтобы сохранить колеблющееся наемное рабство»¹⁰. Высказывания защитников неотомизма по вопросам рациональности не могут быть в полной мере оценены вне общего контекста их рассуждений по данному вопросу, целиком направленных

⁷ *Laer P. H. van. Philosophico-Scientific Problems; Klocker H. R. Thomism and Modern Thought. Denver, 1962; Smith V. E. Science and Philosophy. Bruce, 1965; Adler M. J. The Condition of Philosophy. N. Y., 1965, chap. II—IV.*

⁸ *International Philosophical Quarterly, 1973, N 3, p. 328.*

⁹ *Maritain J. Distinguish to Unite..., p. 146—147, 178—179, 199; idem. On the use of Philosophy, chap. III. N. Y., 1961.*

¹⁰ *Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 166.*

на защиту основных принципов религиозной схоластической философии.

В плане общей постановки проблемы рациональности неосхоласты не приемлют и концепцию экзистенциализма. Слабость этой концепции они видят в «преувеличенном подчеркивании существования и активности» и «почти полной потере сущности», «отступлении не только в субъективность, но и в субъективизм» (пренебрежение «объективностью»). По их мнению, экзистенциалисты довольствуются описанием явлений, вместо того чтобы их объяснять («факты должны быть объяснены») ¹¹. Экзистенциалисты считают, что отношения «экзистенция — эссенция», «субъективность — объективность», «описание — объяснение» и т. п. основываются на дилемме («или — или»), тогда как, согласно неотомизму, они должны выступать как дополняющие друг друга структуры («и...и»).

Неотомисты правы в критических оценках экзистенциализма. Однако сами они неспособны осуществить подлинно диалектический синтез противоположностей. Неотомисты, с одной стороны, утверждают, что любая вещь есть «метафизическая композиция» существования и сущности, а с другой — настаивают на том, что сущность бога как высшего бытия и творца всего уже включает в себя и свое существование, т. е. здесь сущность и существование слиты. Для всех других бытий существовать — значит быть сотворенным богом.

Внешнее соединение различий и противоположностей составляет существенную черту неосхоластической философии. Научная диалектика не сводится к обнаружению различий и внешней рядоположенности их сторон. Главное в ней — выявление внутренних взаимосвязей и противоречий, поиск способов их разрешения. Усилия представителей неосхоластики направлены главным образом на то, чтобы с помощью диалектики «доказать» существование бога. Такая установка и приводит к деформации тех диалектических ситуаций, которые становятся предметом рассмотрения религиозной философии.

Это видно на примере неотомистской концепции соотношения философии и естествознания. Неотомисты пытаются выявить различие философии природы и есте-

¹¹ Klocker H. R. Thomism and Modern Thought, p. 211, 212; Copleston F. Contemporary Philosophy. L., 1956, p. 222.

ственнонаучного знания, которое они усматривают в их предмете, методе, способах проверки истинности теоретических положений, характере истинности суждений, их объяснительной ценности, природе фактов и т. п.

Различие философии природы и опытных наук выступает как различие между всеобщими характеристиками материи, с одной стороны, и конкретными проявлениями всеобщего — с другой; реальностью как целым — и некоторыми определенными типами объектов; знанием абстрактным (анализ категорий) — и знанием конкретным (вещей). Соответственно выдвигается требование различать философский (онтологический) и естественнонаучный (эмпириологический) подходы к пониманию одних и тех же проблем, философский и опытно-научный смысл понятий (причина, материя, количество и т. д.). Смешение их приводит к кризису науки. В итоге они делают вывод о том, что естествознание и философия — это два взаимодополняющих типа знания. «Никакое объяснение научного порядка, — пишет Маритен, — не в состоянии заменить объяснение философского порядка, и наоборот. Чтобы получить полное знание о чувственной природе, к философскому знанию должно быть «добавлено» знание опытных наук»¹².

Неотомисты, несомненно, нащупывают реальные черты специфики философии и естествознания, правильные подходы к пониманию некоторых аспектов взаимоотношения философии и естествознания. Маритен и ван Мелсен считают, что ученый всегда проецирует свое научное знание на «философское основание», причем для науки не безразлично, на какую философию оно опирается. Зависимость естествознания от философии охватывает область мировоззренческих выводов, а также гносеологических и методологических установок опытных наук. При этом неотомисты показывают несостоятельность неопозитивизма как методологии современного естествознания¹³.

Однако содержательные высказывания и некоторые реальные подходы не исчерпывают общей позиции неотомизма по данным проблемам. Ни освещение вопроса

¹² *Maritain J.* Distinguish to Unite..., p. 47, 202, 217.

¹³ *Maritain J.* Distinguish to Unite..., p. 47—50, 65—66, 154; *Melsen A. G. van.* The Philosophy of Nature, p. 83, 182; *Physical Science and Ethics.* Louvain, 1967, chap. I; *Laer P. H. van.* Philosophico-Scientific Problems.

о взаимосвязи философии и естествознания в целом, ни рассмотрение проблем общего и специфического, вечного и временного, абстрактного и конкретного и др. не получают здесь подлинно научного, диалектического решения. Стремясь обосновать непреходящую ценность основных принципов томизма и поставить науку под контроль религиозной философии в целях защиты религии, неотомисты вынуждены смещать акценты с реально выявленной ими специфики философского и опытно-научного знания так, чтобы «обосновать» их неравноценность и поставить одно над другим.

По Маритену, восстановление «жизненных связей» между наукой и философией должно происходить «без нарушения различий и иерархии, существенных для мира знаний»¹⁴. Но сам «порядок среди наук» определяется религиозно-идеалистическим пониманием природы мира, признанием «онтологической тенденции» человеческого разума, его стремлением обнаружить первую причину всего, что есть. Маритен даже выводит «общий закон», по которому «низшее, не покидая для этой цели своей природы и определенных границ, всегда имеет тенденцию к более высокому и стремится к контакту с ним». В свою очередь «всякая более высокая дисциплина является регулятивной по отношению к своим подчиненным», в силу того что она рассматривает более «высокие основания бытия»¹⁵.

Таким образом, принципом установления различий между науками, согласно неотомистам, является иерархия. Существенными моментами ее они считают специфику и строго очерченные рамки различных областей знания, стремление «низшего уровня знания» к «высшему», регуляцию «низшего» «высшим», но не отношение сторон противоречия.

Поскольку естествознание и философия имеют свой собственный предмет, метод и т. п., то «в принципе», утверждают неотомисты, они не могут противоречить друг другу. Правда, в реальной жизни между ними возможны противоречия и даже конфликты, но это объясняется тем, что опытные науки и философия иногда выходят за рамки своей компетенции. Наука может

¹⁴ *Maritain J. Distinguish to Unite...*, p. 51 — 58. Иерархия знаний, по его мнению, такова: донаучное знание, опытные науки, математика, философия природы, метафизика, теология.

¹⁵ Там же, с. 41, 284.

опровергнуть философскую доктрину лишь в той мере, в какой философия «покушается» на права самой науки. Если же они остаются в рамках своей компетенции, то никаких противоречий между ними быть не может¹⁶. Подоплекой такой позиции является стремление оградить религиозную философию, а в конечном счете религию от критики со стороны опытных наук.

В действительности философия всегда основывается на данных конкретных наук. Одной из задач, которую должна решать и решает научная философия, является осуществление синтеза опытно-научного знания на основе содержательного анализа его данных, итогов его развития, поэтому естествознание может опровергнуть философскую доктрину в той ее «части», которая противоречит всем его данным. В частности, оно отвергает идею бога, нематериальной души и т. п., т. е. то, что лежит в основе неотомизма.

Неосхоласты, определяя рамки естествознания, полностью изымают из его компетенции мировоззренческие проблемы. Как заявляет Маритен, наука не должна претендовать на обнаружение «природы материальных вещей в себе», а должна отказаться от «всяких философских претензий»¹⁷. Э. Жильсон пишет, что «экзистенциальные вопросы» может решить только метафизика, которая на основе собственных средств приходит к выводу, что существование всего зависит от «чистого акта существования», т. е. от бога¹⁸. Таким образом, провозглашенное неосхоластами взаимодополнение опытных наук и философии оборачивается признанием гармонии разума и веры, а «синтез различий», или «согласие различий» понимается в плане неотомизма.

Как бы ни подчеркивали неосхоласты отличие своего решения проблемы рациональности от неопозитивистского и экзистенциалистского, оно характерно для всей буржуазной философии с ее полным отрицанием мировоззренческой значимости науки, с ее борьбой против научной материалистической философии с целью расчистить дорогу фидеизму¹⁹.

¹⁶ *Maritain J.* Distinguish to Unite..., chap. II, p. 59; *Melsen A. G. van.* Philosophy of Nature, p. 182.

¹⁷ *Maritain J.* Distinguish to Unite..., p. 186.

¹⁸ *Gilson E.* God and Philosophy. New Haven, 1941, p. 139

¹⁹ См.: Философия марксизма и современная научно-техническая революция (XV Всемирный философский конгресс). М., 1977.

Неотомисты, рассматривающие проблему взаимосвязи философии и естествознания, специально не занимаются разработкой «теорий» диалектики, но их позиция в полной мере согласуется с рассмотренной выше концепцией Лакебринка и Марка. И это не случайно, так как те и другие решают одни и те же идеологические задачи, защищают одни и те же мировоззренческие принципы. Концепция соотношения философии и естествознания современных схоластов показывает принципиальную неспособность неотомистов разрешить те диалектические проблемы, которые логикой самой жизни вплетаются в их теоретические построения.

Это объясняется религиозно-догматической сущностью неосхоластики. Претендуя на роль «методологов» современного естествознания, неотомисты стремятся обосновать связь философии и опытного знания, но, защищая принципы своей концепции, фактически разрывают эту связь. Они признают взаимодополнение философского и естественнонаучного подходов к природе, но в действительности стоят за одностороннюю зависимость опытных наук от религиозной философии. Это свидетельствует о внутренней противоречивости концепции неотомистов, которая не может быть преодолена, ибо это означало бы отказ от основных исходных принципов неосхоластической доктрины.

Глубокая разработка актуальных философских проблем возможна только на основе материалистической диалектики, основу которой составляет признание материального единства мира. Лишь на этой базе понимание связей может быть доведено до признания взаимопроникновения противоположностей вплоть до превращения их друг в друга. Еще Ф. Энгельс убедительно показал, что понимание противоположностей как неподвижных не выдерживает критики, что их анализ «обнаруживает один полюс уже как наличествующий *in nuce* (в зародыше. — *Ред.*) в другом, что в определенной точке один полюс превращается в другой...»²⁰. В. И. Ленин писал о том, что само естествознание «показывает нам... превращение отдельного в общее, случайного в необходимое, переходы, переливы, взаимную связь противоположностей»²¹. Плодотворность материалистической диа-

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 516—519.

²¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 321.

лектики практически подтверждена и развитием науки, и революционным преобразованием мира.

Что касается неосхоластики, то все старания ее адептов быть на уровне современных знаний тщетны. Застывшая структура мира, формальные, внешние связи, неподвижные категории и т. п. — таков идейный багаж неотомизма. На его основе нельзя ни понять, ни решить проблем, поставленных современностью. Кризис неотомизма, который вынуждены признать и сами католические философы, яркое тому свидетельство ²².

²² См. об этом: *Быховский Б. Э.* Эрозия «вековечной» философии. М., 1973; *Грудзень Ю.* Томизм и современность. — Вопросы научного атеизма, вып. 17. М., 1975.

Глава XI

**БУРЖУАЗНАЯ СОЦИОЛОГИЯ В ПОИСКАХ
ДИАЛЕКТИЗИРОВАННЫХ КОНЦЕПЦИЙ**

В 70-х — начале 80-х годов усиливаются попытки ряда буржуазных социологов не только исказить и даже полностью отбросить марксистско-ленинскую теорию общественного развития, но и противопоставить ей свои концепции, претендующие на роль особой социальной диалектики, якобы позволяющей снять проблему социальных противоречий, которые в условиях современного капитализма резко обострились¹. Рассмотрим прежде всего новейшие буржуазные социологические концепции и теории, в которых мистифицируется диалектика общественного развития, хотя и выступают они в наукообразной форме. Следует иметь в виду, что обычно в этих концепциях рассматриваются вопросы, связанные с ядром диалектики общественного развития — социальным противоречием. Какие трактовки социального развития предлагают буржуазные социологи, как они понимают само социальное развитие в отличие от развития в природе? Ответы на эти вопросы можно получить из конкретного анализа некоторых наиболее распространенных на Западе в последнее десятилетие буржуазных концепций общественного развития.

Для их создателей прежде всего характерно стремление подменить социальные противоречия в современном капиталистическом обществе, основу которого составляет антагонистическое противоречие между трудом и капиталом, находящее свое выражение в усиливающейся классовой борьбе, различного рода расовыми, этническими, профессиональными, межгрупповыми и межличностными противоречиями. Таким путем буржуазные социологи мистифицируют социальные противоречия. Часто вместо социального противоречия выдвигается

¹ См.: Материалы XXVI съезда КПСС, с. 20.

«социальный конфликт», который трактуется либо в неофрейдистском и необихевиористском плане², либо в психологическом. При этом создается искусственная цепочка таких понятий, как «отношение», «конфликт», «изменение». В этом случае движущей силой развития общества оказываются «отклонения» в отношениях индивидов к труду, досугу, друг к другу, к тому или иному социальному институту и т. д.³ При этом игнорируются социально-экономические и классовые причины «отклонений».

В 70-х годах в буржуазной социологии наметилась тенденция дополнить трехзвенную цепочку: «отношение — конфликт — изменение» четвертым звеном, а именно «социальным движением», в связи с чем встала задача модернизировать контовскую социальную динамику⁴, которая не может дать ответа на вопросы, возникшие в современном быстро меняющемся мире.

С учетом этого в нее включаются новые моменты, суть которых сводится к «установлению» диалектической связи между «социальным изменением» и «социальным движением»⁵. Но по сути дела такой связи здесь нет, ибо и «социальное изменение», и «социальное движение» трактуются буржуазными социологами более в психологическом, чем социологическом, плане. Кроме того, зачастую они сводятся к конкретным изменениям и социальным движениям в тех или иных странах и регионах и в большинстве случаев понимаются превратно. Основная линия социального движения в современном капиталистическом обществе ложно представляется как социальная стратификация⁶.

Провозглашаемая буржуазными социологами «диалектика» «социального изменения» и «социального движения» направлена против марксистско-ленинской теории классов и классовой борьбы. Они хотят создать некую альтернативную этой теории концепцию, в которой на первое место выдвигаются «социальная стратификация» и «социальная мобильность»⁷. Подменяя диалек-

² *Stuart L. H. Demystifying Social Deviance. N. Y., 1980.*

³ *Attitudes, conflict and social change. N. Y., 1972, p. 1—2.*

⁴ *Social movements and social change. N. Y., 1976, p. V.*

⁵ Там же, с. X.

⁶ Там же, с. XVI—XVII.

⁷ *Leslie G. R., Larson R. F., Gorman B. L. Introductory Sociology. Order and Change in Society. N. Y., 1976; Halsey A. H. Change in British Society. Oxford, 1978.*

тику общественного развития различными концепциями «социального изменения», буржуазные социологи пытаются представить эти изменения как познаваемые с помощью методов буржуазной социологии и даже пишут о возможности их предвидения и управления ими⁸. Здесь налицо стремление выдать желаемое за действительное, что вынуждены признать такие буржуазные социологи, как Р. Арон, Р. Дарендорф и др.

Несмотря на тщетность подобных попыток, их число не уменьшается, хотя они постоянно модифицируются. Так, в последнее десятилетие в буржуазной социологии наметилась тенденция подойти к познанию «социального изменения» с помощью «конфликтно-аналитической» социологии⁹, которая в сочетании с другими модными буржуазными социологическими теориями типа «обменной теории» Дж. К. Хоманса, «символического интеракционизма» Дж. Г. Мида, «этнометодологии» Г. Гарфункеля и т. д. смогла бы выступить в качестве некоей общей «объяснительной науки»¹⁰.

В современной буржуазной социологии появились и другие «объяснительные теории» (т. е. объясняющие социальные изменения и выступающие, таким образом, составной частью «новой социальной диалектики»), что отражает наметившуюся в ней тенденцию к поиску «общей социологической теории» в связи с глубоким кризисом и эмпирической социологии, и структурного функционализма как теорий «среднего уровня». В качестве одного из вариантов «объяснительных теорий» являются теории «индикаторов социального развития», сторонники которых стремятся выступить в гуманистическом облачении. Они заявляют, что теории развития должны разрабатываться безотносительно к типу общественно-экономической формации, должны быть теориями развития «человеческой сущности», ориентированными на реализацию потребностей человека вообще¹¹.

Но относительно капиталистического общества, основанного на отношениях господства и подчинения, гово-

⁸ *Phillips B.* Sociology. From concepts to practice. N. Y., 1979.

⁹ *Collins R.* Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science. N. Y., 1975.

¹⁰ *Wallace R. A.* Contemporary Sociological theory. N. Y., 1980.

¹¹ *Bartoli H.* Economie et création collective. Paris, 1977; Les indicateurs du changement économique et social et leurs applications. Paris, 1979, p. 8, 23.

ритель о развитии «человеческой сущности» трудно. Не этим ли объясняется появление в буржуазной социологии различных вариантов «гуманистической социологии», которая стремится завуалировать эксплуататорскую сущность капиталистического общества, исключаящую возможность развития всех членов общества, и лицемерно выступает в «защиту» «отчужденного человека», за «спасение» «человеческих ценностей»? ¹²

Свидетельством глубокого кризиса современного капиталистического общества, его морали являются и попытки буржуазных идеологов выдвинуть концепции «новой морали», а по сути дела придать обветшалым буржуазным теориям общественного развития новое этическое обоснование религиозно-мистического толка. При этом диалектика социального развития подменяется развитием личности, трактуемым в персоналистском духе, а социальные революции — реформами религиозно-этического плана ¹³.

Современные буржуазные теории общественного развития, выступают ли они в оболочке концепций «социальных изменений» или в форме абстрактно-гуманистических, религиозно-этических или иных концепций «совершенствования личности», по своему характеру не только идеалистические, но и метафизические. Это обнаруживается в их трактовках общества, хотя сами буржуазные социологи пытаются это скрыть, предлагая новые варианты слегка модернизированного социологического идеализма и метафизики.

Осуществляется это различными способами. Например, американский буржуазный социолог Ч. Андерсон, претендуя на создание «новой социологии», по сути дела пытается доказать, что между марксистским пониманием индивидуального и общественного развития и представлениями философов Франкфуртской школы на этот счет нет принципиального различия ¹⁴. Признавая, что основу общества составляют социальные отношения, он сводит их к надстроечным, к межгрупповым и межличностным отношениям. Общество представляется простым конгломератом индивидов, включенных в малые и большие

¹² McClung L. A. Toward humanist sociology. N. Y., 1973, p. 1 — 5, 112.

¹³ Grisez G., Shaw R. Beyond the new morality. The Responsibilities of Freedom. N. Y., 1980, p. 15, 195, 209.

¹⁴ Anderson Ch. Toward a new Sociology. N. Y., 1974, p. 17.

группы, регулятором действий которых выступают социальные нормы¹⁵. Объективные законы общественного развития он подменяет функциональными связями, а социальные конфликты в буржуазном обществе — различиями между социальными ролями индивидов. По его мнению, понятие «изменение» окружающей среды, культуры, личности, норм и т. д. может наиболее адекватно выразить развитие современного общества.

Идеалистическая и метафизическая трактовка буржуазными социологами общества и его развития обнаруживается и в определениях предмета социологии. Например, они утверждают, что социология изучает социальные действия и идеи, ценности, символы, процедуры и способы создания, функционирования и эволюции групповой жизни¹⁶. Сводя общество к социальным группам, они видят его развитие в изменении связей между ними, включающем их формирование, соединение и распад. Они иногда и говорят об обществе как целостности, но фактически представляют его как механическое соединение отдельных элементов, сторон, единственным связующим звеном между которыми выступают духовные и культурные факторы, а определяющей силой общественного развития — социальные нормы и социализация. На место марксистской теории классовой борьбы как движущей силы развития антагонистических формаций выдвигается буржуазная концепция «социальной мобильности».

За абстрактными рассуждениями буржуазных социологов о необходимости учета всех факторов развития общества отчетливо проглядывает эклектическая теория «многофакторности», основные идеи которой были высказаны М. Вебером¹⁷. Одним из вариантов эклектической теории «многофакторности» является концепция «культурной динамики», выдвинутая К. Леви-Стросом и поддержанная Р. Ароном. Развитие общества в ней представляется как сосуществование, взаимовлияние и смена различных культур, определяющим элементом которых являются «ценности». Последние образуют ядро «социальной системы», функционирование и эволюция

¹⁵ Там же, с. 3, 34.

¹⁶ *Bensman L., Rosenle-zg B.* Mass, Class and Bureaucracy. An Introduction to Sociology. N. Y., 1976, p. 3.

¹⁷ *Deutsche soziologie seit 1945. Entwicklung — Strichtungen und Praxisbezug.* Sonderheft, 21/1979, S. 110.

которой как бы выступают способом существования всего общества. В предлагаемой Р. Ароном и К. Леви-Стросом «модели социальной системы» понятие общественного развития подменяется термином «социокультурные мутации»¹⁸.

К мистификации диалектики общественного развития ведут и концепции, спекулирующие на экологической проблеме. Так, известный американский буржуазный социолог и экономист К. Боулдинг выдвинул в 70-х годах концепцию «экодинамики», или «новой теории социальной эволюции». В основе ее лежит «органическая теория» общества Г. Спенсера, ибо существенным законом развития общества К. Боулдинг также считает «закон эволюции»¹⁹.

Идеалистическую и метафизическую теорию «экодинамики» Боулдинг стремится выдать за диалектическую концепцию развития «сложных» по своему социальному устройству обществ; образцом такого общества он считает современный капитализм. Что касается «Марксовой модели социального развития», то она-де пригодна главным образом для анализа «простых», т. е. докапиталистических, обществ. Уничтожающую критику подобных «социобиологических» трактовок общества и его развития дал еще В. И. Ленин, который писал: «Можно ли себе представить что-нибудь более бесплодное, мертвое, схоластичное, чем подобное нанизывание биологических и энергетических словечек, ровно ничего не дающих и не могущих дать в области общественных наук?»²⁰

Другой разновидностью социобиологической и экологической трактовки общества и его развития является «социология выживания», разработанная уже упоминавшимся социологом Ч. Андерсоном. Он развивает идеи представителей Римского клуба, акцентируя внимание на тех «опасностях», которые якобы автоматически вытекают из «роста». Это понятие в его концепции становится основным, через него он рассматривает все социальные явления и процессы, происходящие не только в капиталистическом обществе, но и во всем мире. Под «ростом»

¹⁸ *Approaches de la science du développement socio — économique*. Paris, 1971, p. 240.

¹⁹ *Boulding K. Ecodynamics: a new theory of societal Evolution*. N. Y., 1978, p. 9—20.

²⁰ *Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 347.*

он понимает «экспансию экономики и технологии», которые якобы и определяют независимо от общественного устройства основную линию эволюции современного мира, ведут к созданию некоего единого «выживающего общества»²¹. Рост населения («демографический взрыв») он считает опасностью для этого общества.

Специфическим вариантом «социологии выживания», но уже не в экологическом, а в социально-политическом и этическом плане является концепция «новой свободы» Р. Дарендорфа. Он полагает, что «изменение» является главной характеристикой современного мира, но оно пока неконтролируемо, и это порождает социальный пессимизм. Выход из него он видит в «новом» понимании свободы. Понятию свободы он придает абстрактно-антропологический смысл, выводя ее из «вечных требований человеческой природы», которым угрожает неконтролируемая, анонимная социальная сила. Рассуждения Р. Дарендорфа о роли «новой свободы» в изменяющемся мире направлены на то, чтобы завуалировать социальные противоречия в современном капиталистическом обществе, прежде всего между трудом и капиталом²².

Атаки буржуазных социологов на марксистско-ленинскую теорию общественного развития идут и по линии фальсификации диалектики современной эпохи. Здесь они пытаются подменить основное противоречие между мировыми общественными системами — социализмом и капитализмом — различного рода второстепенными противоречиями. Так, Р. Арон основное противоречие эпохи усматривает в разном уровне научно-технического прогресса, специфике расовых и этнических отношений в «доиндустриальном» «традиционном» обществе и «постиндустриальном обществе»²³. Другие социологи считают противоречие между развитыми и развивающимися странами основным, ведущим и, таким образом, неверно представляют диалектику современной эпохи²⁴. И наконец, предпринимаются попытки создать «диалектическую социологию» как самостоятельную отрасль современной

²¹ *Anderson Ch.* The Sociology of Survival. Social problems of growth. N. Y., 1976, p. IX—X.

²² *Dahrendorf R.* The new Liberty. Survival and Justice in a changing World. N. Y., 1975, p. 25.

²³ The third century America as a Post-industrial society. Chicago, 1980.

²⁴ *Abdel-Malek A.* La dialectique sociale. Paris, 1972.

буржуазной социологии. Здесь следует указать на «диалектический гиперэмпиризм» Ж. Гурвича, интерпретатором которого выступает П. Боссерман²⁵, на «диалектику идеологии и технологии»²⁶ А. Гоулднера, который прямо из технологии выводит идеологию, и на другие варианты социальных квазидиалектик.

Буржуазная социология и в 70-х годах не смогла преодолеть недостатков прежних своих взглядов на концепцию общественного развития. Это нашло отражение в усилении в ней кризиса самой идеи развития. Однако причины этого кризиса буржуазные социологи ищут то в неопределенности самого понятия социального развития, то в невозможности предвидения основных его тенденций и последствий²⁷. В последующих главах будет показано, как современная буржуазная социология рядится в «диалектические одежды», оставаясь в сущности глубоко чуждой подлинной диалектике общественного развития.

Критический анализ работ буржуазных социологов начала 80-х годов позволяет выявить две основные тенденции в их отношении к диалектике, ее предмету и месту в социологической мысли. Первая тенденция характеризуется слишком расширительным толкованием ее предмета, стремлением представить диалектической буржуазную социологию в целом; вторая отражает точку зрения возможности ее применения только в социологическом понимании. Несмотря на внешне взаимоисключающий характер, у обеих тенденций имеются и общие моменты, главным из которых является мистификация диалектики вообще, социальной в частности, а также неприятие объективной диалектики и неспособность выйти за рамки метафизики в социологическом исследовании.

Попытки построения «глобальных» социальных диалектик предпринимались и ранее, например Ж. Гурвичем в его «диалектическом гиперэмпиризме» (см. главу XIII), Р. Ароном (см. главу XII) в «диалектике современной эпохи», критический анализ которых будет дан в следующих главах. Однако на рубеже 80-х годов участились попытки создания неких «глобальных социальных диалектик», своего рода социальной метадиалектики, ох-

²⁵ *Bosserman P.* Dialectical sociology. An analysis of the sociology of Georges Gurvitch. Boston, 1968.

²⁶ *Gouldner A.* The dialectic of Ideology and technology. N. Y., 1976.

²⁷ *Le mythe du développement.* Paris, 1977.

ватывающей и развивающиеся страны. Но дать новую трактовку идеалистической социальной диалектике буржуазным социологам не удалось. Поэтому они вынуждены модернизировать свои квазидиалектические концепции общественного развития, придавая им более наукообразный, респектабельный вид. И в 80-х годах буржуазные социологи главное внимание сосредотачивают на модернизации «социологии конфликта»²⁸, «социального изменения»²⁹, «социального движения»³⁰ и т. д. Отрицание объективности социального противоречия, поиск источника социального развития в сфере духовно-надстроечных факторов, подмена объективных законов различного рода функциональными связями — таковы основные черты «новейших» буржуазных социологических концепций, не выводящих их за рамки идеализма и метафизики.

Тенденция к принижению роли диалектики в социологическом познании особенно отчетливо обнаруживается при критическом анализе работы французского буржуазного социолога Ж. Эрмана «Язык социологии». Он заявляет, что «ценность диалектики для социологии главным образом эвристическая»³¹. При этом диалектику он рассматривает как один из шести «языков социологии», наряду с «позитивизмом, пониманием, структурным функционализмом, структурализмом и праксеологией»³². Не вдаваясь в специальный разбор этой искусственной схемы — типологии, в которой смешаны направления и методы, введена некая «праксеология», являющаяся субъективно-идеалистической трактовкой понятия «практика», обратим главное внимание на трактовку им роли диалектики в социологии.

Сводя роль диалектики в социологическом познании лишь к эвристической, поисковой, Ж. Эрман стремится подвести под это утверждение некоторые основания, оказывающиеся в действительности повторением старых взглядов ряда буржуазных философов и социологов на диалектику. В самом деле, он утверждает, что диалекти-

²⁸ *Freund J.* Sociologie du conflit. Paris, 1983.

²⁹ *Mendras H., Force M.* Le changement social. Tendances et paradigmes. Paris, 1983.

³⁰ Social development: Conceptual, methodological and policy issues. N. Y., 1981.

³¹ *Herman J.* Les langages de la sociologie. Paris, 1983, p. 35.

³² Там же, с. 3.

ку следует рассматривать только как рефлексивную, ориентирующую социолога на постановку вопросов, поиск гипотез и конкретно-научных методов исследования, критическую оценку результатов своей деятельности. Но главное, на что не должна, по его мнению, претендовать диалектика, так это на открытие общих законов социального бытия; она, дескать, не должна формулировать окончательно доктрину относительно общих законов социального бытия³³.

Автор не признает диалектики как логики и теории познания. Для него она прежде всего средство для оказания помощи социологу в изложении материалов исследования. В этом, по его мнению, состоит ее педагогическая функция. Диалектика как «диалектическая методология» — это своеобразная форма «прояснения обычного социологического языка». Для этой цели используются в качестве операционалистских такие понятия, как «логическая оппозиция», «антиномия», «полярность» и т. д., объективное содержание которых совершенно не учитывается. Закон единства и «борьбы» противоположностей вообще исключается из социологического познания и считается скорее «игрой ума», ошибкой мышления. Эрману импонирует идеалистическая трактовка диалектики, данная Ж. Гурвичем и Ж.-П. Сартром³⁴.

Принижение рядом буржуазных и реформистских социологов роли диалектики в социальном познании вообще, в социологическом в частности порой принимает крайние формы. Например, в работе французского социолога Р. Дебре «Критика политического разума» утверждается, что если уж признавать диалектику, то только как «негативную критику»³⁵. По сути дела это еще один вариант «негативной диалектики». По мнению Дебре, диалектика как «негативная критика» должна начинаться с критики политического разума, что равнозначно для него «тотальной критике идеологии», причем идеологию он рассматривает только как нечто абсолютно отрицательное. Он характеризует ее как «миф и иллюзию, затуманивающую сознание людей», как «тирана, стоящего над человечеством, которого надо низвергнуть», как «барьер на пути социального познания»³⁶.

³³ Там же, с. 35.

³⁴ Там же, с. 37.

³⁵ *Debray R. Critique de la raison politique.* Paris, 1981, p. 75.

³⁶ Там же, с. 79 — 82.

При ближайшем рассмотрении эти нигилистические суждения социолога в адрес идеологии, в том числе и научной, в специфической форме выражают концепцию деидеологизации, широко распространенную в 60—70-х годах в буржуазной общественной мысли, являются повторением нападок К. Манхейма на марксистскую идеологию еще в конце 20-х годов. Но деидеологизаторская тенденция в работе Р. Дебре органично сочетается с реидеологизаторскими устремлениями в современной буржуазной общественной мысли, усилением ее антимарксистской, антикоммунистической направленности.

Во второй части работы Дебре «Критика политического разума» предпринята попытка «преодолеть недостатки диалектики», ее «нищету», стать выше диалектики как «негативной критики». Эту роль, по его мнению, выполняет «аналитика», которая выступает в качестве «позитивной критики». Но и здесь он не выдвигает по существу никаких позитивных мыслей, имеющих отношение к диалектике. Основное содержание позитивной критики сводится к конструированию во многом схоластической, умозрительной «логики социальной организации», концепции, состоящей из прокламируемых им антиутопий («атопий», по его выражению) и разного рода реакционных социальных утопий.

В 80-х годах обнаруживается более тесная связь между усилиями буржуазных социологов и философов в их борьбе с материалистической диалектикой, особенно с марксистско-ленинской теорией общественного развития. Можно даже выделить основные каналы, по которым происходит координация усилий наших идейных противников в их походе против материалистической диалектики. Это прежде всего попытки буржуазных философов предложить социологам свою методологию подхода и оценки диалектических концепций. В основе ее лежит установка на отрицательное отношение к материалистической диалектике, ее фальсификацию. Что касается отношения к классикам идеалистической диалектики, то у них рекомендуется брать лишь то, что соответствует идейным устремлениям буржуазных философов в условиях усиления общего кризиса капитализма. Например, в вышедшем в ФРГ сборнике «Концепции диалектики» при трактовке гегелевской диалектики из нее сознательно убираются моменты, характеризующие революционную

сторону его метода, и акцентируется внимание на ее неогегельянской интерпретации ³⁷.

В целях навязывания буржуазным социологам идеалистической методологии создаются специальные руководства для исследования социальной действительности. Таковым может рассматриваться книга западногерманского философа К. Ахама «Философия социального познания», в которой в качестве антитезы марксистской методологии выдвигается эклектическая конструкция. Ахам пытается представить попперианство, «новую философию науки», структурный функционализм, «понимающую социологию» М. Вебера, «социальную философию» представителей Франкфуртской школы как нечто единое в методологическом плане ³⁸. При определенных различиях данных концепций существует и определенное единство в их социальной и мировоззренческой установке: ориентация на идеалистическое решение основного вопроса философии и противопоставление материалистической диалектике различных квазидиалектик.

В борьбе против материалистической диалектики буржуазные социологи используют также работы тех буржуазных философов, которые специализируются на истории диалектики и материализма. При сопоставлении «теоретической мощи» Марксовой диалектики и гегелевской предпочтение отдается последней, поскольку-де Маркс основное внимание уделял диалектике социальной жизни ³⁹ и поэтому не мог якобы дать обстоятельной разработки общей теории диалектики. Но это утверждение не выдерживает критики, ибо обращение К. Маркса именно к диалектике социальной жизни позволило ему создать действительно научную, материалистическую диалектику.

Нападки на материалистическую диалектику со стороны буржуазных социологов идут и по линии отрицания ее материалистического характера. Это выражается в конструировании социальными антропологами различных альтернатив историческому материализму, подмене его «культурным материализмом» ⁴⁰.

³⁷ *Konzepte der Dialektik*. Frankfurt a. M., 1981, S. 87.

³⁸ *Acham K. Philosophie der Wissenschaften*. München, 1983.

³⁹ *Plana R. V. La dialectica. Un debate historico*. Barcelona, 1981, p. 116–118.

⁴⁰ *Marvin H. Cultural materialism: The struggle for a Science of culture*. N. Y., 1979; *Cultural Anthropology*. N. Y., 1981, p. 509.

Критический анализ основных тенденций современной буржуазной социологии относительно диалектики позволяет выделить следующие моменты: во-первых, стремление ряда буржуазных социологов выдать свои концепции за диалектические; во-вторых, поиски в истории идеалистической диалектики аргументов для их обоснования; в-третьих, кризис различных вариантов идеалистической диалектики; в-четвертых, попытки использовать отдельные положения материалистической диалектики, но в искаженном, препарированном виде.

Глава XII

МИСТИФИКАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ Р. АРОНОМ

Критический анализ работ известного французского социолога Р. Арона подтверждает мысль К. Маркса о том, что диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам злобу и ужас. Арон, как и ряд других буржуазных идеологов, серьезно обеспокоен судьбой капиталистического общества, переживающего всеобщий кризис. Вынужденный признать неодолимую силу марксистской диалектики, этот патриарх антикоммунизма стремится ослабить ее влияние. По сути дела он пытается дать такую трактовку теории общественного развития, которая внешне выглядела бы диалектической, оставаясь в сущности антидиалектической, метафизической. Иными словами, мы здесь имеем дело с попыткой выдать слегка подновленную, модернизированную метафизику за диалектику. При этом Арон стремится достигнуть двух целей: с одной стороны, он полагает, что таким путем метафизика обретет «второе дыхание», а с другой — что создание своеобразного суррогата диалектики дискредитирует марксистскую диалектику, выхолостив ее революционную душу, и ослабит ее притягательную силу.

Приемы, используемые Ароном, весьма разнообразны: здесь и утонченные «подделки» под марксистскую диалектику, и открытая и грубая ее фальсификация. В своих многочисленных антимарксистских писаниях он изощренно варьирует эти приемы. Например, в пасквиле «От одного святого семейства к другому. Очерк о воображаемых марксизмах» он под видом критики феноменологическо-экзистенциалистской и структуралист-

ской интерпретаций марксизма тщится представить себя чуть ли не «единственно верным интерпретатором» «Капитала» К. Маркса и даже... защитником «аутентичного» марксизма¹. Особенно настойчиво, хотя и безуспешно, ведет Арон «подкоп» под здание материалистической диалектики, широко используя при этом обветшалые догмы буржуазных марксологов.

Основные направления, по которым идет фальсификация Аронем марксистской диалектики, сводятся прежде всего к попытке провести ложную идею о двух «марксизмах»: «аутентичном» (К. Маркса и Ф. Энгельса) и «советском». При этом он стремится убедить читателя в том, будто диалектический материализм является «изобретением советских марксистов», что основоположники марксизма якобы не называли свою философию диалектическим материализмом. Здесь он не оригинален, ибо задолго до него подобные взгляды высказывались и другими, по выражению В. И. Ленина, истребителями диалектического материализма, например эмпириокритиками. «Все эти лица, — писал В. И. Ленин, — не могут не знать, что Маркс и Энгельс десятки раз называли свои философские взгляды диалектическим материализмом»². Арон через много десятков лет повторяет зады прежних «ниспровергателей» диалектического материализма и, так же как и они, терпит фиаско.

Арон утверждает, будто в «Капитале» К. Маркса вообще не содержится разработки ни философского материализма, ни материалистической диалектики. Он заявляет, что основные положения диалектического материализма органически не вытекают из «Капитала». Понимая под истинным марксизмом прежде всего идеи, развитые К. Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», Р. Арон фактически отождествляет с ними и «Капитал». Он стремится оторвать экономическое учение К. Маркса от других составных частей марксизма, рассматривать учение о прибавочной стоимости вне связи с диалектическим методом. Акцент Арон делает на отрицании объективных экономических законов развития современного капитализма, а Марксову теорию прибавочной стоимости объявляет «устаревшей» и предполагает подвергнуть ее испытанию с помощью поппе-

¹ *Aron R.* D'une sainte famille a l'autre..., p. 27—28, 44—45.

² *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 9.

ровского принципа фальсифицируемости³, несостоятельность которого раскрыта в марксистской литературе.

Одним из приемов фальсификации Ароном марксистской диалектики является стремление найти противоречие между Марксом-ученым и Марксом-революционером. Это надуманное противоречие. Еще Ф. Энгельс подчеркивал, что в Марксе органически сочетались революционер и ученый. Подчеркивая выдающиеся заслуги К. Маркса как ученого, Ф. Энгельс отмечал, что наука была для него «исторически движущей, революционной силой... Ибо Маркс был прежде всего революционер»⁴. Арон обвиняет марксизм в «плюрализме», утверждая, что в одних случаях он выступает как «антрополого-гуманистическое» учение, в других — как «сциентистско-позитивистское» и т. д. Арон повторяет утверждения буржуазных марксологов и разного рода ревизионистов о «плюралистическом» марксизме. Но марксизм вопреки этим заявлениям не содержит никакого «плюрализма» и непоследовательности. В. И. Ленин указывал, что в «философии марксизма, вылитой из одного куска стали, нельзя вынуть ни одной основной посылки, ни одной существенной части, не отходя от объективной истины, не падая в объятия буржуазно-реакционной лжи»⁵. Подчеркивая, что «марксизм — система взглядов и учения Маркса», он напоминал при этом, что даже противники марксизма признавали замечательную последовательность и цельность его взглядов⁶.

Арон пытается выдать К. Маркса за представителя антропологической трактовки диалектики, а Ф. Энгельса — за начинателя «догматически-онтологической» диалектики, имея в виду идеи, высказанные им в «Диалектике природы». Отрицая универсальный характер наиболее общих законов материалистической диалектики, Арон использует софистические приемы. Так, закон единства и борьбы противоположностей он трактует как «закон интерпретации противоположностей»⁷. Далее, он стремится противопоставить наиболее общие законы материалистической диалектики законам развития природы и общества, представить их как два независимых ряда.

³ Aron R. D'une sainte famille a l'autre..., p. 182—183, 243.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 351.

⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 346.

⁶ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 50.

⁷ Aron R. D'une sainte famille a L'autre..., p. 39.

Такой прием ему понадобился, чтобы доказать необъективность наиболее общих законов материалистической диалектики и убедить читателя, будто энгельсовская трактовка их является догматической. Как тут не вспомнить беспощадную критику В. И. Лениным тех истребителей диалектического материализма, которые заявляли, что «энгельсовская диалектика есть «мистика»»⁸.

Арон пытается противопоставить мистифицированную им социальную диалектику диалектике природы, которую он вообще не признает. Более того, он обвиняет советских философов в том, будто они механически выводят законы истории из законов природы, не учитывая специфики первых. Сам он противопоставляет науки об истории наукам о природе и не признает вообще объективного характера законов, о чем пойдет речь ниже.

С целью фальсификации материалистической диалектики, особенно диалектики общественного развития, Арон противопоставляет материалистическую диалектику формальной логике. Он пытается доказать, будто положения К. Маркса о том, что общественное бытие определяет общественное сознание и что производственные отношения соответствуют определенной ступени развития материальных производительных сил, противоречат закону исключенного третьего⁹. В действительности в этих положениях К. Маркса нет противоречия с законами формальной логики. И вообще непонятно, причем тут закон исключенного третьего, ибо оба приведенных положения К. Маркса не являются противоречащими высказываниями, которые запрещает формальная логика.

Выступления в защиту формальной логики нужны Арону для того, чтобы дискредитировать материалистическое понимание истории. Разве не об этом говорят его попытки отождествить сформулированное К. Марксом понятие «общественно-экономическая формация», которое В. И. Ленин называл краеугольным камнем исторического материализма, с веберовским понятием «идеального типа»¹⁰? Арон хотел бы лишить понятие «общественно-экономическая формация» объективного содержания, превратить его в некоторую модель, а точнее, в операционалистское понятие. Он пытается дезавуировать идею К. Маркса о том, что «в общих чертах, азиат-

⁸ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 9, 10.

⁹ Aron R. D'une sainte famille a l'autre, p. 291 – 293.

¹⁰ Там же, с. 166 – 167.

ский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации»¹¹. Здесь К. Маркс имеет в виду «формацию» как общесоциологическую категорию.

Все «подкопы» Арона под марксистскую диалектику направлены на то, чтобы объявить ее устаревшей, якобы не объясняющей основные тенденции современного общественного развития. В этом контексте следует оценивать и претенциозное намерение Арона написать свой «Капитал», или, как он говорит, «Капитал XX века»¹², чтобы, дескать, больше не возвращаться к «Капиталу» и «Экономическо-философским рукописям 1844 года» К. Маркса.

Арон претендует на создание «диалектики современной эпохи», которую он излагает в работе «Разочарование в прогрессе. Очерк о диалектике современной эпохи» (1969). Свою «диалектику» он называет «диалектикой пессимизма». Однако цель, которую он при этом преследует, состоит в том, чтобы обосновать некоторый «оптимистический» (для империалистической буржуазии) вариант теории общественного развития, не выходя за рамки идеализма и метафизики. Он спекулирует (иногда весьма искусно) на реальных противоречиях современного капиталистического общества, на словах ратует за их «устранение». По существу противоречия этого строя подменяются некими «антиномиями», якобы присущими всем индустриально развитым обществам, в том числе и социалистическому. Стремясь затушевать антагонистические противоречия современного буржуазного общества, Арон не только подменяет их мнимыми, или второстепенными, противоречиями, но и путем различных софистических приемов пытается лишить их конкретного классового содержания, представить как вечные, всеобщие, как неизбежный продукт «индустриальной цивилизации», или «индустриального общества», и даже как проявление некоей неизменной «человеческой природы».

Современную эпоху Арон рассматривает сквозь призму «технологического детерминизма». По его мнению, основное ее содержание составляет не революционный переход от капитализма к социализму, а движение всех

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 7.

¹² Aron R. D'une sainte famille à l'autre..., p. 64.

обществ к «индустриальному обществу»¹³. Абсолютизируя роль науки и техники в современном мире, отрывая их развитие от производственных отношений, он метафизически разрывает и противопоставляет друг другу социальную революцию и научно-техническую революцию. Таким образом, в искаженном понимании Ароном сущности и основного содержания современной эпохи заключен один из коренных пороков его квазидialeктической концепции общественного развития.

Как же Арон понимает само противоречие? В его работах оно занимает важное место. Арон отрицает диалектику как универсальное учение о природе, обществе и человеческом мышлении. Он допускает существование лишь превратно им толкуемой «диалектики современности». Таким образом, уже в этом обнаруживается его метафизический подход к диалектике, определенная связь с экзистенциалистскими фальсификациями диалектики. Это и идеи об иррациональности социального бытия, неразрешимости общественных противоречий, и рассуждения о «разорванности» личностного человеческого бытия. Причем все это выдается за всеобщие, универсальные черты современной эпохи, всех социальных систем. Арон часто переводит объективные социальные противоречия на уровень субъективных и intersубъективных. Здесь также обнаруживается его родство с экзистенциализмом и феноменологией.

Классовый смысл спекуляций Арона на социальной диалектике состоит прежде всего в том, чтобы представить в ложном свете действительную диалектику современной эпохи, объективную диалектику общественного развития, раскрытую марксистско-ленинской наукой. Для Р. Арона противоречия не являются движущей силой общественного развития. Марксистско-ленинской теории единства и борьбы противоположностей он противопоставляет метафизическую концепцию так называемого взаимодействия техники и общества. Выдвигая эту эклектическую концепцию, Р. Арон снимает вопрос о действительном источнике общественного развития, которым является материальное производство, рассматриваемое в диалектическом единстве производительных сил и производственных отношений.

¹³ *Aron R. Dix — huit leçons sur la société industrielle. Callimard, 1962, г. 363.*

Действительный источник непримиримых противоречий капиталистического общества, заключающийся в антагонизме труда и капитала, общественного характера производства и частной формы присвоения, Р. Арон подменяет «антиномиями» между «качеством и количеством существования»¹⁴. Эти понятия у него весьма неопределенны. Но если отбросить словесную шелуху, то можно обнаружить, что под «качеством существования» он понимает некий никогда не достижимый идеал, а под «количеством существования» — реально существующий уровень доходов тех или иных социальных групп, степень их практического участия в делах предприятия и общества в целом. Он противопоставляет «качество» и «количество» существования, не видя (сознательно или бессознательно) того, что в капиталистическом обществе они диалектически взаимосвязаны и взаимообусловлены.

Арон вынужден признавать наличие неразрешимых противоречий в современном капиталистическом обществе, но он сознательно устранился от выявления их действительных социально-экономических причин, корней. Он прямо заявляет, что выдвигаемая им «диалектика современности» исходит из «отсутствия какой-либо корреляции между развитием производительных сил, противоречиями капитализма и экспроприацией экспроприаторов»¹⁵. Он готов признать наличие социальных беспорядков, морального кризиса на Западе, но только не наличие антагонистического противоречия между производительными силами и производственными отношениями; он пишет даже о необходимости социальных реформ, но отвергает социальную революцию как способ разрешения противоречий. Эти утверждения Арона направлены на то, чтобы «доказать», будто выводы К. Маркса в «Капитале» не подтверждаются развитием современного капиталистического общества.

О метафизическом характере «диалектики современности» Арона свидетельствует также односторонняя характеристика им производительных сил лишь как технической стороны производства, при этом он игнорирует человека как главную производительную силу. Что касается другой стороны способа производства, а именно производственных отношений, то он отрицает их веду-

¹⁴ *Aron R. Les desillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité.* Paris, 1969, p. XIII—XIV.

¹⁵ Там же, с. XIX.

щую роль в общественном развитии. В его определении содержания последних присутствуют и организация производства, и духовные факторы, но игнорируется главное — господствующая в данном обществе форма собственности на средства производства, которая и определяет все остальные отношения в обществе. Говоря о якобы двусмысленности понятия производственных отношений в марксизме, он растворяет их в различных социальных и социально-психологических явлениях, лишая строгого социально-экономического и классового содержания ¹⁶.

Арон, как и многие другие буржуазные социологи, спекулирует на понятии «социальное развитие». При этом необходимо учесть, что процессы, которые происходят в современном мире, вызывают глубокие качественные изменения в мировой системе капитализма, заставляют идеологов империалистической буржуазии искать новые способы ее защиты. В этой связи идет усиленный поиск общей, глобальной доктрины социального развития в качестве антитезы единственно научной марксистско-ленинской теории общественного развития, правильность которой подтверждается всем содержанием современной эпохи, — диалектико-материалистической теории, находящейся в состоянии непрерывного развития, обогащения новыми положениями ¹⁷.

Как показала дискуссия на IX Всемирном социологическом конгрессе в Упсале (Швеция, 1978 г.), посвященном путям общественного развития, буржуазные социологи стремятся дополнить метафизическую «социологию равновесия» принципом развития, толкуемым в духе плоского эволюционизма. Отсюда нарочито подчеркиваемая заинтересованность в изучении «конфликтов» современного общества ¹⁸. Для этих концепций характерны идеалистическая и метафизическая трактовка развития, отрицание причинно-следственных связей, принципа причинности в общественном развитии, который заменяется вульгарно толкуемой «технологической причинностью» объективных законов общественного развития ¹⁹.

¹⁶ Aron R. Dix-huit leçons sur la société industrielle, p. 59–60.

¹⁷ См.: Материалы XXVI съезда КПСС, с. 77–79.

¹⁸ См.: Баграмов Э. Социология и пути общественного развития. — Коммунист, 1979, № 2, с. 101.

¹⁹ См.: Черненко С. Ф. Проблема общественного прогресса в социологии Раймона Арона. — Современный капитализм и буржуазная

Отказ от принципа причинности, а также от историзма, без которого, по словам В. И. Ленина, нельзя понять развитие общества как «единого, закономерного во всей своей громадной разносторонности и противоречивости, процесса»²⁰, присущ всей социально-философской концепции Арона. О неспособности Арона выдвинуть сколько-нибудь серьезную концепцию общественного развития, на которой могла бы базироваться его «диалектика современности», свидетельствует и то, что он смешивает понятия «экономического роста» (*la croissance*) и «развития» (*le développement*). Фактически и рост и развитие рассматриваются им в рамках эволюционизма лишь как моменты, ступени количественных изменений, не ведущих к коренным, качественным изменениям. По сути дела он пытается заменить закон единства и борьбы противоположностей надуманной «теорией напряжений» (антиномий), а закон перехода количественных изменений в качественные — «количественной диалектикой», якобы сочетающейся с «элементами качественной диалектики», под которой он понимает внезапные, непредсказуемые «социальные мутации». Что касается закона отрицания, то он трактуется в духе отрицания исторического, общественного прогресса²¹.

Обращаясь к понятию «становление», отражающему процесс формирования, возникновения явления, он пишет, что данное понятие якобы позволяет социологу представить всю современную эпоху как «становящуюся техническую цивилизацию», характеризующую «законами-тенденциями социальной эволюции»²², т. е. ограничивает его содержание. Для Арона важно «преодолеть объективный детерминизм всемирной истории»²³. Объективные законы общественного развития он подменяет превратно им истолкованными статистическими законами («законами-тенденциями») и «имманентными законами», в соответствии с которыми будто бы спонтанно эволюционирует «индустриальное общество». Речь идет о «имманентных законах» «технологического прогресса и роста»,

социология. М., 1965; Трофимов В. П. «Технологический детерминизм» и общественный прогресс. М., 1972.

²⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 58.

²¹ См.: Гобозов И. А. Современная французская буржуазная философия истории (Критический анализ). М., 1978, с. 62—70, 122—125, 152—155.

²² Aron R. Les desillusions du progres..., p. 32.

²³ Aron R. D'une sainte famille a l'autre..., p. 20.

«дифференциации на управляющих и управляемых» и «конфликта поколений». Таким образом, вместо анализа объективных законов общественного развития мы имеем схоластические рассуждения о современном капиталистическом обществе.

Гносеологические корни спекуляций Арона на понятии «законы-тенденции» заключены в метафизическом разрыве и противопоставлении «законов-тенденций» абсолютным законам. Как показано в марксистской литературе ²⁴, К. Маркс понимал и «законы-тенденции», и абсолютные законы, например закон прибавочной стоимости и закон капиталистического накопления, как формы проявления объективных законов общественного развития. Последние Арон вообще не принимает и считает, что существуют лишь «вероятностные» (по его терминологии, «пробабилистские») законы. Отрицая повторяемость в общественном развитии, он приходит к ложному выводу об отсутствии каких-либо объективных закономерностей общественного развития. Диалектика общих и специфических законов общественного развития подменяется Ароном «квазидиалектикой» идеалистически и метафизически трактуемых им «законов-тенденций» и «имманентных законов».

Арон утверждает, что «современная социология» выступает против «прогрессизма», т. е. против признания поступательного общественного развития и его закономерностей, против возможности прогнозирования будущего ²⁵. Признание идей прогресса он называет утопизмом. Будущее, по его мнению, — это ««калейдоскоп» в значительной мере не поддающихся предвидению новых образований и мутаций» ²⁶. «Закон рациональности» как якобы основной закон «индустриальной цивилизации» сформулирован Ароном под влиянием идей немецкого буржуазного социолога М. Вебера ²⁷, но этот «закон» не может претендовать на роль объективного закона общественного развития, ибо общественное развитие Арон считает «царством случайного», «неповторимого», или «царством величайших личностей».

²⁴ См.: Уледов А. К. Социологические законы. М., 1975, с. 157—160.

²⁵ См. об этом: Гобозов И. А. Современная французская буржуазная философия истории, с. 164—166.

²⁶ Aron R. Les desillusions du progres..., p. XVI.

²⁷ Там же, с. 206.

Отрицание классовой борьбы как движущей силы развития современного капиталистического общества является также проявлением глубокого антимарксистского характера «диалектики современности», выражением откровенно антикоммунистической направленности социально-философской концепции Арона в целом. Марксистскую теорию классов и классовой борьбы он стремится подменить теорией стратификации и «социально-профессиональных» конфликтов, «напряжений между управляющими и управляемыми», которые, по его мнению, органически присущи любому индустриальному обществу и устранить которые не в состоянии никакое общество.

Он утверждает, будто Марксово предвидение основных тенденций общественного развития не оправдалось, что в современном капиталистическом обществе классы и классовая борьба исчезают. В связи с этим он выдвигает идею о том, что эволюция «индустриального общества» ведет к исчезновению «идеологий», а развитие науки и техники — к «разрушению всякого мировоззрения». Его проповедь «деидеологизации» подспудно содержит и идею «реидеологизации», ибо он требует деидеологизации, имея в виду только социалистическую марксистскую идеологию, развенчание капиталистических идеалов как в странах социализма, так и капитализма, особенно во Франции. В то же время пропаганда так называемого технократического сознания, а по сути дела слегка модернизированного буржуазного сознания, идеи о том, что вопрос о замене частной собственности на средства производства общественной — второстепенный, будет способствовать формированию у французских трудящихся аполитичности, индифферентности к классовой, революционной борьбе²⁸. В конечном счете социальные идеи Арона имеют антикоммунистическую направленность.

В этом же русле следует рассматривать нападки Арона на реальный социализм, стремление представить его утопией, а марксизм-ленинизм изобразить в виде некоего религиозного пророчества²⁹. Успехи мировой системы социализма, ее динамичное развитие полностью опровер-

²⁸ Там же, с. 12—22, 23—26, 85.

²⁹ *Aron R. Plaidoyer pour l'Europe decadente. Paris, 1977, p. 195—196.*

гают эти домыслы о реальном социализме, в котором воплощены идеи марксизма-ленинизма.

Рассуждения Арона о «западном варианте индустриального общества» как образце демократии, научно-технического прогресса, гуманизма служат идейно-теоретической основой для неоколониалистских концепций модернизации освободившихся стран. Цель этих концепций — навязывание освободившимся странам капиталистического пути развития.

В докладе «Теория развития и историческая интерпретация современной эпохи», сделанном на симпозиуме по социальному развитию в 1965 г., Арон навязывал освободившимся странам свою модель развития к «индустриальному обществу». При этом, раскрывая понятие слаборазвитости этих стран ³⁰, он пытался снять с колониальных держав ответственность за их экономическую и социальную отсталость. Предлагая этим странам в качестве теоретической схемы концепцию У. Ростоу о пяти стадиях роста, Арон стремится дискредитировать в глазах этих стран марксистско-ленинскую теорию общественного развития, международное значение опыта социалистического строительства в СССР ³¹. Однако вопреки надеждам Арона влияние идей Октября, опыта СССР и других социалистических стран непрерывно возрастает в освободившихся странах ³². Все большее число освободившихся стран идет по пути социалистической ориентации, несмотря на усилия буржуазных идеологов, направленные на дискредитацию опыта социалистических стран.

На основе ароновской трактовки понятия слаборазвитости буржуазные социологи и экономисты создали «руководство», или теоретические рекомендации, для освободившихся стран ³³. В этом «руководстве» используются основные положения упомянутого выше доклада Арона. Они дополняются идеями из книги Р. Арона и К. Леви-

³⁰ Le développement social. Paris, 1965, p. 88—90.

³¹ World technology and human destiny. Ann arbor, 1963, p. 19—21; Aron R. La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles. Paris, 1964, p. 360.

³² См.: О 60-й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции. Постановление ЦК КПСС от 31 янв. 1977 г. М., 1977, с. 18.

³³ Approches de la science du développement socio-économique, p. 9—10.

Строса «О культурной динамике и ценностях»³⁴. Авторы «руководства» классифицируют все общества на «традиционные», «переходные» и «современные»³⁵. Как видно, и здесь отсутствует научный подход к периодизации истории, налицо попытка создать антитезу марксистско-ленинской теории об общественно-экономических формациях.

Фальсификация диалектики общественного развития также характерна и для тех работ Арона, в которых он касается проблем войны и мира³⁶, «социологии международных отношений». В книге «Мир и война. Теория международных отношений» (1966), претендуя на создание новой теории, на разработку ее концептуального аппарата, Арон механически соединяет идеи и взгляды по вопросам международных отношений, войны и мира различных мыслителей прошлого. Он рассматривает международные отношения вне связи с социальным строем тех или иных государств, в отрыве от их внутренней политики. Он запутывает вопрос о влиянии экономики на политику схоластическими рассуждениями о «коллективном» и «индивидуальном» бытии, «экономическом поведении» и «рациональности» в духе идей таких буржуазных социологов, как В. Парето и М. Вебер. Международные отношения между государствами Арон характеризует как отношения между «политическими единицами», каждая из которых имеет право на «самостоятельное принятие решений»³⁷.

Как видно, «диалектика мира и войны» Арона, составляющая ядро его «теории международных отношений», не имеет под собой научной основы. Она покоится на идеалистических и метафизических идеях, находится в русле гносеологического и исторического релятивизма. Это обнаруживается и в его статье «Что такое теория международных отношений» (1970), где в качестве основных понятий этой теории Арон вводит понятия «власти» и «конфликта»³⁸ в духе М. Вебера. Следовательно, методологическую основу воззрений Арона на проблемы

³⁴ Там же, с. 290—291.

³⁵ Там же, с. 11.

³⁶ *Aron R. Peace and war. A. Theory of international Relations. N. Y., 1966; idem. Penser la guerre. Paris, 1976.*

³⁷ *Aron R. Peace and war..., p. 4—15.*

³⁸ *Masannat G. S., Abcarian G. International politics. Introductory reading. N. Y., 1970, p. 9.*

мира и войны составляют обветшалые идеи буржуазных социологов начала XX в.

Марксистскому делению войн на «справедливые» и «несправедливые», основанному на их классовой оценке, Арон противопоставляет искусственную, внеисторическую, объективистскую их классификацию. Он стремится выдать себя за «нейтрального», «объективного» исследователя проблем войны и мира, то цитируя известного буржуазного военного теоретика Клаузевица, то ссылаясь на работы В. И. Ленина, затушевывая таким образом суть марксистско-ленинского понимания диалектики проблем войны и мира.

В советской философско-социологической литературе содержится критика ароновской «диалектики» «равенства, социализации и универсальности»³⁹, поэтому мы остановимся лишь на их антидиалектическом характере. «Диалектика равенства» Арона покоится на абстрактно-метафизическом подходе к проблеме социального равенства. Он считает, что у людей изначально существует стремление к социальному равенству, так сказать, «эгалитарный дух», но это стремление к равенству ни в одном типе общества не может быть реализовано.

Сочетая в подходе к «диалектике равенства» элементы идеалистического антропологизма и вульгарно-социологического, технологического детерминизма, Арон не дает научного ответа на вопрос о достижении социального равенства, не вскрывает причины неравенства в эксплуататорском обществе. Неравенство людей в этом обществе по отношению к средствам производства Арон подменяет неравенством способностей людей и таким образом обосновывает вечность неравенства. Он отрывает категорию неравенства от категории способа производства, делая ее абстрактной, внеисторической.

Метафизична также выдвигаемая Ароном «диалектика социализации», где односторонне трактуется связь личности и общества. По его утверждениям, и капиталистическому, и социалистическому обществу как двум «модальностям» (разновидностям) «единого индустриального общества» присущи неразрешимые противоречия (антиномии) между «тенденцией к социализации индивидуального сознания», т. е. интеграции, нивелирова-

³⁹ См.: Трофимов В. П. «Технологический детерминизм» и общественный прогресс, с. 19–21; Гобозов И. А. Современная французская буржуазная философия истории, с. 166–181.

нию, и тенденцией ко всестороннему развитию личности. Арон, находясь на позициях экзистенциалистского и фрейдистского толкования отчуждения, а также леворадикалистских теорий Маркузе, переносит отчуждение личности, характерное для капитализма, на социализм. Он заявляет, что и социализм не создает условий для формирования всесторонне развитых людей. Но исторический опыт строительства социализма в СССР и других социалистических странах опровергает подобные утверждения. Формирование всесторонне развитой личности — это не только идеал коммунизма, но и реальный процесс наших дней.

«Диалектика универсальности», по мнению Арона, должна как бы венчать его «диалектику современной эпохи». В нее в «снятом виде» должны были войти «диалектика равенства» и «диалектика социализации». Однако вместо сколько-нибудь целостной «диалектики универсальности» Арон предлагает эклектическую и метафизическую концепцию развития современного мира. В ней множество схоластических рассуждений об «асоциальной социальности», «анархическом порядке», «иррациональной рациональности» как главных чертах современного общества вообще, о неустранимости конфликта между развитыми (в том числе и социалистическими) и развивающимися странами. Предлагаемая им «универсализация» международных отношений означает не что иное, как перестройку их в интересах современного империализма.

Поэтому «диалектика современности» Арона свидетельствует об убогости социальной мысли современной буржуазии, выражает ее смертельный страх перед подлинной диалектикой современной эпохи, содержанием которой является переход человечества от капитализма к социализму.

Глава XIII

КРИТИКА ГИПЕРЭМПИРИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ Ж. ГУРВИЧА

Диалектическая концепция французского социолога Ж. Гурвича, сложившаяся в какой-то мере под влиянием некоторых идей Маркса, в целом является альтернативой марксистской теории диалектики. Главную цель своих

исследований Гурвич видит в том, чтобы показать, что из всех областей человеческого знания, из всех гуманитарных дисциплин социология наиболее нуждается в применении диалектического метода, поскольку диалектика есть адекватный метод для изучения специфической природы социально-исторической жизни. Задачу своей теории он видит в объединении двух принципов — диалектики и эмпиризма и свою концепцию называет «диалектическим гиперэмпиризмом» или «эмпирико-реалистической диалектикой».

Выступая с критикой умозрительного характера прежней философии истории, Гурвич считает все предшествующие философские концепции диалектики «догматическими» и «прирученными», поскольку они связаны с философской позицией мыслителя. Диалектика в его представлении «не есть средство апологии предвзятых философских позиций, как, например, рационализм, идеализм, критицизм, спиритуализм, материализм, феноменология, экзистенциализм»¹. Она-де не должна быть ни формой критики социальной реальности, ни формой ее апологетики, не должна отстаивать ни прогрессивный, ни регрессивный, ни циклический характер законов общественного процесса. Как видно, диалектика в интерпретации Гурвича должна быть «беспристрастной», стоящей над материализмом и идеализмом теорией, не касающейся закономерностей общественного развития.

В противовес сложившейся философской традиции Гурвич выдвигает лозунг «диалектизации диалектики». Его программа «дедогматизации» диалектики состоит в том, чтобы ориентировать социальное познание не на определенную философскую концепцию, а на принцип эмпиризма. Гурвич заявляет, что в его концепции отсутствуют априорные философские положения, предвосхищающие и предопределяющие результаты любого реального исследования. Он постоянно подчеркивает свою претензию на диалектическую концепцию, лишенную якобы всяких философских предпосылок, потому что в существующей теоретической традиции основные принципы его теории — эмпиризм и диалектика — никогда не мыслились вне конкретной философской доктрины. Социологическая теория, по его мнению, ничего общего не может иметь ни с материалистической, ни с идеалисти-

¹ *Gurvitch G. Dialectique et sociologie. Paris, 1962, p. 18.*

ческой интерпретацией диалектики, ни с религиозно-мистическим, ни с экзистенциалистским, ни с другими ее философскими вариантами.

Свое понимание эмпиризма он также не отождествляет ни с одной из известных в истории философии эмпирических теорий; оно, по его словам, не совпадает с такими вариантами философии опыта, как «сенсуализм, ассоцианизм, позитивизм, критицизм, прагматизм, феноменология или экзистенциализм»². Одним из основных моментов концепции диалектики Гурвич считает методологический эмпиризм, т. е. отказ от всякой философской или научной позиции в пользу постоянного обращения к социальной реальности, в которой ничто не остается неизменным. Постоянное обращение к диалектическому по своей природе социальному процессу не дает «мумифицироваться», окостенеть понятийному аппарату исследования. Отрицание любых форм стабилизации и постоянства как в понятийном аппарате социального познания, так и в самой социальной жизни — вот основная функция диалектики по замыслу Гурвича. Это значит, что основной чертой диалектики становится ее негативность и релятивизм.

Ж.-П. Сартр так характеризовал эту концепцию: «Гурвич назвал диалектическим свой гиперэмпиризм: он хотел этим отметить, что его объекты (социальные факты) даны в опыте как диалектические; его диалектизм сам есть эмпирическое заключение»³. Сартр квалифицирует позицию, занятую Гурвичем, как неопозитивизм. Эту оценку вряд ли можно счесть полностью справедливой и согласиться с французским экзистенциалистом в том, что Гурвич создал позитивистский вариант диалектики. Не лишены оснований возражения самого Гурвича в его полемике с Сартром, в которой он напоминает о том, что настоящие позитивисты отвергают всякую диалектику как спекулятивную конструкцию, искусственно накладываемую на опытные данные. В свою очередь Гурвич обвиняет Сартра в противоположном недостатке, в том, что тот вслед за Гегелем обращается в конечном счете к универсальному разуму как источнику диалектического движения. Диалектическую концепцию

² Там же, с. 7.

³ *Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique, t. I. Theorie des ensembles pratiques. Paris, 1960, p. 117.*

социальной философии Сартра Гурвич определяет как неорационалистическую.

В споре о том, что является источником диалектики — опыт или разум, эти авторы заняли противоположные позиции. Сартр утверждает, что диалектические отношения не могут быть даны в опыте, Гурвич подчеркивает, что его диалектика — это не априорная философская конструкция. На самом деле диалектика не может быть понята ни как априорная спекулятивная конструкция, применяемая лишь в сфере чистого мышления, ни как чисто эмпирический вывод, не связанный с теоретическим осмыслением истории общества и человеческого познания.

Удалось ли французскому социологу осуществить программу освобождения диалектики от всякой философской позиции? Разумеется, нет, поскольку такая программа в принципе невыполнима в силу ее методологической несостоятельности. Поэтому вопреки общему замыслу Гурвича его эмпирико-реалистическая концепция основывается на многочисленных философских предпосылках, представляющих собой сочетание идей Фихте, Шелера, Гуссерля, Бергсона, Дюркгейма, Зиммеля, фон Визе и др. Несмотря на субъективное стремление Гурвича устранить всякую философскую базу своей теоретической конструкции, она неизбежно содержит целый ряд моментов общепhilosophического характера. К их числу относятся: представление о любом факте общественной жизни и об обществе в целом как о «тотальном социальном феномене», положение о многоуровневом и символическом характере общественной жизни, принцип дискретности и плюрализма социальной реальности и ряд других.

Гурвич выступил с ответной критикой экзистенциалистской интерпретации социальной диалектики, изложенной Ж.-П. Сартром в его незавершенном труде «Критика диалектического разума». Основные моменты критики Сартра сводятся к тому, что его социальная диалектика ограничивается сферой индивидуальной практики, а различные проявления социального бытия рассматриваются как нечто антидиалектическое, инертное, косное⁴. «Если мы не хотим, чтобы диалектика вновь превратилась в божественный закон, метафизическую не-

⁴ *Gurvitch G. Dialectique et sociologie*, p. 23, 159.

обходимость, нужно, чтобы она исходила от индивидов, а не каких-нибудь надындивидуальных ансамблей»⁵, — пишет Сартр. Для него подлинное бытие ограничивается сферой индивидуальной деятельности, личной субъективности, а все формы объективных социальных отношений и материально-предметной общественной деятельности оказываются отчужденным, неподлинным существованием. Любое объективирование и опредмечивание результатов деятельности индивидуального творческого начала Сартр считает процессом превращения диалектики в собственную противоположность.

В данных рассуждениях Сартра, очевидно, проявляется влияние на него философии Г. Гегеля и К. Маркса об отчужденном характере предметной деятельности в буржуазном обществе. Однако К. Маркс никогда не выступал, как это делают экзистенциалисты, против любых форм материального, вещного опосредования отношений людей, а, напротив, считал практическую деятельность главным средством человеческого общения. С марксистской точки зрения *«предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку»*⁶.

Отличие социологической методологии Ж. Гурвича от экзистенциально-социальной интерпретации диалектики Ж.-П. Сартром состоит в том, что он преодолевает индивидуализм позиции Сартра и пытается выявить социальную диалектику, движущие силы социальной жизни в коллективной, общественной, а не в индивидуальной практике людей.

Однако в характеристике объективной социальной диалектики у этих двух французских мыслителей, несмотря на существенные различия, много общего. Прежде всего это отрицание универсальности диалектических отношений, их антропологическая трактовка, что в принципе неверно, ибо здесь отрицается применимость законов и категорий диалектики к явлениям природы, на которые деятельность человека не наложила своего отпечатка. И Сартр и Гурвич связывают диалектику только с условиями человеческого существования, коллективного или

⁵ Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique, t. I, p. 131.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 47.

индивидуального. Далее, под социальной диалектикой и в социологии Гурвича, и в философии Сартра подразумевается практическая сторона общественной жизни. И наконец, обоим мыслителям свойственно понимание «человеческой практики как свободы»⁷, почти полное отождествление их, а следовательно, и интерпретация объективной социальной диалектики как свободы. Правда, если для Сартра субъектом свободного действия всегда является индивид, то Гурвич вводит такие понятия, как «творческое коллективное поведение» и коллективная свобода, и в этом ярко проявляется различие экзистенциально-социального и социологического подходов к проблеме. Гурвич определяет коллективную социальную свободу как «спонтанное и осознанное волевое действие — новаторство, изобретение и творчество, — которое стремится преодолеть, опрокинуть, разбить все препятствия и модифицировать, превзойти и воссоздать все ситуации»⁸.

Выяснение связи социальной диалектики с практическим действием индивидуального и коллективного субъекта исторического процесса является реальной задачей. Однако с подлинно научных, диалектико-материалистических позиций она давно решена марксистской философией. Под воздействием основных идей марксизма некоторые буржуазные авторы тоже пытаются анализировать практическую сторону общественной жизни в философском и социологическом плане, однако несостоятельность этих теорий состоит в том, что они считают духовное творчество движущей силой материально-предметной, преобразовательной деятельности людей и, следовательно, не выходят за пределы чисто идеалистического понимания истории.

Описание Гурвичем практического, творческого начала общественного процесса свидетельствует о влиянии на его взгляды философии жизни. «Тотальные социальные феномены, как частичные, так и глобальные, — пишет он, — связаны с социальным витализмом, являясь только внешним проявлением его актов»⁹. Другими словами, витализм представляет социальную жизнь как практику,

⁷ Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique, t. I, p. 438.

⁸ Gurvitch G. Determinismes sociaux et liberté humaine. Paris, 1955, p. 91.

⁹ Gurvitch G. La vocation actuelle de la sociologie, vol. I. Paris, 1957, p. 69.

одновременно и коллективную, и индивидуальную, и материальную, и духовную. Здесь обнаруживается наложение Гурвичем на социальную жизнь основных моментов теории творческой эволюции А. Бергсона. Как «жизненный порыв» — динамический и творческий принцип эволюционного процесса — у последнего вынужден постоянно преодолевать косность и инертность «материи», так и у Гурвича социальная жизнь делится на социальные организации, институты — внешнее проявление социальной реальности — и спонтанные, импульсивные, иррациональные творческие силы социальной жизни (духовную практику человечества) — «бурлящий», или «вулканический», элемент социальной реальности.

На концепцию социальной диалектики Гурвича оказал влияние еще один мотив философии жизни, выраженный ярче всего в работах Зиммеля, для которого «важнейшим моментом творчества оказывается его трагически-двойственный характер: продукт творчества — всегда нечто косное и застывшее, становится в конце концов во враждебное отношение к творцу и творческому началу»¹⁰. В результате общественная жизнь характеризуется в концепции Гурвича «непрерывной диалектикой между актом творчества и его продуктом»¹¹, как конфликт структурированных и неструктурированных, институционализированных и неинституционализированных, организованных и стихийных, спонтанных, импульсивных элементов. Социальная диалектика раскрывается Гурвичем в концепции десяти уровней общественной действительности, в которой ставится проблема взаимосвязи разнородных социальных явлений в единое целое, а их взаимовлияния рассматриваются как сложная система опосредований.

В основе такого понимания лежит идея иерархичности общественной жизни. Социальные явления расположены на различных уровнях реальности — от поверхностных, явных, непосредственно наблюдаемых до скрытых, глубинных, потаенных. Поскольку задача социологического исследования состоит в изучении всех аспектов, слоев, уровней социальной реальности от поверхностных до глубинных, то социологический метод Гурвич характеризует не только как диалектический, но

¹⁰ Философская энциклопедия, т. 5. М., 1970, с. 350.

¹¹ *Gurvitch G. La vocation actuelle de la sociologie*, vol. I, p. 35.

и как глубинный, заимствуя эту идею из теории психоанализа.

В социальной реальности Гурвич выделяет два основных уровня: поверхностный, внешний, структурированный уровень социальной организации, обозначаемый термином «суперструктура», и глубинный, неструктурированный, неорганизованный, неинституционализированный уровень общественной жизни, обозначаемый термином «инфраструктура». Многомерная и многоуровневая структура социальной жизни у Гурвича делится на два основных пласта, которые искусственно распределяются между стабильным и застывшим уровнем социальной организации и уровнем спонтанного творчества. В принципе нельзя полностью отрицать саму возможность в целостном процессе общественно-исторической жизни людей организованного и стихийного аспектов, институционализированного и неинституционализированного, формального и неформального и т. д. Эти социологические понятия имеют определенный смысл. Однако в диалектической концепции Гурвича они приобретают ненаучный смысл, так как оказываются неразрывно связанными с иррационалистическими тенденциями философии жизни и идеалистическим пониманием социального витализма.

Подлинно диалектические взаимосвязи материализованных (а также воплотившихся в различных социальных институтах и организациях) продуктов деятельности предшествующих исторических поколений с последующей социально-исторической деятельностью людей, а следовательно, и диалектика свободы и детерминизма, сочетающихся в предметно-практической деятельности людей, раскрыты К. Марксом в материалистическом понимании истории. Глубокое проникновение в диалектический характер соотношения стихийных и организованных сторон общественной жизни продемонстрировал В. И. Ленин в целом ряде работ, посвященных различным формам классовой, революционной борьбы пролетариата.

Борьба стихийного творческого диалектического начала с антидиалектическими социально организованными формами составляет ядро концепции социальной диалектики Гурвича. Как же связаны «диалектический» и «глубинный» методы в его концепции? Поверхностно-эмпирический подход к общественной жизни фиксирует, по

мысли Гурвича, только непосредственно наблюдаемое: социальные организации, структуры, институты как продукт деятельности людей. Это не динамический и не диалектический аспект социальной реальности. Для обнаружения скрытой основы социального динамизма, его диалектики, спонтанного творческого начала социального процесса Гурвич предлагает применять глубинный анализ.

Конечно, социальная наука изучает не самоочевидное и не ограничивается эмпирическими констатациями. Но именно внутреннюю, скрытую, «глубинную» сущность общественной жизни методология Гурвича не позволяет раскрыть научно, так как истинное социальное знание может дать только диалектико-материалистическая философия. Ставя вопрос о глубокой диалектической взаимосвязи и одновременно несводимости друг к другу материального и духовного порядка общественной действительности, марксистская философия дает единственно правильное понимание сложных видов социального детерминизма, объясняя идеологические явления их материальной основой.

Итак, различие в социальной жизни двух основных пластов — явного, доступного эмпирической констатации, более или менее непосредственному наблюдению и изучению, и скрытого, выявляемого только посредством метода глубинного анализа, — выступает у Гурвича в ином облики: как противопоставление организованного, структурированного, институционализированного и неорганизованного, неструктурированного, неинституционализированного аспектов общества. Конкретизацию основных различий между двумя главными уровнями социальной реальности можно продолжить. Свобода и творчество относятся Гурвичем к области духовных социальных явлений, к наиболее глубинным уровням социальной жизни, характеризуют коллективное сознание и являются наиболее диалектическими. Материальная сторона общественной жизни оценивается Гурвичем как наименее диалектическая.

При рассмотрении сложных диалектических связей и взаимоотношений материальных и духовных сторон общественной жизни Гурвич искажает и мистифицирует реальную проблему, утверждая, что отношения между социальными явлениями различного порядка носят чисто символический характер. Глубинные слои общественной

действительности якобы «опосредованы социальными символами»¹². Связь между уровнями социальной реальности в концепции Гурвича выражает не детерминацию одних общественных явлений другими, как это представляют марксисты, а «отношение символизации». «Рассмотренные под определенным углом зрения большинство уровней социальной реальности оказываются символическими по своему характеру»¹³, — пишет он. «Символические отношения» — это квинтэссенция, своеобразный цемент общественной жизни. Принципиальные недостатки концепций «социального символизма» очевидны. Они связаны с необоснованной психологизацией общественной жизни, вследствие которой социальная реальность выступает как психика либо в ее непосредственных формах, либо в материализованных, объективированных. В концепции Гурвича все материальные явления оказываются знаком, символом, внешним выражением, поверхностной оболочкой духовных идей и ценностей. Этим объясняется пренебрежение материальным аспектом социальной жизни, характерное для «глубинной», «гиперэмпирической» методологии, который (аспект) не имеет самостоятельного значения для социологического исследования, а является лишь символом, опосредованным, неадекватным выражением духовных явлений.

Как видно, концепция социальной диалектики Гурвича идеалистична по своей сути. Основой исторического процесса в ней выступает некое коллективное, разумное и одновременно волевое и аффективное начало, другими словами, источник и движущая сила ее трансформации заключены в общественном сознании. Поэтому всякие нововведения, преобразования сложившихся общественных отношений, в том числе и достигнутого уровня технического оснащения общества, начинаются на уровне духовных образований: коллективных идей, ценностей, символов, установок. Материальный и технический «инвентарь» любой культуры является, согласно логике Гурвича, внешним воплощением, экстериоризацией духовного творчества человечества, в результате которой происходит окостенение, «мумификация» духовного творческого начала. Одним словом, обновление духовного пласта

¹² Там же, с. 90.

¹³ Там же, с. 89.

культуры всегда предшествует, по Гурвичу, изменению материально-технической базы данного общества.

Социальная диалектика в теории Гурвича проявляется в различных формах: с одной стороны, в реальных диалектических формах общественной жизни (и хотя к этой форме диалектики Гурвич относит такие социальные явления, как коллективные духовные символы и ценности, тем не менее она не совпадает с процессом познания и может быть расценена как непоследовательно и искаженно описанная объективная диалектика); с другой стороны, диалектика раскрывается как субъективная диалектика, как социологический метод. В целом такая постановка вопроса не лишена разумных оснований, поскольку в ней подчеркивается правильное в принципе требование адекватности познавательных методов особенностям объекта исследования, а также ставится проблема специфики социального познания в связи с анализом особой — социальной — реальности.

В диалектическом социологическом методе Гурвич выделяет пять диалектических приемов, или процедур: «дополнительность», «взаимопричастность», «амбивалентность», «поляризацию», «параллелизм». Трактую метод социального познания как совокупность разнообразных познавательных приемов, Гурвич всячески подчеркивает многообразие и историческую изменчивость реальных диалектических связей, их несводимость к антиномическим отношениям.

Идея многогранности реальных диалектических связей и отношений и дифференцированного подхода к ним выразилась в поиске Гурвичем иных, чем диалектическая антиномия, полярность, форм отношений. Так, предлагаемая им диалектическая амбивалентность, двойственность означает соединение в одном и том же общественном явлении противоположностей, находящихся как бы в равновесии, в равнодействии, причем это диалектическое отношение не обязательно должно быть острой формой антагонизма. Метод «диалектической дополнительнойности» позволяет преодолеть взаимоисключение отдельных свойств, входящих в один ансамбль, и представить их как нечто целостное. По мнению Гурвича, можно добиться всестороннего и полного исследования любого объекта, используя разные частные приемы. Причем взаимодополняющих способов описания может быть не два, а несколько, что якобы должно отличать

его диалектический прием от констатации противоречия.

За этими положениями Гурвича можно усмотреть реальную проблему, а именно необходимость применения диалектического метода и общей философской теории диалектики к анализу конкретных общественных явлений, специфических исторических ситуаций. Но эта проблема давно раскрыта основоположниками марксизма-ленинизма, и Гурвич ломится здесь в открытую дверь. Напомним в этой связи слова Ф. Энгельса, обращенные против спекулятивно-идеалистического подхода к установлению диалектических отношений: «Теперь задача... заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих фактах»¹⁴. Значение принципа конкретности истины в марксизме неоднократно подчеркивалось и В. И. Лениным: «Весь дух марксизма, вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривать лишь (α) исторически; (β) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории»¹⁵.

Как мы видели, Гурвич определяет социальную диалектику как «негативную». Это наводит на мысль о близости его позиции взглядам представителей Франкфуртской школы. Однако сходство этих двух концепций относительно. Представители Франкфуртской школы интерпретируют диалектику как радикальное, тотальное отрицание. «Негативную диалектику», заостряющую всякое противоречие до антиномии, до антагонизма, они противопоставляют гегелевскому учению о диалектическом синтезе. Основной смысл концепции социальной диалектики Гурвича диаметрально противоположен. Главный недостаток многих предшествующих теорий диалектики он усматривает в абсолютизации диалектического отношения полярности, антиномичности, антагонизма, а основную задачу собственного учения о диалектическом методе видит в поиске и концептуальном оформлении более «сглаженных», неантиномичных форм диалектических соотношений в социальной реальности. Он пишет: «Следует избегать как искусственного примирения антиномий, так и их фетишизации. Нужно любой ценой покончить с мистикой антиномий, которая не менее опасна, чем мистика примиряющего их синтеза»¹⁶.

¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 316.

¹⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 49, с. 329.

¹⁶ Gurvitch G. Dialectique et sociologie, p. 18.

Далее. Одной из основных идей Франкфуртской школы является утверждение о вовлеченности социального знания и его субъекта в социальную жизнь. Если диалектические идеи Франкфуртской школы неразрывно связаны с функцией социальной критики, то подобных выводов из разрабатываемого Гурвичем диалектического метода социального познания не следует. Но и его концепция, несмотря на некоторую академичность, не может рассматриваться как выражение беспристрастности, вне связи с борьбой двух мировоззрений — буржуазного и коммунистического.

Теория диалектики Гурвича не совпадает ни с неогегельянским учением о критически-трагической форме диалектики, ни с экзистенциально-феноменологическим ее вариантом, ни с «негативной диалектикой» представителей Франкфуртской школы, ни с диалектическими идеями современной буржуазной философии науки. Ближе всего она примыкает к так называемой диалектике практики, развитой в работах итальянских неогегельянцев Б. Кроче и Дж. Джентиле, а позднее — в «Критике диалектического разума» Сартра.

Теория диалектики Гурвича содержит существенные пороки. Попытка конкретно-исторического подхода в его концепции перерождается в релятивизм и негативизм его диалектики. Кроме того, у Гурвича нет четкого описания отдельных процедур диалектического метода, их отличия друг от друга, а это делает их малопригодными в конкретном социальном анализе.

Наконец, несмотря на оговорки о необходимой гибкости диалектической методологии, сам Гурвич предлагает бесплодный набор формул и схем диалектических приемов, не удовлетворяющих его требованию постоянного развития и обновления аппарата социального исследования.

Давая общую оценку диалектической концепции Ж. Гурвича, необходимо отметить ее антимарксистскую направленность. Это проявляется в антропологической трактовке диалектики как специфики человеческой, социальной, но не универсальной реальности. Несмотря на субъективное стремление французского социолога, отождествившего диалектику с социальной практикой, не рассматривать ее ни как чисто духовное, ни как чисто материальное социальное явление, он создает идеалистическую концепцию диалектики, в которой духовные явле-

ния выступают в качестве движущих сил социально-исторического процесса.

Непоследовательность во взглядах Гурвича проявляется и в том, что диалектика оказывается не специфическим методом исключительно социального познания (хотя, согласно Гурвичу, диалектична только человеческая реальность), а, напротив, диалектическую методологию он рекомендует применять в естественнонаучных исследованиях, т. е. в той реальности, в которой, с его точки зрения, не действуют законы диалектики. При этом Гурвич нарушает собственное требование адекватности объекта и методов научного познания.

Отрицание закономерностей общественного развития является существенным пороком концепции социальной диалектики Гурвича. У него диалектика — это учение о внутреннем напряжении и динамизме реальности, но поскольку он не признает существования диалектических законов, то она не может быть учением о развитии, т. е. тем, чем должна быть теория диалектики.

Очень важным для критического анализа взглядов Гурвича является также вопрос о соотношении диалектического метода со всем методологическим арсеналом его концепции. Гурвич отстаивает своеобразный методологический универсализм и плюрализм, некритически использует методы социального познания различных направлений буржуазной мысли. Он подчеркивает значение для современной социологии типологического метода, метода детерминистского объяснения, «глубинного» метода, раскрывающего символический характер социальных отношений, социологической интерпретации психологической идеи гештальтметода. Существует определенная, хотя и неочевидная связь концепции Гурвича с герменевтической традицией, с «понимающей социологией».

Каково значение диалектических процедур в теории Гурвича? Сам он пишет, что пропедевтическая роль диалектики в социальном анализе невелика. Этот метод, по его мнению, не дает социологического объяснения, не способствует установлению социального детерминизма, не производит обобщения (это свойственно типологическим приемам), не проникает в скрытые от непосредственного эмпирического наблюдения явления общественной жизни (это осуществляет «глубинная» методология), а ограничивается чистым описанием социальной реальности. Поскольку основное назначение научного исследования не

в описании, а в объяснении социальных явлений, постольку диалектический метод только подготавливает социологическое объяснение. Осуществляется оно, согласно концепции Гурвича, при помощи иных методологических приемов. Несостоятельность взглядов Гурвича состоит в том, что для него диалектика в конечном счете не является собственно научным объяснительным методом социального познания.

В марксистской литературе показана эклектичность и крайняя абстрактность гиперэмпирической диалектики Гурвича¹⁷, ее коренная противоположность марксистско-ленинской диалектике¹⁸.

Глава XIV

«ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ» ПАРАДИГМЫ АМЕРИКАНСКОЙ БУРЖУАЗНОЙ ПОЛИТОЛОГИИ

Многие американские буржуазные политологи, как и другие западные идеологи, пытаются доказать, что диалектика наряду с другими способами познания входит в систему их общих методологических установок. Так, американский политолог Р. Фостер в начале 70-х годов писал, что «диалектика как логика истории, впервые сформулированная Гегелем, не является исключительной собственностью марксистов...»¹. Обращаясь к диалектике, и прежде всего к учению о единстве и борьбе противоположностей, они тем не менее не идут дальше ее гегелевского истолкования. Поэтому идеалистическая сущность и антимарксистская направленность общих методологических установок буржуазных политологов очевидна. Это можно проиллюстрировать на примере трех основных «парадигм», которые в разное время определяли, а во многом определяют и сейчас понимание американскими буржуазными политологами сущности и содержания политики².

Одна из них — «парадигма конфликта» — первона-

¹⁷ См.: Критика современной буржуазной теоретической социологии. М., 1977, с. 228 — 229.

¹⁸ См.: Попов П. Критика «диалектического гиперэмпиризма», с. 168 — 197.

¹ Kinter W., Foster R. (eds.) National strategy in a decade of change. An emerging U. S. policy. Lexington, 1973, p. 7.

² Huntington S. American politics: The promise of disharmony. Cambridge (Mass.) — London (England), 1981.

начально нашла отражение в теории «классового конфликта», обоснование которой еще в XIX в. пытались дать «прогрессисты». Заявляя, что они пытаются выступать от имени бедных слоев населения, «прогрессисты» противопоставляли себя «федералистам», которые, по их мнению, защищали интересы богатых. «Прогрессисты», с одной стороны, подчеркивали роль материальных интересов как основных мотивов поведения людей, а с другой — указывали на значение борьбы между двумя ведущими политическими группировками: между партиями «популистов» и «элитистов».

Будучи радикальной (разумеется, в буржуазно-демократическом смысле) и в то же время недостаточно четкой в концептуальном плане, теория «классового конфликта» в ее первоначальном виде не могла быть взята на вооружение представителями господствующего класса США и подверглась обстоятельной переработке его идеологами. К недостаткам этой концепции С. Хантингтон относит, в частности, то, что конфликт между богатыми и бедными якобы не отражает сложности и многообразия политической борьбы в американском обществе. Конфликт характеризует не столько американскую политику, сколько ее субъективную интерпретацию сторонниками данной теории³.

Существенную модификацию концепция «классового конфликта» претерпела в работах представителей американской школы «прагматизма и политического реализма» (Ч. Мерриама, Г. Лассвелла, Г. Моргентау, Р. Страуса-Хюпе, З. Бжезинского, а также С. Хантингтона). Представители этой школы, паразитируя на вульгарно-материалистических концепциях и эклектически соединяя их с элементами других философских систем (позитивизма, фрейдизма и т. д.), раздувают и абсолютизируют значение факторов силы, которые рассматриваются ими в качестве основной двигательной пружины общественно-политического развития, в качестве средства регулирования и разрешения как внутривнутриполитических, так и внешнеполитических противоречий. Придавая силе самодовлеющее значение, отрывая ее от экономических и социально-классовых условий существования того или иного общества, конструируя различного рода искусственные модели внешней политики («политика статус-

³ Там же, с. 8.

кво», «политика империализма» и «политика престижа»), сторонники школы «прагматизма и политического реализма» не только в искаженном свете представляют деятельность государств, принадлежащих к противоположным социально-экономическим системам, но и оправдывают развязанную империалистической буржуазией безудержную гонку вооружений. Сказанное относится прежде всего к тем ее представителям, которые наиболее активно поддерживают политику воинствующего антикоммунизма и милитаризма (например, З. Бжезинский и Р. Страус-Хюпе).

Теоретическим выражением идей данной школы явилась концепция «баланса сил», взятая на вооружение как американскими, так и другими буржуазными идеологами. Она служит не столько установлению военно-стратегического и политического равновесия в современном мире, сколько его изменению в пользу империализма. Свидетельством тому являются попытки теоретически обосновать так называемое нулевое решение проблемы разоружения. Практическим выражением идей школы «прагматизма и политического реализма» служит политика «с позиции силы», проводимая империалистическими кругами США в различных районах земного шара и послужившая основанием для справедливой оценки этой школы как «философии политического насилия».

Представители школы «прагматизма и политического реализма» противопоставляют себя, с одной стороны, «политическому идеализму», а с другой — научному коммунизму. Недостатки «политического идеализма» они усматривают в том, что в основе его идеологии лежит не фактор силы, а стремление людей к воплощению заложенных в них от рождения морально-этических идеалов или устоявшихся правовых норм. Они упрекают сторонников концепции «политического идеализма» также за то, что разработанная ими антикоммунистическая стратегия не столь эффективна, как стратегия «политических реалистов». С точки зрения представителей рассматриваемой школы, антикоммунизм, характерный для «политических идеалистов» и основанный главным образом на эмоциональном негодовании, должен быть заменен «реалистическим антикоммунизмом», основанным на более широком использовании силовых и психологических приемов в отношениях между США и социалистическими странами. О том, как выглядит «реалистический анти-

коммунизм» на внешнеполитической арене, свидетельствует деятельность американской администрации.

Последний вариант концепции «классового конфликта» представлен в теориях Л. Козера и К. Боулдинга. Исходные принципы названных теорий обстоятельно проанализированы в нашей литературе⁴. Пороки ее состоят, во-первых, «в безмерно широком» понимании социальных (в том числе политических) конфликтов. «Сюда включаются, например, такие явления, как «холодная война», движение за равноправие женщин, студенческие протесты, расовые волнения, война, преступность, экономические кризисы и т. д.»⁵. Во-вторых, сущность и содержание социальных конфликтов отрываются от экономических отношений, их порождающих, а также субъективируются и психологизируются. Как пишет Л. Козер, социальные конфликты — это «напряжение между тем, что есть, и тем, что должно быть в соответствии с чувствами определенных групп или индивидов...»⁶.

В-третьих, реальные антагонистические противоречия современного капитализма в работах указанных авторов подменяются отношениями «несовместимости», «взаимоисключаемости» и «враждебности», заимствованными из психологии и других областей знания. Хотя эти отношения и являются существенным признаком противоречия, но последнее практически не существует без единства противоположностей⁷. В-четвертых, остроконфликтные отношения, свойственные политической системе современного капитализма, представителями данных теорий безосновательно переносятся на политическую действительность социалистических стран, а марксистская теория материалистической диалектики, с помощью которой эти отношения исследуются, объявляется если

⁴ См.: *Семенова Л. А.* О методологических принципах исследования социального конфликта в американской социологии (критический анализ концепции Л. Козера). — Социологические исследования, 1975, № 2; *Лёве Б. П.* Классовая борьба или социальный конфликт? М., 1976; *Ручка А. А., Танчер В. В.* От идеологии «равновесия» к социологии конфликта. — Социологические исследования, 1977, № 3; *Дорони-на Н. И.* Буржуазные исследования международного конфликта. — Вопросы философии, 1977, № 6; *Нечипоренко Л. А.* Буржуазная «социология конфликта». М., 1982.

⁵ *Ручка А. А., Танчер В. В.* От идеологии «равновесия» к социологии конфликта. — Социологические исследования, 1977, № 3, с. 235.

⁶ Цит. по: там же, с. 236.

⁷ См.: *Нечипоренко Л. А.* Буржуазная «социология конфликта», с. 137.

не ошибочной полностью, то по меньшей мере односторонней⁸.

Вторая концепция — «парадигма согласия» — классическое выражение получила в работах А. Токвиля. Она была переформулирована в националистическом духе историками в конце XIX в. и затем появилась вновь в 50—60-х годах XX в. в работах Р. Хофштадтера, Д. Бурстина, Т. Парсонса, Дж. Портера, Д. Белла, С. Липсета и в особенности Л. Хартца. Популярность этой парадигмы явилась следствием осуществления «нового курса» президента США Ф. Рузвельта, а также относительно стабильного развития американского общества после кризисных потрясений конца 20-х — начала 30-х годов. В определенной степени она была обусловлена и либеральной традицией, пустившей глубокие корни в политическом сознании США⁹. Согласно этой концепции, американская политика определяется не конфликтом между двумя антагонистическими классами, а преобладающим влиянием так называемого «среднего класса», который является носителем «общего согласия». Как пишет С. Хантингтон, «существовавшие в американской политике конфликты были ограничены относительно узкими сферами экономической и личной жизни в рамках всеохватывающего согласия»¹⁰.

Наиболее полно в американской буржуазной политологии «парадигму согласия» выразили сторонники ценностно-нормативного подхода к обществу. В основу его были положены два понятия: с одной стороны — ценности, ориентирующие индивидов «на достижение желаемого», с другой — нормы, под которыми имеются в виду «акты психологического и морального отношения людей к поступкам и мыслям какого-либо индивида»¹¹. Следование нормам должно вызывать одобрение со стороны окружающих людей. В свою очередь получение или неполучение одобрения трактовалось как механизм связи индивида и общества, т. е. как критерий «нормативности

⁸ *Przeworski A., Wallerstein M. The structure of class conflict in democratic capitalist societies. — The American Political Science Review, 1982, June, vol. 76, N 2, p. 215—216.*

⁹ См.: Современное политическое сознание в США. М., 1980, с. 66—122.

¹⁰ *Huntington S. American politics..., p. 7.*

¹¹ Современная философия и социология в странах Западной Европы и Америки. М., 1964, с. 382, 383.

действий»¹². При такой трактовке общество представлялось не как система определенных (материальных и идеологических) отношений, а как организм, поведение элементов которого подчинено сбалансированным ценностно-нормативным ориентациям и проявляется в социально значимых реакциях на внешние стимулы.

Аналогично и содержание нормативного, государственно-правового регулирования общественных, в первую очередь политических, отношений сводилось к соответствию поведения индивида требованиям его непосредственного окружения. В итоге «отклоняющееся поведение» индивидов выступало не как результат внутренней противоречивости социально-классовой структуры буржуазного общества, а как следствие несовершенства самой личности, отрицательной «внешней» оценки поведения индивида и его низкой «самооценки». Другими словами, порочными объявлялись не сами общественные отношения буржуазного общества, а взгляды, представления и действия людей по поводу этих отношений.

Под углом зрения ценностно-нормативного и бихевиористского, поведенческого подхода к анализу политической власти буржуазные идеологи занимались разработкой многих политических (в том числе и особенно государственно-правовых) концепций. Важное место среди них занимает концепция «господства права». В ней буржуазное право выступает как одна из основных ценностей общества и ведущая нормативная система, призванная не только сбалансировать разнообразные акты политического поведения индивидов и обеспечить соответствующий контроль за ними, но и уберечь буржуазное общество от нежелательных конфликтов и перемен. «Именно на право, — отмечает советский ученый С. В. Боботов, — возлагается задача устранять основные социальные противоречия, упреждать социальные конфликты и создавать некоторое равновесие интересов, а в ряде случаев и тождество поведенческих мотивов»¹³.

Важнейшая цель буржуазной концепции «господства права» во внутриполитическом плане состоит в том, чтобы обеспечить социально-политический компромисс на основе отражения в праве «всеобщей воли», принципа «высшего морального права», которому подчинена дея-

¹² Toward a General Theory of Action. Ed. by T. Parsons, E. Shils. Cambridge, 1951, p. 106.

¹³ Боботов С. В. Буржуазная социология права. М., 1978, с. 202.

тельность государственной власти и которым должны руководствоваться индивиды, согласуя свое поведение с требованиями права. Здесь процесс общественного развития предстает как история господства тех или иных сменяющих друг друга «законов». Буржуазные идеологи этот вопрос интерпретировали таким образом, что реальное содержание социально-экономических отношений отходило в общественном сознании на задний план, а за основу этих отношений принималась их правовая оболочка¹⁴. Такой способ мышления Ф. Энгельс назвал юридическим мировоззрением буржуазии¹⁵.

Идеологические цели данной концепции заключались в том, чтобы, с одной стороны, представить капиталистическое государство как воплощение правопорядка, а с другой — доказать, будто деятельность социалистического государства противоправна. Указанные цели буржуазные идеологи, прежде всего представители политической и государственно-правовой науки США (Е. Бирп, Г. Макдональд, Дж. Муссати, Дж. Гудмэн и др.), пытаются осуществить с помощью ссылок на конституцию США как основную форму «высшего права», якобы связывающую государственную власть своими установлениями. Внешнеполитическим следствием господства в буржуазной политической жизни указанных догм стала провокационная шумиха в защиту «прав человека» в социалистических странах, проводимая империалистической буржуазией США и других капиталистических стран.

Теория «господства права» в буржуазной политологии тесно связана с идеей легитимности (законности), согласно которой юридическая процедура придает власти институционный характер, делает ее законной в глазах граждан. «Господство права, — отмечали авторы специального доклада о причинах и предупреждении правонарушений в США, — представляет собой идею, согласно которой народ добровольно признает законность права как средства упорядочения и контроля поведения правителей и управляемых, богатых и бедных, довольных и недовольных»¹⁶. Поэтому основная цель политологов и

¹⁴ Moore R. Legal Norms and Legal Science: A Critical Study of Kelsen's «Pure Theory of Law». Honolulu, 1979.

¹⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 496.

¹⁶ Law Order Recopsidered. A Staff Report to the National Comission on the Causes and Prevention of Violence. Washington, 1968, p. 8—9.

социологов, занимающихся разработкой проблемы политической власти в целом, состоит в том, чтобы обосновать и защитить такое понимание законности, а также вскрыть факторы, укрепляющие или ослабляющие поддержку населением существующей политической власти.

К числу важнейших источников легитимности буржуазные политологи относят идеологию, политический режим и политическое лидерство. В зависимости от характера и степени выраженности указанных источников американский политолог Д. Истон подразделяет легитимность на идеологическую, в основе которой лежит моральная убежденность индивидов в ценности того или иного общественно-политического строя и провозглашаемых им принципов; структурную, опирающуюся на приверженность индивидов механизму и нормам политического режима как такового; персональную, связанную с верой индивидов в личные качества политических лидеров, в их способность должным образом применять политическую власть¹⁷.

Подход к анализу политической жизни с позиций теории «господства права», как и ценностно-нормативный подход к обществу в целом, сыграл и играет до сих пор немаловажную роль в идеологическом обосновании буржуазной политической власти, а также в обеспечении соответствующих условий для ее непосредственного функционирования. Ценностно-нормативному подходу к обществу присущи существенные пороки.

С одной стороны, сторонники этого подхода абсолютизируют его, выдавая чуть ли не за универсальную концептуальную схему. Между тем есть множество проблем, которые не могут быть решены с этих позиций. Одной из них является проблема изменения самой общественно-политической системы. Представители ценностно-нормативного подхода утверждают, что они могут ответить на вопрос, как воздействовать на общественно-политическую систему (в том числе и правовыми средствами), чтобы обеспечить ее «равновесие», «стабильность» и «интегрированность», не изменяя этой системы и не давая научно обоснованного объяснения понятия социального изменения. Однако ответы на эти вопросы, с их точки

¹⁷ Easton D. A Systems Analyses of Political Life. N. Y., 1967, p. 278 — 310.

зрения, выходят за рамки социологии, поскольку она не имеет дела с социальной системой в целом. «...Согласно моему представлению, — подчеркивает Т. Парсонс, — социология занимается лишь одним, преимущественно функциональным, аспектом социальных систем, а именно изучает структуры и процессы, имеющие отношение к *интеграции* этих систем, включая, конечно, и случаи неудавшейся интеграции, равно как и силы, благоприятствующие интеграции или же препятствующие ей». То же самое относится и к политической науке, которая, по его мнению, «занимается в первую очередь изучением организации социальных систем в контексте достижения коллективных целей»¹⁸.

С другой стороны, сторонники ценностно-нормативного подхода в идеалистическом плане истолковывают характер общественных отношений, сводя их к психическому взаимодействию индивидов. Идеализм в трактовке общественных отношений проявляется и в выборе критериев для классификаций общественно-политических систем. Примером тому служит классификация, предложенная Т. Парсонсом и Г. Беккером, основанием которой служит не экономический строй общества, а соответствующие виды ценностно-нормативных ориентаций индивидов.

Наконец, отметим еще один порок теории «господства права». Сторонники ценностно-нормативного подхода навязывают обществу модель политической власти, которая имеет явно охранительный характер и очерчивает своего рода нормы-рамки для социально-политической организации буржуазного общества. Эта модель выступает в качестве внешней оболочки поведения индивида, скрывая действительные, содержательные мотивы его деятельности. Однако представление о характере общественно-политической жизни, о личном успехе и благополучии индивида связано не с тем, что прокламируется авторами ценностно-нормативной модели, не с нормами-рамками, а с нормами-целями, которые служат подлинными регуляторами жизнедеятельности индивидов в буржуазном обществе. Не ориентация на ожидания других, а расчет на себя — таков основной принцип буржуазного индивидуализма. Господство этого принципа

¹⁸ Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. М., 1972, с. 364, 365.

приводит к тому, что в обществе возникает постоянный и внутренне неразрешимый конфликт между нормами-целями и нормами-рамками, причем главной, детерминирующей стороной в этом конфликте, как правило, являются нормы-цели.

Отмеченные пороки ценностно-нормативного подхода в 60-х годах проявились настолько явно, что престиж «парадигмы согласия» оказался существенно подорванным, и она стала вызывать критику со стороны многих буржуазных политологов¹⁹. В немалой степени этому способствовали кризисные процессы, которые разрушили иллюзии о том, что капитализм может развиваться бесконфликтно.

И наконец, третья концепция — «парадигма плюрализма», которая занимает промежуточное положение между первыми двумя теориями. С одной стороны, она имеет дело с различными социальными группами, выражающими противоречивые, а подчас и противоположные интересы, с другой — имеет целью примирить, уравновесить их в рамках общего политического согласия. Говоря о данной концепции, С. Хантингтон признает, что «конфликты между заинтересованными группами по частным проблемам могут быть истолкованы как происходящие в рамках широкого согласия по основным политическим ценностям»²⁰. В настоящее время наблюдается большой интерес к этой парадигме со стороны многих представителей буржуазной философии, социологии и политологии. Как отмечает П. Н. Федосеев, «идея плюрализма во всех ее многообразных проявлениях и аспектах представляет собой ядро, центр притяжения всей современной буржуазной философской и социально-политической мысли»²¹.

Исходные принципы рассматриваемой концепции четко выражены в теории «плюралистической демократии», получившей широкое распространение в американской буржуазной политологии, в частности в работах таких ее представителей, как К. Левенштейн, Р. Даль, К. Дойч

¹⁹ *Dahrendorf R.* Toward a Theory of Social Conflict. — *Social Change*. N. Y., 1964; *Coser L.* Conflict: Social Aspects. *International Encyclopedia of Social Sciences*. N. Y., 1967; *Smith A.* The Concept of Social Change. A Critique of the Instrumentale Theory of Social Change. L., 1973.

²⁰ *Huntington S.* American politics..., p. 8.

²¹ *Федосеев П. Н.* Философия и мировоззренческие проблемы современной науки. — *Вопросы философии*, 1978, № 12, с. 39.

и др.²² По мнению авторов этой теории, не классы, а более дробные социальные образования и группы, организованные по принципу «общего интереса», характеризуют внутреннюю структуру современного индустриального (и прежде всего капиталистического) общества. Отношения между группами представляют собой борьбу «конфликтующих интересов». Однако эта борьба не носит классового характера и не подрывает экономических основ существующего строя. Как утверждают сторонники данной теории, классовая борьба при капитализме заменяется здоровым соревнованием многих конкурирующих групп: политической, экономической, военной, научной, культурной, религиозной, административной, идеологической и т. д. Конкурируя между собой, эти группы будто бы в конечном счете уравнивают друг друга, в результате чего и обеспечивается некая «демократичность» правления, невозможность установления диктатуры той или иной группы, в том числе «тирании большинства»²³.

За основу взаимодействия «организованных групп» буржуазные политологи принимают не объективные закономерности социального развития, а «всеобщие правила игры», вырабатываемые государством в целях «упорядоченного выравнивания» различных интересов. Эти правила объявляются обязательными для всех групп и представляют собой своего рода политический механизм «свободной борьбы сил», аналогичный экономическому механизму «спроса и предложения».

Подобная трактовка социальных конфликтов, как и сама концепция плюрализма, несостоятельна. Она ведет родословную от Э. Дюркгейма, А. Бентли, от социальных концепций Дж. Локка, О. Гирке и Дж. Ст. Милля и в определенной степени отражает взаимосвязи различного типа общностей и индивидов внутри их в ходе развития социально-политических процессов. Однако, отвергая классовые деления и выводя отношения власти исключительно из взаимодействия отдельных социально значимых элементов общества, ее сторонники гипертрофируют значение групп, организаций и других

²² *Lewenstein K. Political Power and Governmental Process. L., 1965; Dahl R. Pluralist Democracy in the United States: Conflict and Consent. Chicago, 1967; Deutsch K. Politics and Government. How People Decide Their Fate. Boston, 1974.*

²³ *Deutsch K. Politics and Government..., p. 304.*

общностей, искажают действительную картину социальных и политических отношений.

Несостоятельность теории «плюралистической демократии», как и «конфликтной модели» политической власти в целом, состоит в том, что она, во-первых, затушевывает классовую природу политической власти при капитализме, изображая ее как форму выражения воли самых различных (в том числе оппозиционных) групп в обществе, как результат их «соучастия в политике», отрывая эту власть от экономических факторов, ее определяющих, и наделяя взаимодействующие группы одинаковыми возможностями для реализации интересов. Тем самым эта теория порождает иллюзию интеграции всех классов и слоев буржуазного общества в социально-политическую систему современного государственно-монополистического капитализма и одновременно отрицает открытую основоположниками марксизма историческую закономерность классовой борьбы и смены общественно-экономических формаций.

Во-вторых, в теории «плюралистической демократии» искаженно представлен характер отношений между различными слоями и группами капиталистического общества. Здесь по существу игнорируется классовая природа этих отношений, которые выдаются за отношения конкурентной борьбы в политической области, а последняя сводится преимущественно к соперничеству ведущих буржуазных партий. Необоснован также вывод о взаимном уравнивании интересов и власти отдельных групп, о возможности «государственного» (независимо от буржуазного класса!) регулирования воздействующих на него «групп интересов». В этой теории общественные классы поставлены на одну доску с другими социальными группами буржуазного общества, таким образом дискредитируется идея классовой борьбы и социальной революции.

В-третьих, представители теории «плюралистической демократии» неправильно трактуют социальные сдвиги внутри самого господствующего класса. Хотя его структура действительно значительно изменилась, тем не менее каждая его прослойка стоит на позициях сохранения и укрепления капитализма, общественно-политических отношений, покоящихся на эксплуатации наемного труда, на принципе господства и подчинения. Поэтому конкуренция между различными буржуазными элитами, не-

которое расхождение их функциональных обязанностей отнюдь не мешают им объединять свои усилия в защите существующего государственного строя.

В-четвертых, абсолютно несостоятельны попытки сторонников теории «плюралистической демократии» распространить ее выводы и положения на социалистические страны. Развитие последних осуществляется на принципиально иной экономической, социальной, политической и духовной основе. Интересы всех классов, групп и социальных слоев социалистического общества находят отражение в политической системе социализма, во все расширяющемся участии трудящихся масс в управлении делами общества и государства. Многообразие форм такого участия законодательно закреплено в Конституции СССР и в конституциях других социалистических стран.

Следует сказать, что концепция «плюралистической» демократии не вполне удовлетворяет буржуазных идеологов, поэтому они пытаются, с одной стороны, «укрепить» ее путем включения в нее «конфликтной модели», с другой — заменить ее элитарной концепцией политической власти. Многие авторы, отстаивающие точку зрения плюрализма, соединили теорию правления элит с теорией демократии, что привело к появлению концепций «демократического» элитизма²⁴.

Анализируя названные парадигмы, американский политолог С. Хантингтон приходит к выводу, что все они имеют сильные и слабые стороны²⁵. В «парадигме конфликта» обращается внимание на существование в Америке значительного неравенства, в ней четко раскрывается социальный аспект этого неравенства. В «парадигме согласия» в то же время указывается на отсутствие в США классово выраженных идеологий европейского типа и на этом основании делается вывод, что идеологический конфликт там получил менее широкое распространение, чем в Европе. Наконец, в «парадигме плюрализма» фиксируется столкновение противоречивых интересов в американской политике, но она не идет дальше

²⁴ См.: *Гаджиев К. С.* О теории «демократического» элитизма. — Рабочий класс и современный мир, 1976, № 3, с. 88—99; *Золотарев Р.* К критике концепций элитарной демократии. — Критика современных буржуазных, ревизионистских и реформистских концепций в области идеологии, экономики и права. М., 1976, с. 51—61, и др.

²⁵ *Huntington S.* American politics..., p. 8—9.

«парадигмы согласия» в объяснении причин их возникновения. «Все три парадигмы, — заключает С. Хантингтон, — объединяет одна общая черта: каждая объясняет политику в терминах социальной структуры»²⁶.

Отсюда, поясняет он, вытекают две другие особенности парадигм. Во-первых, структурные характеристики американской политики в них статичны. «Каждая парадигма, — пишет он, — довольно четко характеризует картину того, как американская политика функционирует в конкретный период времени; но ни одна из них не показывает, как эта политика изменяется со временем»²⁷. Во-вторых, все они в той или иной форме постулируют определяющую роль экономических (и более широко — материальных) интересов в политике и умаляют значение идеальных факторов. «Они, — подчеркивает Хантингтон, — почти полностью игнорируют роль политических идеалов и идеализма, моральных факторов и чувственных символов веры в политике»²⁸.

Рассматривать американскую политику просто как отражение социальной структуры, пишет он, — значит пренебрегать телеологическим анализом этой политики. Хотя в США не было идеологического конфликта европейского образца, их политика «настояна» на гораздо большем моральном конфликте, чем политика европейских стран. «Америка избежала классовых конфликтов, — отмечает Хантингтон, — чтобы иметь моральные потрясения. Ведущая роль моральных факторов отличает американскую политику от политики других обществ; эта характеристика является самой трудной для понимания ее иностранцами»²⁹.

Исходя из сказанного, С. Хантингтон предлагает еще одну теорию — «парадигму дисгармонии». Суть ее состоит в постоянном стремлении индивидов к идеальным ценностям и в таком же постоянном несоответствии между этими и реальными ценностями, между идеально-нормативным и фактическим порядком. В гармоническом обществе идеально-нормативный и фактический порядки совместимы. В дисгармоническом обществе они в конфликте. «В гармоническом обществе неравенство не только существует фактически, но и признается за-

²⁶ Там же, с. 9.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же, с. 10.

²⁹ Там же, с. 11.

конным. В дисгармоническом обществе неравенство несовместимо с законностью, хотя сосуществует с ним фактически. Противоположность между нормативным и фактическим порядками в США гораздо более резкая, чем в других странах»³⁰. По мнению С. Хантингтона, США — типичное дисгармоническое общество, в котором особенно четко реализуется предложенная им парадигма.

Новая парадигма несет в себе особый идеологический и методологический заряд. Прежде всего ее автор представляет американскую политику как покоящуюся на широком моральном основании и таким образом пытается «растворить» политические конфликты в конфликтах нравственных. Далее, он стремится возродить «американскую мечту», т. е. веру в американскую исключительность, в особую историческую миссию США, которая в последнее время потерпела полный крах³¹. Как известно, эта вера родилась более 200 лет назад, когда была принята Декларация независимости США. В XIX в. она служила мощным импульсом ускоренного развития американского капитализма. В XX в. она способствовала формированию откровенно шовинистических, «джингоистских»³² настроений среди значительной части американского населения, особенно в период «холодной войны». И наконец, «парадигма дисгармонии» призвана «вплести» идеалистическую диалектику в еще одно шаткое методологическое обоснование современной американской политики, использовать ее (пусть даже ограниченные) возможности для сохранения и укрепления капитализма. Сказанное о парадигмах американской буржуазной политологии подтверждает вывод о том, что тенденция «диалектизации» буржуазной социологии и политологии, как отмечал А. С. Богомолов, «оказывается на деле лишь вульгарной подделкой под диалектику, имитацией реальной диалектики общественного развития»³³. Этот вывод

³⁰ Там же, с. 12.

³¹ См.: *Гаджиев К. С.* США: эволюция буржуазного сознания. М., 1981.

³² Термин «джингоизм» возник в буржуазной литературе в 70-х годах XIX в. Он широко использовался и используется для обозначения особой формы шовинизма, а именно «крайнего шовинизма, связанного с пропагандой силы, империалистической экспансии и интервенционизма» (*Шестаков В. П.* Два «имиджа» президента: от морализма к джингоизму. — США: экономика, политика, идеология, 1980, № 9, с. 23).

³³ Вопросы философии, 1983, № 2, с. 172.

не колеблет и «конфликтная модель общества» Р. Дарендорфа, о которой речь пойдет в следующей главе.

Глава XV

ПСЕВДОДИАЛЕКТИКА ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ В «КОНФЛИКТНОЙ» МОДЕЛИ Р. ДАРЕНДОРФА

«Диалектика власти и сопротивления есть движущая сила истории» — так определяет суть своей «конфликтной» модели общественного развития Р. Дарендорф, ведущий социолог ФРГ. Он известен прежде всего как автор «диалектической теории конфликта», «диалектико-конфликтной перспективы»¹. Его модель общественного развития, фокусом которой является конфликт, далеко оттеснила некогда популярную ролевую концепцию, также разработанную Дарендорфом и претендовавшую на объяснение социальной эволюции².

Дарендорф считает себя учеником и последователем К. Поппера, у которого он учился в Лондонской экономической школе, что определило его приверженность к методологии неопозитивистской социологии. Эти установки укрепились за те годы, которые Дарендорф провел в университетах США. В эмпирико-позитивистском плане написаны его работы по методологии, социологии и выполнены прикладные исследования. Последовательность и даже ригоризм в отстаивании этих установок стали причиной того, что именно Дарендорфу было предложено написать программную статью «Логика социальных наук» в Социологическом словаре³. Эти установки лежат в основе его «конфликтной» модели развития общества; они повлияли и на трактовку категории «конфликт».

Проблема конфликтов становится в буржуазной социологии объектом пристального внимания в периоды резкого обострения кризиса капитализма. Так было на рубеже XIX—XX вв., в конце 20-х годов XX в. Ныне острые кризисные процессы вновь выдвинули проблему

¹ См. об этом: *Нечипоренко Л. А.* Буржуазная «социология конфликта», с. 93.

² *Dahrendorf R.* Homo sociologicus. Köln, 1970.

³ *Dahrendorf R.* Logik der Sozialwissenschaften. — *Bernsdorf W.* (hrsg.) Wörterbuch der Soziologie, Bd 2. Stuttgart, 1977.

конфликта в ряд ведущих, определив влияние и широкую популярность «модели» Дарендорфа. Обращение к теме конфликта стимулируется потребностями социальной практики, особенностями функционирования буржуазной социологии в системе государственно-монополистического капитализма, усилившейся конфронтацией с марксистско-ленинской теорией общественного развития и социалистическим строительством.

«Модель» Дарендорфа, обращенная к кризисным процессам современного капитализма, с которыми трудящиеся западных стран сталкиваются на каждом шагу, создает иллюзию правдоподобия концепции конфликта. Поэтому очень важно раскрыть истинную сущность современных «конфликтных» концепций на примере модели Дарендорфа, ибо ее анализ позволит понять те объективные реальные процессы, на которых спекулирует буржуазная социологическая мысль и буржуазная пропаганда, выявить новые черты общего стиля социологического мышления в эпоху крайнего обострения внешних и внутренних противоречий империализма.

Свою «модель» Дарендорф начал разрабатывать еще со второй половины 50-х годов⁴, когда в ФРГ наметилось замедление темпов роста производства, а факторы, способствовавшие бурному подъему экономики и вызвавшие к жизни миф о ФРГ как «экономическом чуде», исчерпали свои возможности. Пропаганда «модели ФРГ» в качестве оптимальной, хотя и характеризовавшейся к началу 60-х годов несколько иронически — «под гору, но удобно», строилась на откровенной апологетике безудержного экономического роста и потребления. В массовом сознании прочно укоренились (не исчезнувшие и до сих пор) технократические иллюзии. Не было недостатка и в оптимистических заверениях политиков о превращении ФРГ в «нивелированное общество», в попытках представить классовые конфликты и тревожные симптомы кризиса как временные трудности.

В этих условиях «конфликтная» модель Дарендорфа была неожиданным диссонансом как для официальной пропаганды, так и для социологов, безраздельное гос-

⁴ *Dahrendorf R. Soziale Klassen und Klassenkonflikt in industriellen Gesellschaft. Stuttgart, 1959; idem. Zu einer Theorie des sozialen Konflikts. — Hamburger Jahrbuch für Wissenschafts und Gesellschaftspolitik, 1958, N 3; idem. Soziologie und industrielle Gesellschaft. — Politische Studien, 1960, N 128.*

подство среди которых принадлежало сторонникам структурно-функциональной теории. Социология, писал в 1960 г. Дарендорф, вопреки реальности создает идиллическую картину — «картину гармонии, интеграции, разумной и правильной действительности»⁵. В структурной теории с ее апологией стабильности и «равновесия» социальной системы, в преувеличенном внимании к «интегративности» и социальному покою Дарендорф усмотрел не только теоретические просчеты. Хорошо знакомый с американской и западногерманской реальностью, он обнаружил в структурной теории тщательно скрываемый «страх перед аномией»⁶ (утрату частью членов общества понимания значимости социальных норм и предписаний), грозящей вырасти из конфликтов и противоречий этой реальности.

Столь же резко он критиковал и концепцию «нивелированного общества», заявляя, что вывод о социальной нивелировке есть следствие подмены социальных критериев классового деления технологическими, а также превратно толкуемой технизации, представляемой в качестве основы социального прогресса⁷. Этот вывод, показывает Дарендорф, базируется на отдельных внешних чертах стандартизации образа жизни, действительно имеющих место, на формальных положениях конституции. Он отвергает и другой вывод этой концепции, а именно идею об «отмирании государства» и его замене технически совершенным «управленческим органом», потому что в реальности обнаруживается, по мнению Дарендорфа, обратное — усиление «интервенционализма» государства, а не его «отмирание».

Аргументы, приводимые Дарендорфом в критике концепции «нивелированного общества», справедливы. Другое дело, что они касаются лишь производных процессов капитализма, и его критика оказывается замкнутой на них. Так, Дарендорф не вскрывает природу социально-классового деления капиталистического общества, и потому его упреки «технологистам» не достигают цели, повисают в воздухе. Представления Дарендорфа о сущности империалистического государства, которое, по его мнению, выступает посредником, третейским судьей при

⁵ Dahrendorf R. Pfade aus Utopia. München, 1974, S. 71.

⁶ Dahrendorf R. Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika. München, 1963, S. 151.

⁷ Dahrendorf R. Pfade aus Utopia, S. 68.

разрешении конфликтов⁸, оказываются столь же иллюзорно-утопическими и откровенно апологетическими, как и у приверженцев концепции «нивелированного общества».

Дарендорф одним из первых в буржуазной социологии послевоенных лет обнаружил симптомы разочарования в идее одномерного, технически детерминированного прогресса. Он почувствовал, что весьма существенно, и грядущую неуверенность, непредсказуемость дальнейшего движения общества. Это движение, по Дарендорфу, подчинено необъяснимым результатам игры конкурирующих сил, которые имеют самую различную природу. Утверждения Дарендорфа о непредсказуемой «игре сил», их плюрализме вытекают из методологических установок социологического неопозитивизма. Его концепция «конфликта» — одна из форм проявления субъективизма в социологии, корень которого раскрыл В. И. Ленин⁹.

Различные силы общественной жизни, по Дарендорфу, равнозначны и жестко связаны лишь одним видом отношений — конфликтом. Эта равнозначность факторов общественной жизни делает непредсказуемым направление их «равнодействующей» и соответственно превращает его концепцию в иррациональную схему. Поэтому «конфликтную» модель Дарендорфа правомерно рассматривать в одном ряду с разного рода иррациональными доктринами. Для ее анализа важное методологическое значение имеет положение Т. И. Ойзермана о том, что «критика современного философского иррационализма должна быть, в конечном итоге, разоблачением, демистификацией порождающих его общественных отношений. При этом, однако, социологическая критика иррационализма необходимо дополняется гносеологическим анализом»¹⁰.

В центре концепции Дарендорфа находятся категории «конфликт», «изменение», «принуждение»¹¹. Если изменение — это общая черта «всех единиц социальной организации», то конфликт — «основополагающий элемент

⁸ Dahrendorf R. Sozialer Konflikt. — Bernsdorf W. (hrsg.) Wörterbuch der Soziologie, Bd 3, S. 750.

⁹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 137.

¹⁰ Ойзерман Т. И. Философский иррационализм и кризис капиталистической системы. — Философия и современность. М., 1976, с. 142.

¹¹ Dahrendorf R. Pfade aus Utopia, S. 262.

всего бытия»¹², движущая сила всех изменений, источник общественной эволюции. Категория «принуждение» конкретизирует механизм разрешения конфликтов. Так, люди объединяются в обществе не путем добровольного и равноправного договора, а принудительно, в жестокой борьбе друг с другом. Процесс общественного развития замыкается, по Дарендорфу, в триаде «принуждение — конфликт — изменение». Главное звено триады — конфликт, который пронизывает все общества, бывшие и существующие. Они «различаются не по тому, что в одних обществах конфликты есть, а в других их нет. Общества различаются по силе и интенсивности конфликтов»¹³. Конфликт делает общество «социальным» и является для него «плодотворным и творческим началом»¹⁴.

Как видно, Дарендорф отмечает лишь функциональное значение конфликтов, причем в плане идеологическом он пытается доказать прогрессивность и пользу конфликтов для общества. Это в равной мере относится ко всем видам конфликтов¹⁵, хотя понятно, что конфликт между разными социальными ролями, выполняемыми человеком, уже не может быть благом для общества, не говоря о конфликте классовом. Далее, отказавшись от крайностей прогрессистских одномерных схем, Дарендорф впадает в другую крайность, указывая на иррациональность общественного процесса.

Здесь уместно напомнить, что иррациональность (рациональность, ставшая своей противоположностью) является доминантой социального движения в концепции «западноевропейского капитализма» М. Вебера. С большой тревогой писал Вебер о процессе превращения капитализма в «самую роковую силу нашего времени»¹⁶. Основное противоречие этого общества он видел в конфликте между бюрократизированной структурой и инди-

¹² Dahrendorf R. Sozialer Konflikt. — Bernsdorf W. (hrsg.) Wörterbuch der Soziologie, Bd 3, S. 748.

¹³ Dahrendorf R. Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. München, 1965, S. 171.

¹⁴ Dahrendorf R. Gesellschaft und Freiheit. München, 1965, S. 227; *idem.* Sozialer Konflikt. — Bernsdorf W. (hrsg.) Wörterbuch der Soziologie, Bd 3, S. 750.

¹⁵ Dahrendorf R. Sozialer Konflikt. — Bernsdorf W. (hrsg.) Wörterbuch der Soziologie, Bd 3, S. 749.

¹⁶ Weber M. Gezammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, 1920, S. 4.

видуальной свободой, обреченной на гибель. По Веберу, иррациональность — синоним гибели личности; у Дарендорфа, наоборот, иррациональность как следствие благотворного действия конфликтов есть благо.

В чем смысл такого сопоставления? Дело не в том, что Дарендорф, объявив себя приверженцем идей Вебера, в оценке иррациональности расходится со своим учителем. Существенно то, что это расхождение носит принципиальный характер, ибо отражает общее направление эволюции буржуазной социологии в эпоху империализма.

В центре анализа Вебера была судьба личности в условиях западноевропейского капитализма. Для человека как высшей ценности он пытался, хотя и безуспешно, найти пути спасения от гнета рациональности. Вебер отразил по сути противоречие между гуманистическими ценностями и социальной реальностью капитализма. Для Дарендорфа такого противоречия не существует. В его концепции не личность, а иррациональность представляет собой высшую ценность, ибо она, будучи жестко связанной с конфликтами, якобы придает смысл и движение человеческой истории. Личность интересует Дарендорфа только как сторона конфликта, и потому фактически оказывается вынесенной за пределы анализа.

Этого вывода он придерживается и в работах последних лет, в которых речь идет о проблемах человека в современном западном мире и в которых он внешне выступает в «защиту человека». Однако на деле Дарендорф защищает не столько человека, сколько «общество досуга», «общество потребления». Он рассматривает условия и способы его выживания в обстановке гонки ядерного вооружения и экологических катастроф¹⁷. По сути это апологетика капитализма и его иррациональности. Идеалы гуманизма, социальное равенство, по Дарендорфу, синонимы общественного застоя, и только конфликтное столкновение личностей, групп, классов дает толчок общественному движению.

«Переоценка ценностей», совершаемая влиятельным западным теоретиком, четко отражает направление сдвигов в нынешней буржуазной социологии в сторону крайней реакции и консерватизма, безудержной апологетики

¹⁷ См.: *Петров И. И.* Социальный прогресс и выживание: новые тенденции в буржуазной идеологии. — Вопросы философии, 1983, № 2.

буржуазного правопорядка и обострения атак на революционную теорию марксизма-ленинизма.

Дарендорф оспаривает марксистское понимание сущности общественного конфликта, классов и их отношений в условиях капитализма и социализма. Он считает, что он первым выдвинул идею о ведущей роли власти в обществе: «С XVIII века утвердилась склонность объяснять эти (социально-классовые и политические. — *Авт.*) конфликты отношениями собственности. Эта склонность была вызвана теориями Маркса. Так как политические конфликты не исключены из коммунистических обществ, то напрашивается догадка, что не собственность, а власть — социальная причина этих конфликтов»¹⁸.

Власть определяется Дарендорфом в полном соответствии с классической для буржуазного обществоведения формулой М. Вебера как «принуждение к повиновению». Эта абстрактно-однозначная трактовка власти уже в самом определении предполагает конфликтную ситуацию, разрешаемую только в результате столкновения и борьбы. Тогда различия любого уровня, любой сферы бытия являются следствием глобальности власти как коррелята социальных отношений, а природа различий объясняется Дарендорфом ссылкой на «власть вообще».

Конфликт, по Дарендорфу, есть своего рода клише, накладываемое на все реальные различия, противоположности, противоречия. Но оно предстает как нечто «готовое», «данное», «застывшее», лишенное каких-либо изменений, движения, качественных характеристик и особенностей.

Сложная диалектика вызревания, становления противоречий, конкретный процесс доведения их до крайней степени выражения — конфликта остаются за пределами анализа, а конфликт предстает как внешняя форма, принудительно навязываемая реальности. Более того, категория «конфликт», получающая абстрактно-метафизическую трактовку, оказывается пустой формой, в одинаковой мере приложимой ко всем различиям, но не объясняющей ни одного.

¹⁸ Dahrendorf R. Sozialer Konflikt. — Bernsdorf W. (hrsg.) Wörterbuch der Soziologie, Bd 3, S. 750.

Эти особенности конфликта, относимые к содержательной сфере, характеризуют и гносеологические возможности этого понятия. Процесс познания осуществляется как «наложение» клише на реальность. По сути речь идет о новом варианте чисто формального подведения под один узкий ранжир, соответствующий представлениям буржуазного теоретика, многообразных конкретных социальных различий. Такого рода попытки неоднократно критиковали классики марксизма-ленинизма, потому что видели в них искажение диалектики процесса познания¹⁹, одномерную трактовку бытия.

Релятивистский подход Дарендорфа к категории «конфликт» связан с его гносеологическими воззрениями, хотя он неоднократно заявлял о независимости своей социологии от философии. Теоретико-социологические построения Дарендорфа связаны с его философской позицией, уходящей корнями в традиции немецкого идеализма и позитивизма. Его собственная платформа представляет собой синтез неокантианства и неопозитивизма. Отмеченный в марксистской критике агностический характер всей буржуазной социологии полностью соответствует идеалистической концепции социальной реальности как «неподлинности». Поэтому главной философской категорией независимо от намерений Дарендорфа стала категория «неопределенность». «Мы живем в мире неопределенности... и нам всегда недостает силы познания, чтобы познать сущность вещей и их связь»²⁰ — эта мысль, являющаяся лейтмотивом гносеологии Дарендорфа, определяет его социологические выводы. Важнейшим из них является следующий: «На основе этой неопределенности существования человека в мире можно обосновать антропологический смысл конфликта общества... Конфликт и изменение, многообразие и история основаны на конституирующем значении неопределенности человеческого бытия»²¹.

Этому утверждению вполне соответствует и его ответ на вопрос, «что такое законы в социологии и есть ли они вообще». «Возможно, самое разумное, — пишет он, — применять термин «законы» к тем универсальным вы-

¹⁹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 229—230; т. 12, с. 714; т. 26, ч. III, с. 85; *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 3, с. 14.

²⁰ *Dahrendorf R.* Pfade aus Utopia, S. 276.

²¹ Там же.

сказываниям («во всех обществах существует власть»), которые, хотя и не требуют непосредственной проверки, однако входят как законы в теории»²². Согласно диалектико-материалистической теории познания, «идея причинности, необходимости, закономерности и т. д. является отражением в человеческой голове законов природы, действительного мира»²³. Сторонники позитивизма преувеличивают какой-либо момент реальности, например конфликт, произвольно конструируют реальность, что приводит к утрате качественной специфики субъективного и объективного, сущности и явления.

В соответствии со своими гносеологическими посылами Р. Дарендорф определяет социальные классы как «квазигруппы», идеально-типические конструкции²⁴, как понятия, не имеющие аналога в реальной действительности²⁵.

Конвенциональный характер этих понятий имеет и идеологическую подоплеку. Признаваемый Дарендорфом факт раскола капиталистического общества на класс рабочих и класс предпринимателей, борьба классов лишь постулируются им, но нигде нет исследования причин возникновения этих классов, динамики их отношений, крайней формой которой и является конфликт. Классовый конфликт рабочих и предпринимателей, по Дарендорфу, вызвал к жизни капиталистическое общество и составляет прочный его каркас, сохраняющий его целостность.

Действительно, пролетариат и буржуазия — основные классы капиталистического общества, однако не они породили капиталистическое общество, как считает Дарендорф, наоборот, формировавшееся капиталистическое общество породило их, что убедительно доказали классики марксизма-ленинизма. Напомним в этой связи мысль К. Маркса из работы «Наемный труд и капитал»: «...капитал предполагает наемный труд, а наемный труд предполагает капитал. Они взаимно обуславливают друг друга; они взаимно порождают друг друга»²⁶. В конкрет-

²² Dahrendorf R. Logik der Sozialwissenschaften. — Bernsdorf W. (hrsg.) Wörterbuch der Soziologie, Bd 2, S. 510.

²³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 6.

²⁴ Dahrendorf R. Gibt es noch Klassen? — Seidel F., Jenker K. (hrsg.) Klassenbildung und Klassenschichtung. Darmstadt, 1968, S. 291.

²⁵ Dahrendorf R. Pfade aus Utopia, S. 36—40.

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 6, с. 444.

ном анализе «анатомии» буржуазного общества К. Маркс выявляет глубинную объективную закономерность существования класса рабочих и класса капиталистов, указывает на лежащие в основе классового конфликта социальные антагонизмы.

Дарендорф отстаивает лишь иллюзию самостоятельности и «внешности» конфликта. Абстрактное понимание им классового конфликта обусловлено как порочными теоретико-методологическими посылками, так и апологетическими задачами, стоящими перед буржуазной наукой.

Для Дарендорфа «конфликт между рабочими и предпринимателями — исходный пункт разработки определенных правил игры, которые связывают полюса друг с другом»²⁷. По сути это попытка модернизации мифа о «социальном партнерстве», восхваление стабилизирующей, цементирующей общество роли конфликтов, отрицание классовой борьбы и классовых антагонизмов, в действительности не укрепляющих, а раздирающих современное «постиндустриальное» общество.

Субъективизм и произвол в выборе определяющих отношений привели Дарендорфа к тому, что его «конфликтная модель общества», ограниченная понятиями «принуждение — конфликт — изменение», оказалась субъективно-идеалистической конструкцией. Она представляет собой произвольный круг абстрактных понятий, в котором в конечном счете замкнута вся «модель». Конкретно-исторический анализ социальных процессов подменен в ней одной формой социальных изменений — метафизически понимаемым конфликтом, произвольно соотносимым с любой формой социальной организации. Дарендорф пренебрегает анализом материальных предпосылок классового конфликта, уходит от анализа связи отношений собственности и социальной структуры, стремясь противопоставить материалистическому пониманию истории внеисторическое рассмотрение социальных отношений. «Конфликтная модель общества» служит подтверждением вывода В. И. Ленина о «неразрывной связи реакционной гносеологии с реакционными потугами в социологии»²⁸. Ныне эта «модель» все более пре-

²⁷ *Dahrendorf R. Pfade aus Utopia*, S. 271.

²⁸ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 356.

вращается в орудие защиты отживающего строя, его ценностей и образа жизни.

Резкое обострение общего кризиса капитализма, сдвиг вправо в идеологии как отражение кризисных тенденций сказались и на характере модернизации «модели» Дарендорфа. Если раньше в ней можно было найти попытки выяснить связь экономической и политической власти на примере США ²⁹, то теперь нет ничего подобного. Почти изъята и идея об управлении конфликтом со стороны государства. Сама «модель» приобретает сегодня все больший резонанс как в ФРГ, так и в ряде других капиталистических стран. Доступно изложенные, претендующие на научность в объяснении реальных кризисных процессов, положения «модели» выгодно отличаются от дискредитировавших себя политических лозунгов. Поэтому наукообразная «конфликтная модель» сегодня более действенна, чем многие другие пропагандистские идеи. Гибкость и правдоподобие «конфликтной модели общества», обеспечившие ей высокий престиж в глазах обывателя, не могут, однако, затушевать ее объективного содержания и классовой сущности.

«Модель» Дарендорфа — опасный псевдоаналог марксистской диалектики общественного развития, она направлена на ее дискредитацию и опровержение. Отвергая революционно-преобразующее учение марксизма, сторонники этой «модели» проповедуют фатализм, призывают человека смириться, покориться действию анонимных и рациональных сил, результаты игры которых непредсказуемы. Вместе с тем «модель» выполняет и своеобразную «терапевтическую» функцию. Оправдывая кризисные процессы в обществе, она оставляет место надежде на то, что когда-нибудь в результате игры стихийных сил сегодняшние социальные «низы» займут господствующее положение, а их неудачи обернутся успехом. Однако неизменным остается основное: кризис капитализма, его неустойчивость в концепции Дарендорфа предстают как общая черта человеческого бытия, а социальные конфликты — как неустраняемая, но стабилизирующая и цементирующая общество сила. И в этом состоит, по Дарендорфу, их «оздоровительная» роль.

По своему объективному содержанию «конфликтная модель» является теоретическим выражением и отраже-

²⁹ Dahrendorf R. Die angewandte Aufklärung. München, 1963, S. 114.

нием той ситуации, о которой говорил Ф. Энгельс: «... в мире торговли и конкуренции удача или банкротство зависят не от деятельности или искусства отдельных лиц, а от обстоятельств, от них не зависящих. Определяет не воля или действие какого-либо отдельного человека, а милосердие могущественных, но неведомых экономических сил»³⁰.

Анонимность этих сил, позволяющая говорить о «неопределенности бытия», является питательной средой подобных фетишистских схем. Стимулом для их возникновения и своеобразной «жизнестойкости» являются реальности современного капитализма и комплекс определенных воззрений, настроений, целостных или разрозненных «картин бытия». И пока этот стимул имеется, модели такого типа будут существовать безотносительно к тому, как их посылки соотносятся с достигнутым уровнем подлинно научного социального знания, с другими теориями в «недрах» буржуазного социологического знания.

Механизм возникновения фетишистских иллюзий, окутывающих реальные социально-экономические процессы и выдаваемых буржуазной наукой за объяснение глубинных основ социального бытия, вскрыт К. Марксом. Этот механизм определяет и логику концепции Дарендорфа, структуру его «модели», и уровень рассмотрения в ней конфликтов. В его концепции конфликты получают превратное, мистифицированное объяснение.

Фатализм, присущий «модели» Дарендорфа, направлен на то, чтобы не только регулировать и направлять деятельность человека, но и руководить процессом осмысления им реальности. И здесь обнаруживается относительность правдоподобия «модели» Дарендорфа и принципиальная реакционность ее практически-политического и теоретического содержания. Не случайно в разработке экономико-политических программ на ежегодных «Гамбургских встречах по проблемам свободного индустриального общества», регулярно проводимых с 1961 г., вместе с крупнейшими западногерманскими промышленниками, банкирами, представителями правительства принимают участие и ведущие социологи, в том числе Дарендорф.

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 308.

На последних «Гамбургских встречах», посвященных поискам выхода из экономического кризиса и способов смягчения социальных конфликтов, Р. Дарендорф выступил с главными докладами³¹.

Здесь, «в своем кругу», конфликты оцениваются как негативное явление, как реальная угроза классу капиталистов, а не воспеваются как нечто неизбежное, с чем надо смириться и что, возможно, несет перемены к лучшему, — ведь так конфликт преподносится массовому сознанию. И тут четко выступает «двуликость» концепции Дарендорфа. Одно ее «лицо» — для масс, которым конфликт подается как проповедь покорности и воспевается как благо, не только цементирующее общество, но и несущее перемены к лучшему. А другое ее «лицо» — для власть имущих, с которыми социолог рука об руку ищет пути и средства борьбы против социальных конфликтов. Эта двойственность обусловлена служебной ролью концепции Дарендорфа.

Наиболее отчетливо это проявилось на XXI конгрессе западногерманских социологов (Бамберг, 13—16 октября 1982 г.), главной темой которого было рассмотрение «кризиса общества труда». При обсуждении проблем безработицы Дарендорф предложил в качестве противоядия насаждение конфликтов и конкуренции в самом рабочем классе.

Таким образом, он хотел бы перенести конфликт между рабочими и предпринимателями в среду рабочих с целью ослабления их единства и солидарности. Но тогда нарушается логика всей конфликтологической концепции, а ее автор вступает в противоречия со своими коренными посылками о том, что конфликт рабочих с предпринимателями является силой, вызывающей изменения в капиталистическом обществе. Однако само это противоречие наглядно свидетельствует о классовой позиции Р. Дарендорфа: предприниматели оказываются «вне игры», точнее, над нею, а она разворачивается лишь на «поле» их классового противника.

По логике Дарендорфа, теперь рабочий класс должен бороться не против предпринимателя, а против такого же рабочего, как он сам. Организованная классовая

³¹ Hamburger Bergsdorfer Gesprächskreis zu Fragen der freien industrieller Gesellschaft. Hamburg, 1980.

борьба подменяется индивидуальной конкуренцией и борьбой за выживание между эксплуатируемыми. И тогда виновником трудностей, которые в периоды кризиса грозят рабочему нищетой, оказывается такой же рабочий.

В конечном счете «конфликтная модель общества» Р. Дарендорфа, отражающая реальности современного капитализма и его идеологию, является одной из новых форм теоретического и идейно-политического мифотворчества, назначение которой состоит в активной апологетике интересов класса буржуазии в эпоху общего кризиса капитализма и резкого обострения его противоречий.

Часть **ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА**
четвертая **В СТРАНАХ АЗИИ, АФРИКИ**
И ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ

Глава XVI

МЕТАМОРФОЗЫ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ
ДИАЛЕКТИКИ В ОСВОБОДИВШИХСЯ СТРАНАХ

Некоторые из направлений идеалистической диалектики второй половины XX в. проникают в развивающиеся страны Азии, Африки и Латинской Америки и находят там своих сторонников. Их распространение происходит в условиях острых классовых, идейных конфликтов между прогрессивными и консервативными силами по вопросам выбора и теоретического обоснования путей их дальнейшего развития: капиталистический или некапиталистический, с социалистической ориентацией путь развития. В этой борьбе обозначились две основные линии развития указанных стран. «Одни из них после освобождения, — отмечалось в Отчетном докладе ЦК КПСС XXVI съезду партии, — пошли по революционно-демократическому пути. В других утвердились капиталистические отношения»¹. Борьба двух противоположных линий развития определяет общественный прогресс освободившихся стран как важнейший элемент современного мира. Именно эта борьба за путь развития обуславливает повышенный интерес в освободившихся странах к диалектике. Но обращение к ней, особенно к диалектике общественного развития, со стороны представителей прогрессивных и консервативных сил далеко не однозначно.

Так, идеологи революционной демократии, выступающие за социалистическую ориентацию своих стран, проявляют все больший интерес к научному социализму и стремятся использовать его в своей практической и теоретической деятельности. Они все чаще обращаются и к другим составным частям марксизма — марксистской политэкономии и философии. Но в последней их особенно интересует материалистическая диалектика, в которой они видят прежде всего метод познания сложной и про-

¹ Материалы XXVI съезда КПСС, с. 11.

тиворечивой социальной действительности и инструмент для успешного разрешения встающих перед ними трудных задач, связанных с революционным преобразованием общества.

В понимании материалистической диалектики среди идеологов революционной демократии стран Азии, Африки и Латинской Америки имеются существенные различия, наблюдаются неадекватные трактовки самой сути диалектики, вопроса о роли противоречия в ней, классовой борьбы в своих странах как проявления антагонистических противоречий. Но многие из них уже понимают, как важен диалектический подход к исследованию общественных процессов, и идут, хотя и сложным, а зачастую противоречивым путем к восприятию марксизма-ленинизма как целостного революционного учения, освобождаясь от влияния идеалистических концепций, в том числе и от различных подделок под диалектику. Специально эти вопросы мы рассматривать не будем, ибо это предмет особого исследования, тем более что общие идеологические мировоззренческие установки революционных демократов уже нашли освещение в марксистской литературе².

Идеологи консервативных сил, выступая за капиталистический путь развития, обращаются к идеалистическим концепциям, принимая на вооружение некоторые квазидиалектические, равно как и метафизические, теории. При этом они ведут борьбу против материалистической диалектики, стремясь ослабить ее влияние. Для правильного понимания масштабов распространения идеалистических концепций в развивающихся странах необходимо учитывать три основных типа отношений философов немарксистского толка к европейской идеалистической философии вообще. Одни из них пытаются преуменьшить (вплоть до негативно-нигилистической оценки) значение «западной философии» и неоправданно возвеличивают самобытные философские учения Востока, другие превозносят европейскую философию и сдержанно относятся к национальным духовным традициям, третьи (это на-

² См.: Борьба идей в современном мире в 3-х томах, т. 3. М., 1978; Косухин Н. Д. Формирование идейно-политической стратегии в африканских странах социалистической ориентации (генезис и развитие идеологии). М., 1980; Идеология революционных демократов Африки. М., 1981; Актуальные проблемы идеологии национально-освободительного движения в странах Азии и Африки. М., 1982.

ибо более распространенная в развивающихся странах группа философов) пытаются «синтезировать» идеалистическую философию Запада со своей самобытной традиционной философией³. Хотя в основе этой типологии лежит оценка реальной ситуации в философии стран Востока, в общем виде она характеризует отношение идеалистической философской мысли к «западной философии» во всех развивающихся странах. В «западную философию» философами немарксистского толка включаются и идеалистические и материалистические учения. Особого рассмотрения требует второй тип отношений, ибо через него осуществляется проникновение идеалистических концепций диалектики в сознание теоретиков развивающихся стран.

Степень восприятия немарксистскими философами тех или иных развивающихся стран западных идеалистических концепций диалектики и характер различных «синтезированных» вариантов идеалистической диалектики во многом зависят от того, насколько в данной стране или регионе сильно влияние марксизма-ленинизма вообще, марксистско-ленинской философии в особенности. В ряде развивающихся стран марксисты-ленинцы ведут успешную борьбу за утверждение диалектико-материалистического мировоззрения, дают блестящую критику как западных (неотомизм, экзистенциализм, неопозитивизм и т. п.), так и национальных и идеалистических теорий, включая и концепции диалектики⁴. Наконец, необходимо иметь в виду, что глубокий всеобщий кризис, охвативший мировую капиталистическую систему, затронул и те освободившиеся страны, которые идут по капиталистическому пути развития. Он проявляется во всех сферах жизни этих стран, в том числе и в духовно-идеологической, включая философию. Стремление преодолеть кризис в идеалистической философии сопровождается в развивающихся странах попытками «обновления», «оживления», «возрождения» различных «автохтонных» традиционных концепций идеализма, включая и диалектику, своего рода их реанимацией.

На наш взгляд, можно выделить три основных спосо-

³ См.: Зарубежный Восток и современность в 3-х томах, т. 3. М., 1981, с. 199–202.

⁴ См.: Сагадеев А. В. Марксисты-ленинцы развивающихся стран Востока в борьбе против философского идеализма. — Некоторые вопросы идеологической борьбы в странах Азии и Африки. М., 1971.

ба (пути, формы) распространения и проявления западных идеалистических концепций диалектики в немарксистской философии и социологической мысли развивающихся стран. Во-первых, прямое перенесение этих концепций западными философами-идеалистами и некритическое их восприятие идеологами консервативных сил; во-вторых, разработка «национальных» или «регионально-особенных» концепций диалектики; в-третьих, попытка синтезировать те и другие. Разумеется, ни один из этих способов распространения идеалистических концепций диалектики в развивающихся странах не действует в чистом виде, они зачастую взаимопереходят друг в друга, однако выделение их в качестве самостоятельных допустимо и оправданно.

Несмотря на значительные различия в развитости философской и социологической мысли в разных странах и регионах, включенности в нее тех или иных диалектических идей и концепций, ей присущи и некоторые общие черты, о которых будет сказано ниже. Наряду с этим важно выявить специфические тенденции диалектического порядка, которые можно обнаружить в философской и социологической мысли в странах Арабского Востока, Африки, главным образом Тропической, и в Латинской Америке.

Актуальным является исследование тех метаморфоз, которые претерпевает в странах Арабского Востока в послевоенные годы идеалистическая диалектика, перипетий ее борьбы с марксистской диалектикой. Это будет предметом специального анализа в главе XVII. Для философии стран Тропической Африки характерно наличие элементов «наивной диалектики» и их переплетения с другими ее формами. Подробный анализ данного вопроса будет дан в главе XVIII. Что касается рассмотрения проблем идеалистической диалектики в социальной теории в странах Латинской Америки, то здесь важно критически рассмотреть попытки буржуазных социологов создать некую альтернативу марксистской диалектике (см. подробнее об этом главу XIX).

Какие общие черты присущи идеалистическим концепциям диалектики в развивающихся странах? Это прежде всего их синкретический характер, смешение в одной концепции различных вариантов идеалистической диалектики, заимствованных как из буржуазной философии Запада, так и из философии стран Азии, Африки и Латин-

ской Америки. Причем иногда синкретизм переходит в эклектизм, особенно когда предпринимаются попытки соединить в рамках одной концепции элементы идеалистической и материалистической диалектики. Эта тенденция связана со стремлением ряда буржуазных философов в развивающихся странах найти «третью» линию в философии, стать «выше» материализма и идеализма.

Среди идеалистических концепций такого рода следует отметить «диалектический монадизм» пакистанского философа М. Шарифа, получивший в 60—70-х годах определенное распространение в некоторых странах мусульманского Востока. Основными элементами «диалектического монадизма» выступают монадология Лейбница, отдельные положения гегелевской диалектики, а также ряд идей диалектического порядка, содержащихся в суфизме. Исходя из позиции теологизированного объективного идеализма, Шариф ищет в боге источник движения монад, используя при этом отдельные высказывания о диалектике известного реформатора и мыслителя М. Икбала⁵.

Значительные элементы синкретизма содержатся в работах египетского философа Абд ар-Рахман Бадави и марокканского философа М. А. Лахбаби. В экзистенциалистской диалектике Бадави соединены идеи западного экзистенциализма с некоторыми элементами суфизма, используется триада Гегеля, хотя в целом его диалектика не принимается. В «реалистическом персонализме» Лахбаби французский персонализм Э. Мунье соединен с отдельными идеями суфизма, рядом восточных идеалистических концепций личностей⁶. Элементы синкретизма в идеалистических концепциях этих арабских философов отмечаются и немарксистскими исследователями истории арабской философии. Например, М. Хернандес в книге «История мысли в исламском мире» отмечает, что в экзистенциализме Бадави значительное место занимают идеи экзистенциальной диалектики С. Кьеркегора, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера, К. Ясперса, а также Ф. Ницше. В персонализме Лахбаби он выделяет элементы

⁵ См.: Степанянц М. Т. Философия и социология в Пакистане. М., 1967, с. 38—40; *ее же*. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX—XX вв.). М., 1982, с. 51—54, 73—74.

⁶ См.: Современная философская и социологическая мысль стран Востока. М., 1965, с. 87—139; Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983, с. 78—79, 91.

персонализма Э. Мунье, иррационализма и интуитивизма А. Бергсона⁷.

В индийской идеалистической философии тенденция к синкретизму нашла отражение в работе Г. Датта «Экзистенциализм и индийская мысль». Он ищет аналогии между экзистенциалистскими мотивами в индийской философии и экзистенциальной диалектикой С. Кьеркегора, Ж.-П. Сартра и др.⁸ Элементы синкретизма можно обнаружить и в идеалистической философии в Латинской Америке. Идеалистические концепции диалектики в философской мысли этих стран зачастую выступают в виде симбиозов европейских, североамериканских и собственно латиноамериканских ее вариантов⁹.

Специфической чертой ряда идеалистических концепций, распространенных в развивающихся странах, особенно в странах Востока, является религиозный, спиритуалистический характер. В качестве примера можно указать философию «вечной религии» известного индийского философа С. Радхакришнана¹⁰. Он пытается примирить европейский рационализм с индийским мистицизмом, а главной чертой индийской философии считает ее «спиритуалистический дух». Но не только Радхакришнан, но и ряд других западных и индийских философов-идеалистов возвеличивают адвайта-ведантизм. Индийские марксисты выступают против такой характеристики всей философской мысли Индии¹¹.

Современная буржуазная историко-философская компаративистика, противопоставляя «западный» тип мышления «восточному», не оставляет в стороне и вопросы диалектики. Речь идет о «диалектике культур», цивилизаций. Однако основные положения компаративистских теорий скорее не диалектичны, а метафизичны, поскольку строятся на субъективистском отборе критериев для

⁷ Hernandez M. C. Historia del pensamiento en el mundo uslamico. Madrid, 1981, p. 378—381.

⁸ См.: Литман А. Д. Философская мысль независимой Индии. М., 1967, с. 46—48.

⁹ См.: Философия и социология в странах Западной Европы и Америки. М., 1964, с. 423—439; Агости А. Возрожденный Тантал. М., 1969, с. 76—86, 171—172; Концепции историко-культурной самобытности Латинской Америки. М., 1978.

¹⁰ См.: Современная философская и социологическая мысль стран Востока. с. 19—21, 30; Литман А. Д. Сарвепалли Радхакришнан. М., 1983, с. 47—50, 55—90.

¹¹ См.: Чаттопадхьяя Д. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981, с. 388—390.

сравнения «западного» и «восточного» типов мышления, на что указывалось в марксистской литературе¹². Линия на резкое противопоставление философской мысли стран Востока западной философии, причем без учета материалистического или идеалистического характера, продолжается до наших дней. В Словаре азиатских философий, вышедшем в Лондоне в 1979 г., проводится мысль о том, что западная философия не способна дать целостное знание, а мыслители Востока якобы его уже достигли¹³. Идеализм представлен в качестве основного направления в философии народов Востока, а материализм упоминается лишь между прочим. Среди представленных азиатских философов почти нет материалистов.

Нигилистическое отношение буржуазных философов к материалистическим тенденциям в истории философской мысли развивающихся стран приводит не только к возвеличиванию идеализма, но и к искаженному изображению истории диалектики. Непомерное раздувание отдельных диалектических идей в ведантизме и буддизме — яркое тому свидетельство. Антиматериалистическая направленность в буржуазной философии и социологии в развивающихся странах находит свое выражение и в попытках искажения истории и теории материализма, в нападках на диалектический и исторический материализм. В этом отношении характерна работа бразильского историка философии Л. Басбаума «Социология материализма. Введение в историю философии»¹⁴. В этой книге материализм рассматривается во многом с позиции вульгарного социологизма, обедняется его роль в истории философии.

Значительные метаморфозы претерпевают в развивающихся странах различные западные идеалистические концепции диалектики, нашедшие отражение в буржуазной социологии. В этих странах они выразились в «социологии модернизации» и «социологии развития», критический анализ которых содержится в ряде публикаций и советских исследователей¹⁵.

¹² См.: Философское наследие народов Востока и современность, с. 11—41.

¹³ Nauman S. E. Dictionary of Asian philosophies. L., 1979, p. X—XI.

¹⁴ Basbaum L. Sociologia do materialismo. Introd. a historia da filosofia. São Paulo, 1959.

¹⁵ См.: Шестопал А. В. Миражи Эльдorado в XX веке. Критические очерки буржуазной социологии в Латинской Америке. М., 1974; *его же*. Леворадикальная социология в Латинской Америке. Критика

В буржуазных концепциях «развития освободившихся стран» мистифицируется само понятие «развитие». Западные социологи стремятся привлечь для разработки «общей теории развития третьего мира»¹⁶ и известных буржуазных экономистов, например Ф. Перрú, который выступает за создание «философии нового развития». Последний представляет свою концепцию как модель для освободившихся стран. «Новое развитие» характеризуется, по его мнению, тремя основными чертами: «глобальностью», «интегрированностью» и «эндогенностью»¹⁷. Вместо понятий «внутренние» и «внешние» противоречия Перрú вводит геологические термины «эндогенность» (внутренние геологические процессы) и «экзогенность» (внешние геологические процессы). В результате социальные противоречия как между развивающимися странами и бывшими метрополиями, так и между развивающимися странами и внутри их исчезают. Этой же цели служат выдвинутые Перрú «диалектики экономического и социального развития». Он выделяет три их вида: а) «диалектика фундаментальных потребностей человека и покупательной способности»; б) «диалектика независимости и коопераций» и в) «диалектика промышленности и сельского хозяйства»¹⁸. Как видно, здесь и намек нет на существование классовых противоречий. Эти диалектики не позволяют выявить внутренних источников противоречий, подменяя их то абстрактно-гуманистически трактуемыми человеческими потребностями, то явлениями технологического порядка.

Западные буржуазные социологи, пытаясь создать общие теории развития для освободившихся стран, не выходят за рамки «технологического детерминизма». Они исходят из деления обществ на «доиндустриальные» («дотехнические»), «переходные» и «индустриальные»¹⁹. Эта концепция далека от науки, поскольку не может служить основой для объективного анализа исторического

основных концепций. М., 1981; Идеология современного неоколониализма. М., 1983; «Социология развития» Африки. М., 1983; *Старостин Б. С.* Освободившиеся страны: общество и личность. М., 1983.

¹⁶ *Abraham M. F.* Perspectives on Modernization: toward a general theory of Third World development. N. Y., 1980.

¹⁷ *Perroux F.* Pour une philosophie du nouveau développement. Paris, 1981, p. 30–31.

¹⁸ Там же, с. 165–186.

¹⁹ *Development Theory. Four critical Studies.* L., 1979, p. 2–3, 10, 12–13.

процесса как смены общественно-экономических формаций.

Буржуазные социологи, претендующие на создание «глобальной» теории развития освободившихся стран, не выходят за рамки метафизики и схоластических рассуждений о парадигмах, типах и моделях модернизации, остаются в плену обветшалых идеологических концепций «многофакторности» общественного развития²⁰. Об этом свидетельствует и выдвижение различного рода социальных диалектик.

Создать социальную диалектику освободившихся стран пытаются и немарксистские философы и социологи из самих развивающихся стран. Так, в книге египетского социолога А. Абдель Малека, работающего ныне во Франции, «Нация и революция. Том второй социальной диалектики» предлагается «новый количественный и качественный подход к характеристике развития освободившихся стран»²¹. Но его методология страдает эклектичностью: повторяет многие положения идеалистических концепций диалектики, фразеологию представителей Франкфуртской школы. Упомянутый выше персоналист Лахбаби предлагает развивающимся странам свою «философию будущего». Основные ее положения сводятся к следующему: 1) диалог развивающихся стран с Западом (сюда он включает все развитые страны, как капиталистические, так и социалистические) предполагает использование достижений в области науки и техники, но исключает «саттелизацию души», культуры; 2) мир будущего должен быть построен на основе принципов персонализма, духовно-религиозного самоусовершенствования личности; 3) стадию развития, в которой находятся освободившиеся страны, точно определить невозможно в силу их пребывания в состоянии «вечной трансформации»²². Как видно, эти концепции социальной диалектики хотя и отражают ряд реальных тенденций развития освободившихся стран, но не дают адекватной картины ни их настоящего, ни будущего.

²⁰ Development Theory..., p. 13–14, 25–27; Introduction to the Sociology of developing Societies. N. Y. – L., 1982.

²¹ Malek A. A. Nation et Revolution. Vol. 2 of Social Dialectics. N. Y., 1981, p. 10–18.

²² Lahbabi M. A. Le Monde de Demain. Le Tiers – Monde Accuse. Casablanca, 1980, p. 17–18, 20, 204.

**ПРОБЛЕМЫ ДИАЛЕКТИКИ
В ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
АРАБСКИХ СТРАН**

Развитию диалектических (или квазидиалектических) концепций в буржуазной и мелкобуржуазной философии стран Востока, добившихся политической независимости, благоприятствуют два фактора. Во-первых, помимо общих противоречий современного капитализма эти страны испытывают особые сложности, связанные с ускорением социально-экономических и политических перемен под воздействием мировых интеграционных процессов в условиях незавершенного процесса классообразования и сохранения многих традиционных черт в укладе жизни, мировоззрении и ценностных ориентациях. Во-вторых, это вызванное требованиями духовного самоутверждения обращение философов и религиозных мыслителей к национальным духовным традициям, которые содержат в себе, по крайней мере имплицитно, элементы диалектического мировоззрения.

Первый из названных факторов активно действует в арабских странах: общественно-политическая жизнь в них в послевоенные годы насыщена острыми, не раз создававшими революционную ситуацию конфликтами. Не менее драматический характер здесь принимают столкновения старого с новым в области духовной жизни. С одной стороны, находясь в непосредственной близости к Европе, арабские страны раньше многих других стран Азии и Африки были вовлечены в орбиту западной цивилизации; с другой — ввиду известной специфики ислама, заключающейся в том, что это не только религия, но и определенный «образ жизни», конфликт между традиционными и современными элементами культуры, которые в интеллектуальной сфере с трудом поддаются взаимной адаптации, в кругах либеральной арабской интеллигенции воспринимался особенно резко, порождая двойственные чувства. Преодоление этого конфликта некоторые арабские философы, преимущественно прозападной ориентации, усматривают в принятии тезиса, согласно которому «арабский дух» имманентно содержит в себе элементы как «западного», светски-рационалистического мировосприятия, так и мировосприятия «восточ-

ного», религиозно-мистического, и «дух» этот в разных исторических условиях способен обращать к нам то «западное», то «восточное» «лицо».

В такой исторической ситуации «вестернизация» арабской культуры является, с точки зрения этих философов, естественным процессом, отвечающим ее специфическому духу. Но, как и в других развивающихся странах, главную тенденцию идеалистической философии в арабских странах представляют попытки примирения старого и нового, «западного» и «восточного», в которых и проявляется обычно действие второго из упоминавшихся факторов.

Возможности для проявления «западных концепций» на Арабском Востоке ограничены тем, что, во-первых, в собственном смысле философия в качестве теоретической науки здесь не только не сливалась с религией, но и находилась к ней в оппозиции, а с исламом должны считаться не только религиозно, но и светски мыслящие арабские философы; во-вторых, под влиянием западной историко-философской и востоковедческой литературы эта философия, уходящая корнями в философию античности и эпохи эллинизма, до сих пор воспринимается многими на Арабском Востоке как нечто пришлое и чуждое «арабскому духу», в-третьих, со времен Ибн Рушда она перестала существовать в арабских странах как самостоятельное направление общественной мысли, между тем как преемственность традиции является одним из важных условий приспособления ее к новым историческим реальностям.

Однако современная идеалистическая философия Арабского Востока в силу ряда исторических обстоятельств оказалась отрезанной от национальной философской традиции, богатой диалектическими идеями и догадками. В рамках ислама, правда, развивались разнообразные школы суфийского мистицизма и «богословствующей» философии «диалектиков» — мутакаллимов. Но оба этих направления исламской мысли, давно исчерпавшие свои теоретические возможности, ассоциируются теперь с духовным застоєм и, если не считать интереса, проявляемого к суфизму некоторыми представителями современного иррационализма, не могут служить исходным материалом для создания новой «национальной арабской философии».

Ислам сам по себе, т. е. с тем его содержанием, кото-

рое отражено в Коране и сунне (своде преданий о словах и деяниях пророка Мухаммеда), дает ненамного больше материала для «диалектической» его интерпретации, чем для толкования стихов Корана в свете новейших достижений естественных наук. Это не мешает появлению в странах Арабского Востока работ, подобных исследованию под названием «Диалектика Корана», но такого рода работы свидетельствуют лишь о возросшей здесь популярности самой идеи диалектики (или просто слова «диалектика») и об отношении к постулатам «Священного писания» нынешних его комментаторов. У последних отчетливо обнаруживается стремление примирить фаталистические идеи Корана, основанные на абсолютном провиденциализме, с признанием в нем ответственности индивидов за свои деяния, а следовательно, наличия у них определенной свободы воли. С этой целью в нем подчеркиваются стихи, выражающие обе эти установки как бы в диалектически снятом виде: «Поистине Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними»¹. Причем в светски ориентированной литературе предопределение божье трактуется как религиозное выражение идеи детерминизма.

Поэтому проблемы диалектики в современной арабской идеалистической философии рассматриваются преимущественно в рамках учений, воспринятых ею из западной буржуазной философии, и уже с этого, «западного» берега перебрасываются мосты к национальным духовным традициям, но связь такая оказывается чисто формальной и внешней. Отсюда решение указанных ею проблем представляется как бы «вторичным», заимствованным. Известную специфику ей придает преимущественное внимание к разработке вопросов диалектики, связанных с социальной проблематикой, и эта ее особенность подчеркивает иллюзорность решения на идеалистической основе переживаемых арабскими обществами реальных противоречий.

Социально-практические задачи, вытекающие из современной ситуации в этом регионе, находят наиболее абстрактное и противоречащее этой ситуации отражение у Имама Абд аль-Фаттах Имама. В книге «Диалектический метод Гегеля», изданной в Египте в 1968 г., и в более поздних статьях он ставит перед собой двуединую

¹ Коран, сура 13, аят 12.

цель — доказать революционность гегелевской диалектики и опровергнуть марксистскую философию как разновидность эмпиризма и позитивизма, чуждую революционности. При этом в союзники он берет религию и якобы совпадающую с ней национальную философскую традицию, рассуждая так: гегелевская концепция абсолютной идеи как предельной реальности, могущей быть ограниченной только самой этой идеей, соответствует религиозной концепции бога, в частности той, которая разрабатывалась в арабо-мусульманской философии. «А это значит, что в отношении указанной основополагающей концепции религия выступает опорой идеализма, ибо мир с точки зрения религии есть неистинное бытие, он конечен и представляет собой не нечто предельное или абсолютное, а только проявление или внешнее обнаружение чего-то, тогда как истинное бытие есть бог — чистая идея или, как говорили мусульманские философы, чистый разум, ввиду чего он только один и выступает в качестве подлинного бытия»².

Имам Абд аль-Фаттах Имам упрекает марксизм в том, что он, «признав революционность гегелевской диалектики, приписал это «открытие» себе, исходя из того, что сам Гегель не имел об этой революционности никакого представления и не помышлял о ней»³. Непосредственно его критика направлена против «распространенной в арабской литературе вообще (и особенно в философской) мысли, суть которой заключается в том, что прогрессивна одна только материалистическая философия, тогда как идеалистическая — реакционна и консервативна, или, иначе говоря, чтобы быть прогрессивным, надобно стать материалистом, не верящим в дух, идею, разум, лежащие в фундаменте материи, ибо материалистическая философия всех оттенков, согласно распространенной в нашей арабской культуре точке зрения, одна только опирается на твердую почву реальности, близка к науке, не погружается в фантазии, не благословляет наличную, политическую или социальную, ситуацию — словом, она одна только идет в ногу с прогрессом и развитием, обеспечивая поступательное движение мысли»⁴.

² Имам, Имам Абд аль-Фаттах. Революционность гегелевского идеализма. — Аль-Хикма, 1976, т. I, № 1, с. 164 (на араб. яз.).

³ Там же, с. 161.

⁴ Там же, с. 162.

Для обоснования противоположного тезиса арабский неогегельянец обращается к книге Г. Маркузе «Разум и революция», вдохновляясь содержащейся в ней критикой эмпиризма как метода, неспособного привести к отрицанию существующих общественных порядков и доказать необходимость революционных действий. Поскольку «недостаточный радикализм» Марксовой диалектики автор «негативной диалектики» объясняет влиянием буржуазного «конформистского» позитивизма, Имам считает оправданным ставить на одну доску Локка, Юма, современных позитивистов и марксистов и писать о «материализме всех оттенков» как едином направлении, абсолютизирующем эмпирическую реальность и тем обнаруживающем свой социальный консерватизм⁵. Причем, судя по всему, сам он представления не имеет ни о современной марксистской критике позитивизма, ни о работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», ни о высказываниях Ф. Энгельса относительно «стыдливого материализма» естествоиспытателей XIX в.

«Революционность» гегелевского идеализма Имам отстаивает в полемике главным образом с К. Поппером, по мнению которого философия Гегеля отвечала интересам прусской реакции и воскрешала идеи первых врагов «открытого общества» — Гераклита, Платона и Аристотеля. Приводя выдержки из гегелевской «Философии права», Имам доказывает, что немецкий идеалист не только не был противником свободы или истолкователем ее как состояния индивидуального сознания, полагающего себя свободным, но дал ей единственно верную, диалектическую интерпретацию, из которой следовало, что свободен не тот, кто считает себя таковым сам, а тот, кто свободен в глазах других, что понятие свободы тождественно понятию освобождения и что освобождение — дело рук самих поработенных индивидов⁶.

Одной из главных причин неверного понимания социально-политической философии Гегеля Имам считает неадекватное толкование его формулы «Что рационально, то актуализируется, и что актуализируется, то рационально» (так приблизительно звучит по-арабски в пере-

⁵ Имам, Имам Абд аль-Фаттах. Революция отрицания. — Аль-Фикр аль-муасыр, 1970, № 68 (на араб. яз.).

⁶ Имам, Имам Абд аль-Фаттах. Диалектический метод Гегеля. Каир, 1968, с. 367—404 (на араб. яз.).

воде самого Имама фраза «Все разумное действительно и все действительное разумно»). Эта формула, пишет он, трактуется нередко как призыв склонять голову перед действительностью, понимаемой в смысле наличного бытия. Между тем, считает Имам, действительность у Гегеля — это единство сущности и существования, внутреннего и внешнего, или внутренняя необходимость. Поэтому несовершенное государство, например, будет для него чем-то наличным, существующим, но не действительным.

Имам бросает упрек и Ф. Энгельсу, который-де, приводя данную формулу, предпослал вторую ее часть первой и тем самым исказил ее смысл. Гегель здесь, пишет Имам, не утверждает с самого начала разумность, рациональность действительности, но, напротив, предполагает действительность разумного, т. е. его способность актуализироваться, обнаружить заключенную в ней внутреннюю потенцию, и лишь затем, как бы удостоверившись в том, что разумное непременно возьмет верх и осуществит себя, добавляет вторую часть фразы. Но и в этом случае неогегельянец проявляет незнание первоисточников — ведь формула эта приводится Ф. Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» в перефразированном виде в контексте критики именно тех поверхностных толкований социально-политической философии Гегеля как апологетики прусских порядков, против которых ополчается и он сам.

Ему тем более, должно быть, неизвестны современные марксистские работы, в которых доказывается, что, зафиксировав «конфликт философского сознания свободы с окружающей социальной реальностью», Гегель в «Философии права» показал неразумность последней, противоречие ее понятию современного государства. Отсюда следовали «и революционные потенции гегелевской доктрины, обнаружившиеся чуть ли не сразу после смерти мыслителя»⁷, ибо до того, как Гегель в иллюзорном синтезе «примирил» социальные противоречия, он «настолько их обнажил, что сам указал путь к истолкованию своих взглядов в духе революционного демократизма и (первоначально) утопического социализма»⁸.

⁷ Киссель М. А. Гегель и современный мир. Л., 1982, с. 145.

⁸ Там же, с. 147.

Основоположники научного социализма вовсе не приписывали себе это «открытие» Гегеля. «По всем правилам гегелевского метода мышления, — писал Ф. Энгельс, — тезис о разумности всего действительного превращается в другой тезис: достойно гибели все то, что существует», и именно в этом «истинное значение и революционный характер гегелевской философии...»⁹ Однако эти взгляды, продолжает Ф. Энгельс, «не даны Гегелем в такой резкой форме. Это вывод, к которому неизбежно приводит его метод, но этот вывод никогда не был сделан им самим с такой определенностью...»¹⁰.

Заслуга основоположников марксизма не в том, что они эксплицировали задушенные системой революционные потенции гегелевской диалектики, а в том, что они применили ее в материалистически переработанном виде к анализу капиталистического общества, откуда и последовали революционные выводы, таившиеся в ней, которых сам немецкий философ сформулировать не мог. Между тем арабский неогегельянец и не пытается применить этот революционный, по его убеждению, метод к изучению окружающего общества, направляя свой критический пыл против марксизма.

Впрочем, философия Гегеля не пользуется заметным влиянием в кругах либеральной арабской интеллигенции. У последней она прочно ассоциируется с глобальной схемой движения анонимного и бесстрастного абсолютного духа, в коем без следа исчезают уникальные человеческие судьбы и ситуации и необходимость коего сродни неумолимому «кисмету» старорежимной религиозной идеологии. Умонастроениям этой интеллигенции больше соответствуют философские доктрины антропологического направления, прежде всего философия экзистенциализма, импульсом для распространения которой в арабских странах послужили катастрофы второй мировой войны, драматические перипетии общественной и политической жизни арабских стран в послевоенные годы, «тревога, овладевшая душами молодежи и сковавшая ее сознание, напряженность, чувство растерянности и колебания между старой культурой и новыми культурными ценностями»¹¹.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 275.

¹⁰ Там же, с. 276.

¹¹ Салиба, Джамиль. Философская мысль за сто лет. Бейрут, 1962, с. 414 (на араб. яз.).

Наиболее видным представителем «философии существования» в арабском мире считается Абд ар-Рахман Бадави, автор трудов «Экзистенциальное время», «Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли», «Возможна ли экзистенциальная этика?», «Очерки экзистенциальной философии», «Смерть и гениальность». Бадави — экзистенциалист атеистического направления. В его взглядах сочетается свойственное модернистски настроенной интеллигенции освободившихся стран отрицание традиционных религий, не признающих самоценности автономной человеческой личности, с характерным для определенной части западных интеллектуалов разочарованием в «разумности действительности», веру в которую Ж.-П. Сартр объяснял диалектической хитростью секуляризации, восстанавливающей промысл божий под названиями «разумности», «упорядоченности» мира или его «стремления к совершенству», а немецкие экзистенциалисты видели воплощенной в гегелевской философии истории.

Философия экзистенциализма, согласно Бадави, должна лечь в основу «нового арабского гуманизма». Сам феномен гуманизма описывается им так: «Человек — это струна, натянутая над пропастью между двумя бесконечностями — абсолютным бытием и абсолютным небытием. Поэтому его существование соткано из обеих этих противоположностей, хотя на каждую из них приходится различная доля в разные периоды времени со всеми заключенными в них возможностями, которые то возрастают, то убывают от приливов и отливов в стремительном потоке судьбы духа. Но как бы ни было велико это различие в количественном и качественном отношениях, полноводным, бурлящим источником живого существования остается всегда человек, и только человек. Порой он забывает — или делает вид, что забывает, — об этом первоисточке и отчуждает себя, подчиняет один из своих экзистенциальных элементов другому, рассматривая отношение между ними как отношение между творцом и творением, поклоняющимся и предметом поклонения. Но вскоре, в последующий период, как бы ни различались оба эти элемента по своим параметрам, он вновь обращается к первоисточку чистого существования — к самому себе, дабы здесь почерпнуть для себя нормы ценностей, и тем кладет начало новому периоду, который должен оказать решающее влияние на все этапы разви-

тия данной цивилизации. Именно это возвращение к первоначальному сущностному существованию во всеобщей истории принято называть гуманизмом»¹².

Как видно, речь идет о циклическом движении цивилизации, то гуманизирующей по неизвестным причинам, то дегуманизирующей, но не о ее развитии, не о восхождении по спирали. И это не удивительно, потому что такое восхождение предполагает отрицание отрицания, а последнее совершенно неприемлемо для «экзистенциальной логики» Бадави. Более того, снятие противоречия через синтез объявляется им «изменой диалектике», а в неприятии этого закона он видит отличие собственной «экзистенциальной логики» как «подлинной» диалектики от «мнимой» диалектики Гегеля: в «подлинной», экзистенциальной диалектике стороны противоречия не примиряются в высшем синтезе, а образуют «напряженное единство». Логика Бадави применима лишь к одной области — онтологии личности.

Следуя в «аналитике человеческого бытия» за Хайдеггером и некоторыми другими представителями «философии существования», Бадави противопоставляет неистинному бытию объектов истинное бытие субъекта, раскрывающееся не как эмпирическое сознание, изучаемое психологией, а как непосредственно «переживаемая», интуитивно схватываемая экзистенция, суть которой заключается в неповторимой человеческой индивидуальности и ее «творческой активности», проявляющейся в форме свободного выбора. Бытие субъекта характеризуется им как «непроницаемое», изолированное от других субъектов небытием, которое выступает конституирующим моментом бытия-в-мире, образуя основу бесконечных возможностей и их свободного выбора. Связь одного субъекта с другими устанавливается только через действие, которое необходимо ему для осуществления возможностей.

Свой бытийный статус, экзистенцию субъект постигает в эмоциях, а еще отчетливее в актах воления, исходящих из свободы выбора, особенно когда последний сопряжен с риском, сопутствующим иррациональным или нецеленаправленным действиям: «Пусть кто рискнул — ошибся, пусть не достиг желаемого результата, зато он

¹² Бадави, Абд ар-Рахман. Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли. Каир, 1947, с. 3 (на араб. яз.).

пережил в попытке этой свое существование, вместо того чтобы в покое малодушном переживать бессилие свое, безволие и несвободу»¹³. Опираясь на экзистенциальную диалектику, философ разрабатывает систему «категорий интуиции», относящихся к сферам эмоции и воли, в каждой из которых эти своего рода экзистенциалы образуют триады. Триада состоит из тезиса, антитезиса и их напряженного единства, выражающего состояние, в котором переживание экзистенции достигает наивысшей интенсивности (страдание — радость — радостное страдание и т. п.).

Базирующуюся на этой иррациональной диалектике философию арабский экзистенциалист выдает за «новый арабский гуманизм». Он хочет подчеркнуть, что в противоположность утверждениям некоторых европоцентристски настроенных западных авторов гуманизм в прошлом был распространен не только в Западной Европе, но и на Арабском Востоке. Поэтому он не привносится на арабскую почву, так как здесь некогда уже пробивались ростки будущей философии существования.

В работе «Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли» Бадави перечисляет главные черты и принципы гуманизма: 1) человек — мера всех вещей и единственный критерий всякой ценности; 2) разум — основное орудие познания, помогающее человеку подчинить себе природу, а затем начать штурм неба — царства божества; 3) культ природы, выступающей зеркалом, в котором отражается духовная сущность самого человека; 4) вера во всеобщий и непрерывный прогресс человечества; 5) эстетическое восприятие объектов и обостренное чувство прекрасного. Он отмечает, что предтечей экзистенциализма в средневековой арабо-мусульманской культуре был суфизм — «направление, которое основано на субъективизме в том смысле, что подлинное бытие в нем признается лишь за субъектом, индивидуальным субъектом»¹⁴. Между тем из истории арабо-мусульманской цивилизации известно, что «субкультура» философов и естествоиспытателей, из творчества которых Бадави черпает перечисленные выше принципы гуманизма, находилась в оппозиции к субкультуре мистиков-суфиев.

¹³ Бадави, Абд ар-Рахман. Экзистенциальное время. Каир, 1955, с. 160 (на араб. яз.).

¹⁴ Бадави, Абд ар-Рахман. Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли, с. 68.

Философия экзистенциализма на Арабском Востоке не только пропагандировалась, но и подвергалась критике за присущий многим ее здешним последователям атеизм, за крайний субъективизм, игнорирование социальных характеристик человека. На Арабском Востоке экзистенциализм рассматривался и как «общественное явление, указывающее на внутреннее кровоизлияние в сердце классового общества»¹⁵. При этом отмечалось: «Если экзистенциалисты заявляют, что человеческое существо выдвигает неразрешимые задачи и по самой природе сознания обречено жить в атмосфере тревоги, напряженности и абсурда, то марксисты, напротив, подчеркивают, что человечество ставит перед собой только такие задачи, которые оно способно решить»¹⁶.

С 50-х годов, когда популярность экзистенциализма в арабских странах достигла апогея, здесь стали выходить философские труды, авторы которых пытались уже защищать общественно-исторические определения человеческой деятельности, игнорируемые экзистенциалистами. Появление таких исследований помимо прочего стимулировалось серьезными сдвигами в общественно-политической ситуации ряда этих стран, приходом к власти режимов, заявивших о социалистической ориентации, что уже само по себе побуждало философов-идеалистов вступить в диалог с марксистами, обратить внимание на основные положения марксистского учения и даже заимствовать некоторые из них при отрицательном отношении к тем законам материалистической диалектики, из которых следовали революционные выводы. В иных теориях человек наделялся еще и верой в бога, и делалось это не в качестве даны уважения к традиционной религии, а в качестве вывода из философских рассуждений, признаваемого исходным пунктом и неперменным условием самой философии (Кемаль Юсуф аль-Хадж).

Типичный для этих идеалистических теорий способ решения диалектической проблемы соотношения единичного (личность) и всеобщего (общество) можно найти в «реалистическом персонализме» Мухаммеда Азиза Лахбаби, автора написанных под влиянием французского персонализма книг «От бытия к личности», «Свобода

¹⁵ *Ahmad A.* L'individu et la société. — Orient, 1961, N 19, p. 145.

¹⁶ *Ibrahim L.* Le communisme et l'avenir. — Orient, 1961, N 19, p. 160.

или освобождение?») и «От закрытого к открытому». Лахбаби не признает жизни субъекта вне общества, которое, по его убеждению, предшествует личности, формирующейся с самого рождения благодаря общению с окружающими: ««Я» — дар других»¹⁷. Вместе с тем он отрицает и возможность объективного, рационального познания личности («Личность не дается кристаллизованной в понятиях и суждениях»¹⁸), ибо она мыслится философом пребывающей в непрерывном становлении, в процессе персонализации, охваченной «порывом к освобождению» (понятие свободы тут-де неприемлемо, ибо оно статично), стремлением достичь идеала — человека как воплощения «доминирующей ценности» эпохи. Перед нами, таким образом, абсолютизация неуловимой текучести, родственная абсолютному релятивизму Кратила, явившемуся, как отмечал А. С. Богомолов, «завершением одностороннего, субъективистского в своей основе подхода к гибкости и пластичности, внутренней противоречивости понятий, отражающих текучий, изменчивый, противоречивый мир»¹⁹.

«Персонализация нашего бытия, — заявляет Лахбаби, — есть работа среды, которую обуславливают религия, культура, экономическая структура, орудия труда, способ правления»²⁰. Упоминание об «экономической структуре» и «орудиях труда» — явная дань марксизму, но признание этих факторов сводится на нет, во-первых, тем, что они рассматриваются не объективно, не с точки зрения структуры среды, а значит, и их роли в ее формировании, а субъективно, с точки зрения персонализирующейся личности, для которой они просто рядоположены остальным факторам, и, во-вторых, тем, что для дальнейших рассуждений Лахбаби они не имеют значения, и он полностью отвлекается от них. Среда у Лахбаби — конгломерат личностей, объединенных верой в определенные духовные, прежде всего нравственные и эстетические, ценности; вокруг нее «консолидируются общества, классы, группы и блоки стран»²¹.

¹⁷ *Lahbabi M. A. De l'être à la personne (Essai du personalisme réaliste)*. Paris, 1954, p. 178.

¹⁸ Там же, с. 117.

¹⁹ *Богомолов А. С. Диалектический логос. Становление античной диалектики*. М., 1982, с. 197.

²⁰ *Lahbabi M. A. De l'être à la personne*, p. 161.

²¹ *Lahbabi M. A. Liberté ou liberation?* Paris, 1956, p. 239.

Упоминание о классах, однако, не должно вводить в заблуждение: о каких-либо особых ценностях, консолидирующих тот или иной класс, арабский персоналист ничего не говорит, зато капиталистический и социалистический способы производства, по его мнению, объединены одной целью — обеспечением максимально благоприятных условий жизни для всех членов общества при минимальной затрате общественного труда. Надклассовую природу имеет у него и характеризующая среду доминирующая ценность, которую он определяет как то, что есть общего для всех в каком-либо обществе, несмотря на различие профессий, классов, талантов. Таковыми были, например, красота и благо для античной Греции, эзотеризм и героизм — для европейского средневековья, честность — для XVII в., свобода, равенство и братство — для Европы после французской буржуазной революции 1789—1794 гг. и т. д.

Персонализируясь, личность постоянно трансцендируется, «превосходит себя», т. е. совершенствуется в стремлении достичь определяемого доминирующей ценностью идеала. Этот процесс Лахбаби описывает как освобождение, понимая свободу как осознанную необходимость, и не только как осознанную, но и требующую от индивида проявления известной активности: «Не-разрывно связанные, свобода и необходимость суть два аспекта одной и той же реальности. Свободу не утверждают, она не дана — ее добиваются»²². Но в чем заключается свобода и как ее добиваются? «Свобода, — отмечает он, — состоит в том, чтобы аккомодироваться с реальностью такой, как она предстает перед нами»²³, когда «разум господствует над страстями и инстинктами, рассудок — над случаем и беспорядком, воля — над соблазном и привычкой, усилие и борьба — над пассивностью и покорностью явлениям природы»²⁴. Следовательно, свобода толкуется Лахбаби односторонне, как приспособление к реальностям, как духовное самоусовершенствование, в лучшем случае — как борьба с явлениями природы, но не как познание необходимости с целью практического преобразования и природного и социального окружения.

²² *Lahbabi M. A. De l'être à la personne...*, p. 271.

²³ Там же, с. 276.

²⁴ *Lahbabi M. A. Liberté ou liberation?* p. 231.

Соглашаясь на словах с К. Марксом в том, что люди сами творят свою историю, но в среде, которая ее обуславливает, Лахбаби на деле отвлекается от среды, сосредоточиваясь на описании творения людьми своей истории. При этом фактическими творцами истории выступают элиты, постигшие доминирующую ценность эпохи и старающиеся довести ее до сознания масс. Лахбаби указывает в связи с этим на особые трудности, с которыми сталкиваются элиты в экономически слаборазвитых странах: как «маргинальные личности», они лишены возможности общаться со средой и у себя на родине, и на Западе; как и все представляемое ими общество, они испытывают деморализующее «чувство пустоты», которое порождается несоответствием данной ситуации в этих странах темпам персонализации всего человеческого сообщества.

Каким образом Лахбаби представляет противоречия капиталистического общества и способы их ликвидации? На словах он критикует буржуазное общество, но исходит главным образом из положения в нем индивида, объясняя это положение с помощью широких социально-исторических категорий. С тех пор как труд «навязал себя в качестве первостепенной реальности», замечает он, между ним и капиталом, имевшим первоначально примат над производственной деятельностью, возникло отношение «оппозиции», уже перешедшей в стадию «холодной войны». Основную причину такого положения Лахбаби видит в конкуренции. «Мы бы согласились с Бергсоном, — пишет он, — что частная собственность может вести к войне, если бы он отличал частную собственность, санкционированную моралью стимулирования и солидарности, от частной собственности, которая знает один только закон конкуренции»²⁵. Отсюда вывод: «Вопреки тому, что думает большинство экономистов, трагедия, связанная с проблемой собственности, представляется в той же, если не в большей, мере моральной, в какой и экономической проблемой. Выдвигалось много экономических и юридических теорий, которых и по сей день достаточно, но не хватает этики присвоения»²⁶.

²⁵ Там же, с. 142.

²⁶ *Lahbabi M. A.* Du clos à l'ouvert. Casablanca, 1961, p. 55—56.

Таким образом, противоположность между трудом и капиталом, по Лахбаби, не переходит в антагонистическое противоречие, разрешимое лишь в ходе революционного переустройства общества путем приведения в соответствие производственных отношений с уровнем и характером развития производительных сил. Его теория и практические рекомендации по существу направлены на то, чтобы не допустить превращения противоречий между трудом и капиталом в революционный взрыв. Его рекомендации затрагивают преимущественно нравственную сторону «обладания» и «присвоения» в условиях системы частной собственности, в которой «структура обмена не основана уже более на конкуренции». И освобождение здесь означает достижение положительной суммы ограничивающих друг друга свобод, где осуществлено соединение морали и политики и где устанавливаются порядки, базирующиеся на примате труда над капиталом, личной ответственности над анонимным «аппаратом» и «организмов» над «механизмами». Его «персоналистское общество» не отменяет частную собственность, а лишь гуманизирует ее; оно охвачено «порывом к освобождению», который совпадает с гегелевским «прогрессом» в «сознании свободы».

Игнорирование глубинных, базисных причин противоречий капиталистического общества не позволяет Лахбаби понять и истинную природу колониализма. В работе «От закрытого к открытому» колониализм характеризуется как результат раздвоения «личности» общечеловеческой цивилизации, живущей внутренней, духовной жизнью и жизнью внешней, материальной. Запад, достигший огромных успехов в области материального производства, утратил-де представление о самоценности человека, а Восток, хотя и сохранил высокие духовные ценности, страдает от низкого уровня промышленного и научно-технического развития.

Выход из этого положения он видит в проведении «реформ морального и социального порядка во всемирном масштабе», в «персонализации» человечества, установлении равновесия между материальными и духовными аспектами цивилизации и соблюдении всеми народами наряду с «классическими» нормами нравственности (возлюбить ближнего и т. п.) моральных предписаний, диктуемых современностью (защищать мир, противо-

стоять расизму и шовинизму, обеспечивать всем право на труд и возможность пользоваться плодами культуры). При этом Лахбаби указывает, что ислам наряду с иудаизмом уже много веков «сеет зерна персонализма»; он находит в Коране «персоналистское правило непрерывной реадaptации», мысль о необходимости полного равновесия между духовной и нравственной жизнью, с одной стороны, и интеллектуальной и материальной — с другой, и концепцию общества как «коллективной личности», или «личности личностей».

В книге «От бытия к личности» Лахбаби разделяет высказанное К. Марксом положение о том, что для ликвидации отчуждения человека нужно уничтожить причины, порождающие это отчуждение, и критикует иррационалистический субъективизм экзистенциалистов за попытки найти подлинное бытие человека вне его конкретного исторического существования. Но сам он ищет путь к решению этой задачи в исследовании единства внешней и внутренней сторон деятельности человека, которые у него фиксируются в понятиях экстенсивного измерения персонализации и измерения в глубину (т. е. идеалов и т. п.). Речь здесь идет не о практическом отношении человека к миру, а о внутренней духовной работе индивида, о «сознательном опыте «Я», постигающего себя в своих измерениях».

Лахбаби видит решение проблемы отчуждения в преодолении крайностей в толковании свободы Бергсоном («чистая субъективность») и экзистенциалистами («субъективность, объективированная в проекте»), с одной стороны, и в марксизме («чистая объективность предвидения») — с другой, с помощью персонализма, который «пытается осветить проект предвидения, всячески стараясь спасти участие духа»²⁷. В действительности все сводится к деятельности духа, а пренебрежение политико-экономическим и социологическим анализом общественных отношений превращает концепции «персонализированного общества» и «персонализированной цивилизации» в утопическое мечтание, равносильное апологетике капитализма со всеми вытекающими из него последствиями, включая колониализм и неоколониализм.

Что касается самого процесса освобождения (персонализации), то он лишен черт диалектического развития.

²⁷ Lahbabi M. A. De l'être à la personne..., p. 344.

Во-первых, потому, что он носит по существу телеологический характер, не содержит в себе внутреннего импульса к движению, поскольку необходимость сводится фактически к сознанию необходимости. Во-вторых, потому, что этот процесс, освобожденный от внутренних противоречий, не поддается рациональному познанию. У Лахбаби вообще становление может быть охарактеризовано только негативно («Становление — это «нет» в движении»), а генетическая связь его концепции освобождения с понятиями свободы и «жизненного порыва» у Бергсона обнаруживается в используемом им термине «порыв к освобождению».

Таким образом, вводя в человеческую деятельность «социальный и исторический параметр», Лахбаби дает ему идеалистическую трактовку, что ведет в свою очередь к антидиалектическому решению вопроса о соотношении индивида и общества. Но Лахбаби и не претендует на диалектику.

Иначе обстоит дело с доктриной «диалектики человека», изложенной в работе «Наш метод в социалистической национальной мысли», основанной на идеях теоретика арабского национализма Исмета Сейф ад-Дауля, которые содержатся в его книгах «Основы арабского социализма» и «Теория арабской революции».

Поверхностное знакомство с положениями марксистской философии в сочетании с определенными познаниями в области западной советологии позволяют Сейф ад-Дауля излагать свои представления о диалектике в «смелой» полемике с материалистической диалектикой, которую он характеризует как «идеалистическую» и играющую в современных условиях «реакционную» роль.

Логика его рассуждений такова. Предсказания К. Маркса относительно будущего развития человечества якобы не оправдались ни в отношении капитализма, ни в отношении социализма. Мало того, «коммунисты и марксисты, пытавшиеся в свете материалистической диалектики объяснить все и вся, так и не смогли объяснить свой внутренний раскол, начавшийся еще во времена Маркса и продолжающийся поныне как на теоретическом, так и на практическом уровне»²⁸. «Раскол» этот

²⁸ Наш метод в социалистической национальной мысли, 1979, с. 534 (на араб. яз.).

арабский националист считает выражением противоречия и даже «борьбы» между теорией и практикой социалистического строительства, а в конечном счете — свидетельством несостоятельности материалистической диалектики. Нынешний «кризис марксизма», заявляет он, толкает многих в объятия теорий, представляющих собой фактическую апологетику капитализма, а потому «материалистическая диалектика, неспособная как метод дать решения проблемам, выдвинутым условиями капиталистической эпохи, вносит позитивный вклад в продление жизни капитализма»²⁹.

Эти инвективы против марксистской диалектики необходимы Исмету Сейфу ад-Дауля для «доказательства» того, что в современном марксизме теория и практика существуют порознь, «каждая в своей долине»; виной тому является марксистская диалектика, ее «априорный» характер как следствие влияния гегелевской диалектики, которую К. Маркс якобы стремился задним числом привести в соответствие со своими политико-экономическими исследованиями и данными исторической науки. Человек, согласно марксистской диалектике, выступает-де пассивным объектом и орудием истории, которая имеет такую же трансцендентную природу, как и «абсолютный дух» Гегеля.

Вульгаризируя законы материалистической диалектики, Сейф ад-Дауля сводит их к утверждениям о всеобщей взаимосвязи явлений, о пребывании материи в постоянном движении, о ее непрерывном изменении, к положению об универсальной борьбе противоположностей. Он считает, что три первых положения «тривиальны», а четвертое неистинно. Последнее «обосновывается» тем, что диалектика природы, предполагающая в ней борьбу противоположностей, есть «вербальный постулат», противоречащий данным современного естествознания. Эти рассуждения хорошо известны по западным советологическим трактовкам основных законов материалистической диалектики³⁰.

Приступая к изложению собственных представлений о диалектике, идеолог «арабского социализма» подчеркивает их полное соответствие «исламскому методу» реше-

²⁹ Там же, с. 483.

³⁰ Критику этих трактовок см.: История марксистской диалектики, с. 503 — 534.

ния вопроса о соотношении человека и объективной действительности. Он формулируется в трех «подкрепленных» набором цитат из Корана тезисах:

«1. Движение всех вещей и явлений детерминировано определенными законами.

2. В рамках этого детерминизма человек свободен изменять окружающую его действительность.

3. Только человек наделен способностью к изменению и ответствен за него»³¹.

Сейф ад-Дауля акцентирует внимание на третьем тезисе, который в отличие от «либеральной методологии» буржуазных философов Нового времени, сводящих все к естественному закону и в конечном счете впадающих в телеологизм, указывает на то, что «в рамках взаимодействия человека и материальной природы человек выступает в качестве «развивающего», изменяющего, творческого и активного начала, тогда как материальная природа выступает как объект, претерпевающий его действие»³². «Природа, — пишет он, — недиалектична — человек диалектичен, природа изменяется — человек развивается, природа лишена противоречий — в человеке возникают противоречие и борьба, природа не уничтожается и не обновляется — человек повседневно создает что-то новое в себе и в природе»³³. Отсюда следует общий вывод: «Диалектика — специфический закон, свойственный одному только человеку»³⁴.

«Диалектика человека», по его мнению, основана на противоречии между объективными условиями и его потребностями, первые выражают «продолжение прошлого», а вторые — «желаемое будущее». «Борьба» между теми и другими создает проблему, которую человек решает, познавая их характер и источники и устанавливая, каким законом определяется прошлое, чтобы изменить существующие условия материальной или интеллектуальной деятельности. Следовательно, противоречие здесь возникает не между идеями, как в идеалистической философии, а между идеальным («желаемое будущее») и материальным («прошлое», запечатленное в суще-

³¹ Наш метод в социалистической национальной мысли, с. 38 — 39.

³² Там же, с. 38.

³³ Там же, с. 97.

³⁴ Там же, с. 83.

ствующим объективным условиям). Решить такое противоречие несложно: стоит только элиминировать из «прошлого» то, что не соответствует «желаемому будущему», устранив одновременно из последнего то, что не соответствует условиям и специфическим законам их изменения. После этого он характеризует «прошрое» как «оковы», а реализацию «желаемого будущего» представляет как «освобождение».

«Диалектика человека», утверждает Сейф ад-Дауля, позволяет преодолеть ошибки в интерпретации свободы в гегелевской и марксистской философии. Свобода в ней понимается как нечто, следующее не универсальным законам развертывания идей или материального развития, а специфическим законам развития человека, соотносящегося и с идеей, и с материей. Речь, стало быть, идет не об отношении мышления к материи, а об отношении человека и к мышлению и к материи без дальнейшей спецификации понятия «человек», рядоположенного понятиям «мышление» и «материя». Причем стремление к свободе принимает форму, выражаемую триадой: познание проблемы — выработка определенного взгляда на решение проблемы — практическое решение проблемы.

Абстрактная постановка вопроса о человеке позволяет Сейф ад-Дауля, сконцентрировав внимание на противоречии между «прошлым» и «желаемым будущим», обойти вопрос о противоречии между представлениями о будущем, конкретными потребностями, свойственными различным социальным классам. Арабский националист не отрицает классовой борьбы, но он признает ее лишь за пределами развивающихся стран. Для последних главное — «социальная борьба», борьба за независимость и ликвидацию экономической отсталости. Это, по его мнению, открывает возможность для перехода к социализму, минуя капиталистическую стадию развития, которая характеризуется нарушением «научно обоснованных пределов» права на частную собственность, означающим эксплуатацию и экономическое принуждение.

Из характеристики капитализма явствует представление Сейф ад-Дауля о социализме: социализм приводит не к уничтожению частной собственности, а к устранению эксплуатации и экономического принуждения. В развивающихся странах, утверждает он, частная собственность на орудия и средства производства может играть

позитивную роль при условии, если она контролируется государством и не превращается в орудие эксплуатации, что вместе с тем предполагает «взаимное ограничение» и «взаимную корректировку» индивидуальных свобод.

Нет необходимости в критическом рассмотрении каждого из основоположений этой вульгаризованной формы диалектики: она уже подвергалась детальной критике известным египетским марксистом Махмудом Амином аль-Алимом³⁵.

В 60-х годах революционное руководство Египта во главе с Гамалем Абдель Насером провозгласило курс на некапиталистическое развитие, предприняло практические шаги, направленные на осуществление этого курса, и приступило к теоретическому его обоснованию. Левые, прогрессивные силы стремились углубить египетскую революцию, способствовать приближению идеологии революционной демократии к принципам научного социализма, добившись, в частности, включения в Хартию национального действия положения, согласно которому социалистическое решение проблемы социально-экономической отсталости Египта революционными методами основано на осознании его исторической необходимости и чаяниях широких масс. Буржуазные теоретики пытались навязать официальной идеологии свои программы, базирующиеся на идеалистической интерпретации исторического процесса. Одним из них и был Исмет Сейф ад-Дауля, выступивший уже тогда с концепциями «диалектики человека» и «арабского социализма».

Таким образом, проблемы диалектики, прямо или опосредованно порождаемые процессами мирового и регионального общественного развития, в современной идеалистической философии арабских стран решаются или недиалектически, или в русле идеалистической, иногда иррационалистической диалектики. Место и социальную роль последней в происходящей на Арабском Востоке идеологической борьбе можно продемонстрировать следующими фактами. Упомянутый философ-марксист Махмуд Амин аль-Алим нередко вынужден был политическими обстоятельствами употреблять вместо термина «диалектический» другие термины, такие, как «динамиче-

³⁵ См.: *Аль-Алим, Махмуд Амин. Идейные бои*. М., 1974, с. 217–224.

ский» и т. п. Профессор Мурад Вахба долгие годы мечтал ввести в университете курс диалектической логики, но осуществления своей мечты так и не добился. В то же примерно время в Каире широко популяризировались концепции «экзистенциальной диалектики», «диалектики человека» и «революционной диалектики Гегеля». Значит, говорить просто о «диалектике» — крамола и подрыв основ, а превозносить «революционную диалектику» вполне благонадежно? Да, именно так. Ибо в первом случае речь идет о марксистской диалектике, а во втором — об идеалистической.

Глава XVIII

АФРИКАНСКАЯ ЭТНОФИЛОСОФИЯ И ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА МИФА

Положение о диалектическом характере «африканской философии» стало исходным для тех теоретических построений, которые именуются нередко в научной литературе этнофилософией. Диалектичность этой философии усматривается прежде всего в проблемности ее существования: предполагается, что она одновременно существует и не существует. Она якобы присутствует изначально, еще до формулирования ее в теоретическом виде, будучи вписанной в контекст реального бытия. А если она не проявляется в концепциях, то это не означает, что она не существует. Как полагают ее защитники, попытка отвергнуть свидетельствует не только о непонимании самобытности ее содержания, но и о метафизичности мышления. Специфика «африканской философии», по мнению ее сторонников, в том, что она не создается мыслителями, а выражает имманентную сущность бытия в африканском обществе.

Идейно-теоретические концепции в Тропической Африке во многом развивались, отталкиваясь от классических схем буржуазного сознания, в котором философский рационализм и формальная логика принимались за вершину человеческой мысли¹. Конечно, на этих теориях

¹ См.: Ерасов Б. С. Тропическая Африка: идеология и проблемы культуры. М., 1972; Сагадеев А. В. Между мифом и логосом: проблемы «африканской философии». — Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.

во многом сказались влияние различных идейно-теоретических течений Западной Европы, в том числе идеалистической диалектики и интуитивизма, связанных с концепциями Юма, Бергсона, Тейяра де Шардена и др. Однако исходной формой «санкционированной» философии был аналитический рационализм Аристотеля и Декарта, создавших статичные системы онтологии и метафизической гносеологии, основанной на отделении объекта от субъекта.

В адрес европейской философии были направлены обвинения в неправомерном отрыве различных свойств бытия и человека, их рассмотрении независимо друг от друга, что приводило к искаженному представлению о природе как о чем-то мертвом и о человеке как лишенном жизненных сил, стремления к самоутверждению. Ее упрекали также в разрыве между бытием и мышлением, что породило спекулятивную философию, существующую как бы сама по себе, независимо от реальной жизни и человеческих запросов.

Восточные философские учения и культурные модели, в ряде отношений сходные с африканскими вариантами, остались вне сферы внимания как африканских мыслителей, так и европейских африканистов. И в этом отношении Восток и Африка вели параллельный диалог с Западом, плохо зная о существовании друг друга. Особенность ситуации заключалась в том, что современные африканские мыслители были почти целиком лишены сколько-нибудь развитой собственной традиции философской мысли, что, казалось, обрекало их на следование европейским образцам. Такова и была исходная позиция большинства первых африканских мыслителей, прошедших европейскую школу и скептически относившихся к традиционной африканской культуре. Эта позиция подверглась пересмотру (в ряде случаев еще в конце XIX в.) в процессе духовной деколонизации и поиска «идейного самоопределения», что привело к попыткам выявить философское содержание специфически африканской культуры.

Проблема первостепенной важности как для европейских этнологов, так и для африканских идеологов, обращавшихся к проблеме мировоззренческой самобытности различных народов, состояла в осмыслении механизма взаимодействия традиционных обществ с принципиально иным, западным типом культуры. Для африканских

идеологов возникающее при этом несоответствие стало признанным фактом и породило концепции самобытности, которые, сомкнувшись с разными вариантами социально-политической ориентации, стали важным компонентом почти всех националистических идеологических течений. На общетеоретическом уровне это вызвало стремление к обоснованию их «мировоззренческой самобытности». Видный африканский теоретик П. Хунтонджи писал: «Для африканских философов речь шла о том, чтобы определить себя и свой народ по отношению к Европе, не предоставляя другим решение этой задачи, не позволяя другим возможность зафиксировать их и тем самым омертвить»².

В отличие от древнегреческой и европейской вообще «африканская философия» основана не на разрыве между мифом и логосом, а, напротив, на выяснении онтологического и гносеологического смысла мифа и других рефлексированных элементов человеческого существования. Отсутствие сколько-нибудь развитой теоретической традиции, зафиксированной в письменных текстах, вызывало необходимость обоснования значимости иных источников. Последние были отысканы в коллективном мышлении африканцев, в их интуитивном духе, в культуре вообще.

Что касается отдельных мыслителей, то они выступали лишь с целью «проявления» этой философии и придания ей эксплицитного выражения. Один из наиболее известных африканских мыслителей, А. Кагаме, даже пишет о превосходстве «философии без философов», «неписаной философии» над «писаной». Он отдает предпочтение выработанной коллективно системе мысли перед индивидуальным творчеством мыслителя, выросшего в цивилизации, располагающей письменностью, так как построения этого мыслителя могут оказаться «заблуждением, которое, будучи зафиксированным в письменном виде, переходит от поколения к поколению»³.

Как для европейских африканистов, так и для африканских теоретиков исходным принципом стало выведение философских концепций, имплицитно содержащихся в таких элементах культуры, как мифы, язык, формы по-

² Hountondji P. Sur la philosophie africaine. — Critique de l'ethnophilosophie. Paris. 1977, p. 12.

³ Kagamé A. La philosophie bantu comparée. Paris, 1976, p. 171.

ведения, моральные нормы. Духовным отцом такой философии стал бельгийский миссионер П. Темпельс. Его книга «Философия банту», изданная в 1949 г., впоследствии многократно подвергалась критике со стороны африканских авторов прежде всего за высокомерие, а также за попытку усмотреть в современных верованиях лишь искажение прамотеизма. Темпельс не считал прогрессивной объективную тенденцию модернизации африканской культуры, усматривая в этой тенденции лишь «подражание» и «порчу» нравов. Тем не менее свою книгу он рассматривал в качестве руководства для народов, идущих от «традиционализма» к «современности», поэтому она в то время пользовалась популярностью. Темпельс считал задачу создания философских концепций относящейся целиком к компетенции европейской культуры. «Сами банту, — писал он, — не в состоянии представить нам трактат по философии, выраженный в соответствующих понятиях. Поэтому на нас падает задача дать ее систематическое изложение. Именно мы можем сказать ясно и отчетливо, какова присущая им концепция бытия»⁴.

Подобным образом решал эту проблему и видный французский этнолог М. Гриоль. Свою задачу он видел в выяснении основ мировоззренческого содержания африканской культуры (на материале племени догонов в Мали). Его произведение «Бог воды»⁵ явилось итогом бесед с африканским мудрецом Оготоммели, хранителем обширного мифического эпоса, тонким интерпретатором обычаев и повседневного поведения своих сородичей. Исходя из имеющихся мифологем, Гриоль развивает свою концепцию понимания африканцем общих проблем бытия.

Но хотя Гриоль и обращается к словесной интерпретации глубинного смысла отношений человека и мира, он считает язык в принципе необязательным материалом для понимания африканцем бытия, так как все философские воззрения адекватно отражаются в присущих населению формах поведения. Так, комментируя мифологические и метафорические высказывания Оготоммели, М. Гриоль задает вопрос: «Не является ли для африканцев

⁴ Towet T. Le rôle d'un philosophe africain. — *Présence africaine*, 1959, N 27—28, p. 21.

⁵ Griaule M. Dieu déau. Entretiens avec Ogotemmeli. Paris, 1948.

речь в каком-то смысле «последствием катастрофы», так как она оказывается необходимой для восстановления нормального хода вещей?»⁶

Другой французский исследователь, Л.-В. Тома, предпринимает попытку создания «метафизики», «вписанной не только в догмы и мифы, эзотерическую рефлексию тайных обществ, ритуалы и символы, пословицы и загадки, песни и танцы, но также и в обычные повседневные жесты сеяния риса или молки проса, в расположение жилища, в поземельные отношения, формы инициации или манеру одеваться»⁷. Необходимо, по его мнению, лишь вывести из наблюдаемых извне факторов культуры заключенную в них философскую систему. На той же основе разрабатывал африканскую этнофилософию немецкий ученый Я. Ян в книге «Мунту. Очерки неоафриканской культуры»⁸.

Эти принципы были использованы и самими африканскими теоретиками, увидевшими в них основу для исследования самобытности мировоззрения африканских народов. Общая логика таких построений была воспринята подкомиссией по философии на II конгрессе негритянских деятелей культуры, состоявшемся в Риме в 1959 г., которая пришла к выводу, что в отличие от европейской мысли «философская деятельность традиционной Африки всегда выражалась в жизненной позиции» и «не стремилась достичь концептуальной стадии». Поэтому традиции, легенды, мифы и пословицы африканских народов должны составить ту основу, из которой можно «вывести законы истинно африканской мудрости... и сформулировать самобытную категорию африканской мысли»⁹.

Значительную известность приобрели работы африканского теоретика А. Кагаме, отдавшего предпочтение лингвистическому исходному материалу в анализе философских воззрений племени банту. По его мнению, этнологические критерии «находят свое объяснение в исторических факторах, подчиненных законам социальной эво-

⁶ *Griaule M. Conversations with Ogotommeli. Oxford, 1965, p. 126.*

⁷ *Thomas L.-V. Un système philosophique sénégalaise: la cosmologie du diola. — Présence africaine, 1960, N 32—33, p. 65.*

⁸ *Jahn J. Muntu. Umrisse der neoafrikanischen Kultur. Düsseldorf — Köln, 1958.*

⁹ *Le II congrès international des écrivains et artistes noirs. Rome 26. III—1. IV 1959. — Présence africaine, 1959, N 24—25, p. 403.*

люции»¹⁰. В языке с точки зрения не столько содержания, сколько грамматики заключена основа для философских построений. А. Кагаме анализирует основные грамматические закономерности руандийского языка, принципы словосочетания и формы словообразования, а также обращается к устойчивым формам устного творчества, запечатленного в пословицах, притчах, сказках, народных песнях. Сопоставляя принципы, вытекающие из руандийского языка, с аристотелевскими категориями, Кагаме выявляет глубокое различие между ними. Он приходит к выводу о том, что хотя абстрактные понятия слабо выражены в этом языке, но они встроены в его нормы так, что исключается возможность какого-либо нарушения принятой «метафизики» банту. Абстрактные категории в нем получают конкретное выражение, не утрачивая своего скрытого метафизического смысла¹¹. Концепции этой метафизики можно установить, подвергнув анализу языковые факторы.

Так, особый онтологический смысл приобретает корень *нту*. Употребляется он только в сочетании с конкретизирующими префиксами и суффиксами. Кагаме находит корни слов, выражающие категории *существования, жизни, понимания, рациональности, времени, причины* и т. д. Отличие от европейского мировоззрения прослеживается им во всех этих неявных категориях. Так, «ничто» является не констатацией несубстанциональности или несуществования, а только отрицанием определенного бытия. В силу этого «ничто» становится универсальным хранителем и источником бытия. Разумность — это знание жизни, и с этой точки зрения оправданно утверждение, что «белые лишены разума и проявляют удивительную наивность».

Как методика выведения философских категорий, так и их общее содержание у разных африканских теоретиков совпадает не во всем. Тем не менее нам представляется возможным хотя бы условно выделить некоторые общие принципы этой философии.

Ее первый исходный принцип состоит в утверждении единства человека и мира, единства бытия, в котором отсутствует дуализм между отдельным и всеобщим,

¹⁰ Kagamé A. La philosophie bantu — rwandaise de l'Être. Bruxelles, 1956, p. 17.

¹¹ Там же, с. 118.

жизнью и смертью, телом и духом, человеческим и природным, рациональным и иррациональным, мыслью и действием, сохранением и становлением. Этим якобы африканское миропонимание выгодно отличается от жесткой антиномичности европейского мировоззрения, склонного к искусственному логическому членению внешнего мира. По выражению католического священника М. А. Мабоны, «африканец не принимает принципов противоречия или тождества с вытекающими отсюда почти бесконечными различиями между явлениями... а руководствуется скорее принципом диалектичности и поливалентности единого бытия»¹². Исключающие, казалось бы, друг друга противоположности там могут вполне присутствовать в едином утверждении или проявляться в едином акте и феномене.

Поэтому африканцы не говорят о «природе» как внешнем мире, противостоящем человеку. Она присутствует только в опыте и воспринимается через опыт. Мир становится функцией от психического состояния. Так, Л. Сенгор определяет материальное как непосредственное, «переживаемое» субъектом состояние. И сам человек в противоположность европейской концепции для африканцев неразделим на тело и душу. Подтверждение этому Кагаме видит в отсутствии в руандийском языке термина, обозначающего душу (по крайней мере в отношении живого человека). Это единство подтверждается и отсутствием разрыва между священным и обыденным. Все бытие для африканца проникнуто единым животворным духом. Поэтому, полагал П. Темпельс, теология банту принципиально отлична от европейской. Важнейшее место в последней занимает противопоставление обыденного и священного, и все нацелено на достижение «конечной цели» и «идеала». Для банту мораль как бы «разлита» в повседневности, поэтому здесь понятия «спасения», «ада» и «неба», сознание греховности не находят соответствующего аналога, что не мешает африканцу придерживаться глубоко ценностной морали, вытекающей прежде всего из теодицеи.

Онтологическое единство всего сущего снимает различие между идеалом и обыденностью. Поэтому и в искусстве утверждается подлинность и значимость обыден-

¹² *Mabona M. A. Aspects de la philosophie africaine. — Présence africaine, 1960, N 30, p. 54.*

ности, не утрачивающей своего смысла из-за ее несоответствия высшему идеалу или состоянию. В таком мироздании человек является частью универсума и таковым себя и воспринимает. Подтверждение такого мироощущения усматривалось в представлениях о неразрывности жизни и смерти, в нерушимой преемственности существования, тождестве живых и мертвых, получивших выражение во многих верованиях и обрядах традиционных коллективов. Согласно этим поверьям, со смертью ничего не кончается, но ничего и не начинается заново.

Первой чертой воззрений африканцев является представление об иерархичности бытия. Универсум понимается как сложное переплетение взаимодействующих и соподчиненных сил. Как уже отмечалось выше, всеобщность этих субстанциональных сил определяется понятием-корнем *нту*. Наиболее важной, высшей категорией бытия является категория *мунту*, обозначающая те силы, которые проявляются в той или иной степени самостоятельно. Низший разряд этих сил составляют живущие люди, выше их идут усопшие предки, затем обожествленные предки, духи и, наконец, бог-создатель Олорун. Бог с этой точки зрения — высшее, самое могущественное существо, которое располагает силой только от своего имени. Темпельс рассматривал силу не как атрибут бога (верховного бытия), а как саму его сущность. Поэтому сила превращается в ценность и основной принцип.

Более низкую категорию бытия по сравнению с *мунту*, составляют *кинту* — неодушевленные силы, действующие только под влиянием *мунту*. Сюда относятся растения, животные, камни, орудия труда и т. д., а также амулеты и лекарственные снадобья, в том числе яды, проявляющиеся только при соответствующем заклинании. Таким образом, вещь черпает свое значение и «силу» из отношения к велениям *мунту*. Третья категория бытия представляет силы, воплощающие в себе «обстоятельства образа действия» человека, связанные с магией, трудовым процессом, медициной, поэзией, ритуалом и т. д.¹³

Многие африканские теоретики думают над проблемой нахождения конечного принципа сложной иерархии

¹³ Lahn J. Muntu — Umrisse der neoafrikanischen Kultur, p. 19.

мироустройства и общей санкции космического и социального порядка. Некоторые считают таким принципом бога и характеризуют его как «божественный принцип». Но чаще встречается абстрактно формулируемый «верховный принцип», «космическая сила», «жизненное начало», «высшая реальность» и т. д. Во всех вариантах верховное начало не противопоставлено остальным уровням, а лишь возвышается над ними в единой лестнице восхождения¹⁴.

Вторая черта «африканской философии» усматривается в динамичной концепции бытия, которое представляется как активная «жизненная сила», действующая через свои конкретные проявления. Интерпретируя в этом плане «африканскую философию», П. Темпельс пишет: «Основной ценностью для банту является жизненная сила»¹⁵.

Эту же идею защищает и Сенгор, который отмечает, что сущностью негро-африканского бытия являются энергия, жизненность, динамика, которые охватывают все существующее. Бытие — это не состояние, а процесс. Эта динамика отражается и в сознании. Как в поведении, так и в повседневной речи африканца можно уловить частые ссылки на жизненную потенцию, и основное стремление африканца направлено на ее увеличение, так как обладание ею обеспечивает его существование. Эта жизненная сила безлична сама по себе и существует только в конкретных «одушевленных» воплощениях. В ней заключено единство физического, энергетического и духовного. Мир в своих проявлениях представляется динамичным. Все мироздание «от бога до песчинки», полагает Сенгор, наделяется жизненной силой¹⁶.

Такое понимание мира делает его подвижным и неопределенным, зависимым от человеческой активности. Жизненные силы находятся в подвижном соотношении, в равновесии, которое постоянно нарушается и снова восстанавливается. По мнению Сенгора, они «составляют саму ткань мира, и этот мир одушевлен диалектическим движением»¹⁷. Человеческая деятельность включена в «игру космических сил», составляет ее часть. Ак-

¹⁴ См.: Иорданский В. Б. Хаос и гармония. М., 1982.

¹⁵ Tempels P. La philosophie bantoue. Paris, 1961, p. 23.

¹⁶ Senghor L. S. Négritude et humanisme. Paris, 1964, p. 102.

¹⁷ Senghor L. S. Nation et voie africaine du socialisme. Paris, 1961, p. 71.

тивность состоит в увеличении своей жизненной силы, но это возможно только за счет уменьшения силы в другом месте так, чтобы общий баланс был сохранен. Сознание важности такого баланса заставляет африканца принимать меры предосторожности против его нарушения. Всякое приобретение должно быть искуплено уважительным отношением, возмещением, жертвоприношением и т. п.

При сопоставлении «жизненной силы» с понятием «душа» в европейской традиции обнаруживаются существенные различия. «Жизненная сила», с одной стороны, едина, безлична и всепроникающа, а с другой — она находит свое проявление только в конкретных формах, через деятельность отдельных одушевленных существ (не только людей). Получая в свое распоряжение долю «жизненной силы», эти существа могут распорядиться ею по своему усмотрению, без учета последствий, даже во вред живущим людям. Но проявления такого своеволия опасны со стороны не только живущих, но и усопших. Для устранения этой угрозы племени приходится прибегать к тщательно разработанной обрядности и правилам, утверждающим совместную собственность на «жизненную силу».

В рассмотренных представлениях, несомненно, находит превратное выражение та традиционная «коллективность», отвлеченная сила которой еще не противостояла индивиду, когда он был неразрывными узами связан с ней. Конечно, сохранение веры в наличие «живых сил» было возможно только в узком локальном мире, где они подлежали хотя бы приблизительному охвату. Переход к иному, большему миру приводит к подрыву столь интимной «жизненной силы», к возникновению зависимости от чего-то неведомого и неподвластного.

В представлении африканцев о подвижности мироустройства и присущем ему единстве противоречивых начал отражается стихийная диалектика. Однако реконструкция последней получает у теоретиков специфический характер. Стремясь сохранить изначальную органичность представлений о мироустройстве, они отвергают саму идею о полярности противоположностей и подчеркивают их динамическое единство и переплетенность.

Наличие элементов стихийной диалектики в традиционном мировоззрении африканцев и его целостность

послужили для некоторых авторов основанием для сближения этого мировоззрения с марксистской диалектикой. Сходство между марксизмом и традиционными космологиями усматривалось, во-первых, в том, что традиционное мировоззрение дает целостную концепцию мира, в которую включен и человек как активный деятель. Во-вторых, в традиционных космологиях усматривалось признание взаимосвязи и взаимодействия¹⁸. В результате марксизм представлялся в виде трансформации племенного мировоззрения, как бы получающего свое «завершение» на более высоком уровне — в марксизме.

Французский африканист П. Фужейроля полагает, что «негро-африканская мысль была и до сих пор продолжает оставаться проникнутой духом диалектики»¹⁹. Уподобляя марксизм традиционной системе представлений, он видит заслугу К. Маркса в том, что он преодолел присущую европейской мысли противоположность между материей и сознанием, между мыслью и действием и утвердил единый взгляд на природу и человека, представление о всеобщей взаимосвязи явлений в некоторой тотальности, включающей единство противоречий. Но подобная тотальность, полагает Фужейроля, содержит в себе и традиционное мировоззрение. Поэтому марксистская диалектика вполне отвечает привычному для африканца пониманию мира и общества как в прошлом, так и в современном состоянии. В качестве конкретного примера такого «соответствия» он приводит понимание националистическими идеологами сенегальского общества как противоречивого единства различных элементов, в котором якобы отсутствуют классы, а имеются только страты.

Более того, Фужейроля считает, что диалектическое мышление было забыто Западом в период «классического» развития до такой степени, что Гегелю пришлось заново его открывать. Поэтому Западу необходимо вновь обратиться к своему далекому прошлому и осмыслить идеи, высказанные когда-то Гераклитом и Эмпедоклом, или же взять их из африканского миропонимания. Такое возвращение, по его мнению, даст возможность европейским народам обрести основу для устранения дегумани-

¹⁸ *Alexandre P. Marxism and African Cultural Traditions.* — Survey (L.), 1962, Aug., N 43.

¹⁹ *Fougeyrollas P. La pensée de Marx et le devenir de l'Afrique.* — Présence africaine, 1968, N 65, p. 83.

зирующего воздействия разделения труда и социальных конфликтов, которые присущи индустриальным обществам, а вместе с тем и для более благотворного общения с другими народами, с их самобытными культурными ценностями.

Предполагаемое сходство между марксизмом и традиционным мировоззрением мнимо, и не только потому, что марксизм представляет собой мировоззрение несравненно более высокого уровня. Всеобщий характер марксизма основывается на обобщении научных законов, а не на ритуализованной практике ограниченных «естественных коллективов». Радикальность марксистской диалектики не имеет ничего общего с традиционной космологией, в которой история и «заветы предков» служат лишь оправданием неизменности настоящего.

Диалектичность мировоззрения африканцев опровергается и тем обстоятельством, что в нем отсутствует идея развития и его динамика сводится к бесконечному перебору заранее заданного количества вариантов, смена которых в общем не отражает качественных изменений в природе или обществе. В социальном плане желаемое состояние в нем усматривается не в будущем, а в прошлом, заключающем в себе подобие «золотого века», к которому следует вернуться. Подобная недialeктичность присуща и социальным учениям, развиваемым в теориях «африканского социализма». В соответствии с ними общество представляется как гармоническая система, постоянно поддерживающая равновесие между различными группами через примирение сторон и мирное улаживание споров и конфликтов.

Важная черта философии африканскими теоретиками усматривается в ее антропоцентризме. Для Сенгора «человек является одновременно субъектом и объектом движения универсума, средством и целью, формой и центром»²⁰. Здесь «жизненная сила» якобы не противостоит человеку. Поэтому он не сталкивается с застывшей определенностью и слепой закономерностью. Для него нет необходимости и случайности. Все имеет объяснение, и на все есть противодействие. Здесь нет ни объективной (внешней человеку) истины, ни заблуждений, нет тайн и не нужны разгадки. В такой «человеческой онтологии»,

²⁰ *Senghor L. S. Théorie et pratique du socialisme sénégalaise. Dakar, s. a., p. 13.*

по мнению Сенгора, находят выражение человеческие стремления и состояния, в нее вплетены его поступки и желания.

В таких взглядах нередко обнаруживается сознательное стремление включить в теоретический оборот категории европейского экзистенциализма, придав им «оптимистическую» трактовку и устранив элементы трагического, которые были присущи Ж.-П. Сартру и другим европейским философам этого направления.

Жизненно важная задача человека состоит в установлении правильных, гармоничных отношений с окружающими силами путем должного контроля над своим поведением. Апологизируя такое мироощущение, Л. Сенгор заявляет: «Человек здесь является центром универсума, у которого нет другой цели, кроме как укреплять его силы, наполнять его жизненностью и бытием, способствовать реализации его личности как свободного существа»²¹. В своей деятельности человек сталкивается с одушевленными силами, и его задача состоит не в том, чтобы ими овладеть, а в том, чтобы установить с ними гармоничные отношения. В этой одушевленности зло не существует само по себе, в противопоставлении добру. «Жизненная сила» воплощает в себе оба начала, она может быть использована во благо или во вред в зависимости от обстоятельств или намерений человека.

В качестве примера такого понимания мира приводится восприятие африканцем стихийных бедствий и естественных событий. Такие события — даже болезнь или смерть — рассматривались как проявление чужой воли и зависти со стороны либо живых людей, либо усопших предков и духов, недовольных нарушением их заветов. Недопущение таких событий требует постоянной готовности и напряжения всей воли и умения²². Так, члены патриархальных общин, согласно этим представлениям, ведут напряженную жизнь, которая характеризуется активностью и внутренней мобилизацией; они должны быть постоянно в состоянии готовности к дей-

²¹ Senghor L. S. *Négritude et humanisme*, p. 100.

²² По мнению кенийского теоретика Д. Мбити, антропоцентризм африканской философии проявляется и в том, что бог есть творец человека и сила, управляющая его бытием. Тем самым бог входит в тесно связанное единство бытия и не может быть равнодушным к судьбам всего сущего (*Mbiti J. S. African Religions and Philosophy*. New York — Washington, 1970).

ствию, и малейшее упущение может иметь опасные последствия.

Активность человека не обязательно должна проявляться в форме трудовой деятельности, она может выражаться и в моральной практике, в магии, ритуале, сексе и т. д. Задача состоит в том, чтобы приспособиться к естественному порядку вещей, всякое насилие над этим порядком, диктуемое своеволием и прихотью, приводит к опасному нарушению гармонии. Нравственный идеал воплощает не тот, кто является «хозяином своей судьбы», а тот, кто сливается воедино с ритмом жизни своих соотечественников и предыдущих поколений, повторяя их путь. Поэтому «африканская этика» исключает абстрактный идеал нравственного совершенства индивида (вместе с идеей о первородном грехе и греховном сознании), ставя на его место идеал коллективного (группового) единства²³.

Как видно, по всем характеристикам «африканская философия» противопоставляется не только европейской метафизике, но и диалектике. Согласно этой философии, противоречия не реализуются, а гармонизируются, противоположные принципы соединяются в неразрывном единстве, в равновесии ритма, в симбиозе разноречивых элементов. По существу это модель циклической динамики, в которой «все возвращается на круги своя», хотя в отличие от библейского Экклезиаста здесь последовательно проводятся жизнеутверждающие мотивы бытия. Таким образом, в «африканской философии» признается гносеологический статус тех форм познания, которые предлагает традиционная мудрость в африканском обществе.

Учение о познании развивает Сенгор в своей концепции негритюда. Эмоциональный тип бытия, который, по его мнению, присущ негроафриканцу, одновременно является и способом познания мира. В переживании преодолевается как чисто созерцательное, так и активно познавательное отношение к жизни. Сознание вплетено в бытие индивида, а через него и в бытие мира. Поэтому познаваемое совпадает с внутренним миром субъекта. Предметы и социальные явления приобретают смысл и значение не сами по себе, а в зависимости от их поло-

²³ *Beier U.* Les anciennes religions africaines et le monde moderne. Présence africaine, 1962, N 41, p. 130.

жения в общей системе отношений, и познание может осуществляться только путем включения в это неразсторжимое единство. «Целостное восприятие реальности, — пишет Сенгор, — не может быть осуществлено с некоторого расстояния... Для того чтобы познать реальность, необходимо ее ощущать, а еще лучше проникнуть в нее путем слияния субъекта и объекта... Мыслимое должно совпадать с переживаемым, действующее — с тем, на что воздействует»²⁴. Поэтому наиболее адекватное познание осуществляется «путем сопереживания», которое «связывает человека с внутренней сущностью объекта»²⁵.

Мысль с этой точки зрения является лишь аспектом «сопереживающего» познания. Она рождается не из отвлеченных спекуляций, а из жизненной ситуации, что лишает значения абстрактные категории, противопоставленные конкретному бытию. В ней нет места противоречию или тождеству, и поэтому мышление обращается к антропоморфическим и социоморфическим категориям.

Немало трудностей доставляет сторонникам концепции «африканской философии» вопрос о подлинности такого восприятия мира. По мнению Л.-В. Тома, в традиционном африканском мировоззрении «истина, прежде всего социальная истина, совпадает с успехом», в чем проявляется «практический реализм»²⁶ африканцев.

Европейская философия обвиняется африканскими теоретиками в абстрактности и отвлеченности от реальных проблем бытия. По их мнению, цель философии заключается в обобщении реальной практики, связанной с жизненными задачами человека и общества. В этом усматривает, например, Сенгор большую заслугу К. Маркса и Ф. Энгельса. «Они исходили из описания и анализа человеческой практики, — пишет он, — прежде чем приступить к обобщениям. Они выводили законы из жизненных явлений, прежде чем дать им формулировку»²⁷. Согласно марксистской теории, считает он, человек может быть понят только в результате выяснения характера его уча-

²⁴ Senghor L. S. Democracy and Socialism. — Jbadan, 1966, April.

²⁵ Senghor L. S. On African Socialism. L., 1964, p. 71.

²⁶ Thomas L.-V. Un système philosophique sénégalaise: la cosmologie du diola. — Présence africaine, 1960, N 32—33, p. 66.

²⁷ Senghor L. S. Theorie et pratique du socialisme sénégalaise, p. 8.

ствия в практической деятельности и общения с внешним миром²⁸.

Смысл как социальных наук, так и естествознания Сенгор видит в достоверности феноменологического описания практического взаимодействия человека с внешним миром. Для него всякая деятельность имеет смысл, в том числе и познавательный, если она оказывается результативной. Поэтому практика африканского крестьянина, находящегося в устойчивом контакте с природой, представляется ему столь же онтологически значимой, как и новейшие научные открытия.

Африканский философ Т. Товега рассматривает в качестве исходной точки философии «убежденность в том, что сущность или реальность жизни устроена данным определенным образом»²⁹. Философия дает истолкование, систематизацию, рационализацию и обобщение содержания обыденного мышления. Поэтому, считает он, нет смысла обращаться к проблемам западной или восточной философии, чтобы определить содержание собственного учения. «Если мы начнем обсуждать наши проблемы, исходя из европейского реализма, экзистенциализма, прагматизма, феноменологии или из каких-либо иных философских учений, практически исчерпанных другими философами, у нас не будет возможности формулировать или синтезировать то, что может быть названо негро-африканской философией»³⁰.

Другой формой реабилитации традиционного знания является стремление выделить в нем элементы материалистического познания действительности. Африканские мыслители при этом опираются на европейских исследователей. Ряд из них (в том числе К. Леви-Строс) рассматривают магию как своеобразный «модус познания», принципиально отличный от религиозного мировоззрения и имеющий немалое значение в человеческой практике как организации чувственного восприятия мира в образах. Леви-Строс считал, что мышление первобытных народов в принципе сходно с научным. Отличается оно лишь тем, что оперирует другим исходным материалом, доставляемым коллективной практикой этих народов. Позитивную роль традиционных знаний подчерки-

²⁸ Там же, с. 10.

²⁹ *Touret T. Le rôle d'un philosophe africain. — Présence africaine.* 1959, N 27—28, p. 113.

³⁰ Там же, с. 116.

вают и африканские теоретики. Так, Альян Диоп в выступлении на II конгрессе африканистов в Дакаре отмечал, что «наука не является чуждой Африке. В лесах, саваннах и пустынях скрыт громадный резервуар знания... Не следует недооценивать это знание ни в его реальном содержании, ни в том умственном складе, который они создают»³¹.

Для доказательства правомерности африканского мировоззрения как формы познания Сенгор ссылается на новейшие достижения науки, истолковывая их в идеалистическом духе. По его мнению, теория относительности, квантовая и волновая механика свидетельствуют об ограниченности объективно-рационального подхода, подтверждают тезис африканских философов о слиянии субъекта и объекта. Эти достижения, полагает он, показывают, что «мы присутствуем при всеобщем пересмотре идеи объективности», что и служит доказательством правомерности «негро-африканской онтологии»³². Такая логика заставляет искать проблему реальности в культурном релятивизме; в признании как традиционных, так и современных форм мировоззрения.

Большое место в концепциях «африканской философии» занимает учение о роли мифов и тотемов — знаковых средств общения людей, а также человека и природы. Слово и символ в традиционной культуре не отделены от практики, от реального поведения и имеют поэтому огромную силу воздействия, выражая сокровенный смысл предметов и явлений. Знаковым средствам отводится роль не только посредника, но и прямого носителя социальных связей, их даже рассматривают как саму ткань социальных отношений и реальную силу, более действенную, чем абстрактно-логические категории. Так, П. Темпельс, А. Кагаме, М. Гриоль и Я. Ян много внимания уделяют описанию роли «номмо» — «слова», обладающего творческой силой и способного воздействовать на действительность. Немало работ посвящено и особой роли ритуального искусства, представляющего не как внешняя имитация мира, а как средство воздействия на него.

В различии коммуникативных принципов культуры

³¹ Le II congrès international des écrivains et artistes noirs. Rome, 26.III — 1. IV 1959. — *Présence africaine*, 1959, N 24 — 25, p. 230.

³² *Senghor L. S. On African Socialism*, p. 44.

некоторые западные теоретики усматривают принципиальное расхождение между европейской и африканской цивилизациями. Как полагает Р. Бастид, цивилизация Запада основана на знаке, который имеет условную значимость, не выходящую за установленные пределы; африканская же способна к соединению разных сторон реальности, основана на символе, «выражающем то, что находится по другую сторону реального», сокровенный смысл всех предметов и явлений. На Западе, пишет он, «особенно после Декарта, на место мистического порядка все более ставится искусственный порядок, более или менее вымышленный математиками и грамматиками»³³. Для африканца некоторые социальные явления, например брак, сохраняют все еще символическое, сокровенное значение.

Акцентируя внимание на роли символизма в африканской цивилизации, западные теоретики надеются таким путем доказать, что якобы африканцы преодолевают противоположность материализма и идеализма (они сливаются), а вместе с тем и противопоставление рационализма и спиритуализма. Как полагает М. А. Мабона, «между этими двумя крайностями находится человек и его проблемы... Этот разрыв устраняется коммуникацией, явлением и словом»³⁴. Предполагается, что на уровне традиционного мировоззрения не возникает разделения на материализм и идеализм, так как в этих обществах еще не произошло отделение материального производства от духовного.

В результате ставится под сомнение правомерность философского знания, которое в любом случае предполагает выделенность духовного производства. Возвращение к прежней их неразделенности неизбежно обедняет практику, и более того, лишает человека возможности выйти за ее пределы и понять те общие закономерности, которым она подчиняется.

В отличие от рассмотренных систем «этнофилософии» такие видные политические лидеры и мыслители, как Кваме Нкрума, А. Секу Туре и др., видели источник теоретических построений в революционной борьбе. Их философские воззрения складывались во многом под воз-

³³ Bastide R. Religiones africaines et structures de civilisation. — Présence africaine, 1968, N 66, p. 17.

³⁴ Mabona M. A. Aspects de la philosophie africaine. — Présence africaine, 1960, N 30, p. 158.

действием марксизма. В своих работах они показывали значение марксистской философии для освобождения их стран и создания нового общества. При определении философских предпосылок революционного действия Кваме Нкрума подчеркивал необходимость обоснования роли революционного сознания в процессах преобразования общества, опираясь на диалектику сознания и материальной действительности. Он считает метафизическим представление о том, что «не существует ничего, кроме материи»³⁵. Материализм становится диалектичным, полагал он, только при условии допущения реальности сознания. Нкрума считал, что хотя сознание и возникло в результате диалектического развития материи, оно несводимо к ней, поэтому между ними существует взаимодействие, определяемое Нкрумой как «категориальная конверсия». В нем материя как первичная реальность порождает сознание, а затем в результате диалектического взаимодействия между ними реальность подвергается обратному воздействию со стороны сознания.

Взгляды Нкрумы на соотношение материи и сознания подчас противоречивы, в силу того, что у него заметно стремление представить сознание как определяющее начало. Тем не менее в развиваемом им положении о том, что материи присуща «напряженность сил», которая и служит источником ее самодвижения, присутствуют элементы диалектического материализма. В ходе этого движения, как полагал Нкрума, происходит диалектическое изменение состояния материи, включающее перерастание количественных изменений в качественные³⁶.

И в гносеологическом плане взгляды Нкрумы также расходятся с исходными принципами «этнофилософии». Он видел начало философии именно в отделении «рассудка» от теологических факторов и в десакрализации мира, лишении его сверхъестественного смысла³⁷, что и предполагает, по его мнению, необходимость разработки общей теории справедливого устройства общества и практической программы его построения.

Концептуальные расхождения в понимании диалектических закономерностей отражают как характер социаль-

³⁵ *Nkrumah K. Consciencism. L., 1964, p. 20.*

³⁶ Там же, с. 89—90.

³⁷ Там же, с. 33.

но-политической борьбы, так и социокультурные ориентации различных идейных течений в регионе Тропической Африки. «Этнофилософия» представляет собой попытку обосновать консервативную преемственность в самоопределении африканских обществ с целью сохранения и культивирования архаичных черт общественного сознания как «самобытных». Утверждая принцип «гармонизации противоречий», ратуя за сохранение «самобытности», теоретики этого направления отказываются от идеи развития.

Радикальная диалектика теоретиков революционно-демократического направления формируется как обоснование всесторонней перестройки общества путем использования внутренних потенций развития. В этой диалектике противоречия рассматриваются как источник развития, признается борьба противоположностей, которая должна способствовать выходу африканского общества за рамки прошлого существования, на широкую дорогу общественного прогресса.

Глава XIX

ПРОБЛЕМЫ ДИАЛЕКТИКИ В БУРЖУАЗНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

После второй мировой войны за Латинской Америкой прочно закрепилось название «бурлящего» континента. Страны региона вступили в полосу перемен, характеризовавшихся, во-первых, капиталистической индустриализацией, научно-техническим прогрессом и урбанизацией в условиях отсталости и зависимости от мировых империалистических центров; во-вторых, существенными изменениями в социальной структуре латиноамериканских обществ (ростом рабочего класса и средних городских слоев, связанным с индустриальным развитием, маргинализацией значительной части сельского и городского населения, появлением новых эксплуататорских группировок); в-третьих, повышением социально-политической активности масс, активизацией классовой борьбы в обстановке кризиса полуфеодальных, местных капиталистических и империалистических неокOLONиальных порядков; в-четвертых, влиянием опыта реального социализма, мирового революционного процесса, развитием

общедемократического, коммунистического движения в Латинской Америке.

Диалектика реальных социально-экономических и политических процессов нашла отражение в распространении в странах Латинской Америки научной революционной идеологии — марксизма-ленинизма и ее философской основы — диалектического материализма. Вместе с тем в сфере социальной теории в этих странах появились многочисленные антиреволюционные и псевдореволюционные теории, претендующие на опровержение научного социализма и предлагающие свои истолкования проблем диалектики.

В начале 60-х годов в странах Латинской Америки с попыткой фронтальной критики марксистско-ленинской диалектики выступила «интегрально-элитарная» школа¹. Противопоставление «традиционного общества интегральному обществу» явилось теоретической основой рассуждений сторонников «интегрально-элитарной» концепции о ходе социального развития. «Интегральное общество», по мысли его проектировщиков, не знает деления на социальные классы, противостоящие друг другу, ибо его основными компонентами являются различные функциональные группы, взаимно заинтересованные в успехе общего дела. Сторонники модели «традиционного общества» указывают на хаотичность экономической, политической и прочих форм активности социальных групп современного общества в странах Латинской Америки, хищнический, эгоистический характер их устремлений. Обе модели оставляют в стороне изучение классового содержания социальных явлений, они формальны, внеисторичны и в конечном счете антинаучны, поскольку за внешними взаимозависимостями не вскрывают глубокой, основополагающей закономерности социального развития.

Политическое, идеологическое значение теоретических конструкций представителей «интегрально-элитарной»

¹ В середине 60-х годов «интегрально-элитарная» школа объединяла таких видных буржуазных теоретиков, как Ф. Фернандес, Ф. Кардозо, Г. Соарес, Л. Коста Пинто, О. Ианни, М. Диегес (Бразилия), А. Солари (Уругвай), Г. Брионес, Л. Ратинов (Чили), А. Обрегон (Перу), Дж. Джермани, Т. Ди Телля, Х. де Имас (Аргентина), В. Альба (Мексика), О. Фальс Борда (Колумбия). Впоследствии ряд участников «интегрально-элитарной» школы (Ф. Кардозо, О. Фальс Борда) порвали с ней и перешли на левые и даже ультралевые позиции.

школы четко проявляется при наложении их концепций на конкретный исторический материал. За образец «интегрального развития» принимаются США, изображаемые как идеал для латиноамериканских народов.

В период становления «интегрально-элитарной» школы многочисленные частные и правительственные организации США участвовали в процессе, который латиноамериканские ученые-обществоведы называли впоследствии «методологической экспансией» или «интеллектуальным неокOLONиализмом»². Ведущие североамериканские социологи С. Липсет, А. Инкельс, А. Фельдман, У. Мур, Р. Скотт приняли тогда непосредственное участие в создании социально-философских концепций исторического развития латиноамериканских обществ, в разработке «национальных моделей» развития, теорий «среднего уровня» и организации эмпирических социальных исследований.

Методологической основой разнообразных вариантов «интегральной революции» в Латинской Америке служат теории «социального изменения». Североамериканские авторы этих теорий, такие, как У. Мур, Б. Хозелитц, Д. Мак-Клелланд, и их латиноамериканские последователи — Дж. Джермани, А. Солари, Х. Вега и др., — претендуют на «преодоление» статичности структурно-функционального анализа. Однако теории «социального изменения» не вносят ничего качественно нового в понимание развития стран Латинской Америки, поскольку их идеалом остается «сбалансированная модель» капиталистического общества. Признание «множественности источников изменения» по-прежнему затушевывает вопрос о классовых отношениях, определяющих форму общественного развития. Сосредоточение внимания на автономности различных сторон общественного развития ведет к оправданию наихудших социальных последствий научно-технической революции в рамках госкапиталистической организации. В свое время В. И. Ленин писал, что подобная методология есть «quasi-реалистическая, а на самом деле эклектическая погоня за полным перечнем всех отдельных признаков и отдельных «факторов»»³.

Возникновение теории «социального изменения» свя-

² *Fals Borda O. Ciencia Popia y colonialismo intelectual. Mexico, 1970, p. 6.*

³ *Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 5, с. 142.*

зано с глубокими социальными и идеологическими процессами, происходящими в буржуазном обществе в эпоху империализма. Рост реакционных тенденций в буржуазной идеологии этого периода нашел свое выражение в том, что теоретики буржуазной социологии резко изменили свое отношение к идее исторического прогресса. Если в период восходящего развития капитализма идеологи буржуазии, хотя и в ненаучной форме, высказали мысль о прогрессивной тенденции в развитии общества, то в эпоху империализма они полностью отказались от нее. Отрицание идеи общественного прогресса красной нитью проходит через все рассуждения теоретиков «социального изменения». «Если вы пессимист, — считает У. Мур, — то вам всегда будет казаться, что настоящее относится к славному прошлому, как упадок к процветанию; если вы оптимист — прогресс несет вас к идиллическому будущему»⁴.

Работа аргентинского социолога Дж. Джермани, относящаяся к раннему периоду распространения теории «социального изменения» в Латинской Америке, дает представление об интерпретации сторонниками этой концепции условий «модернизации» в этом регионе⁵. В число необходимых предпосылок «модернизации» теоретики «социального изменения» включают прежде всего высокий уровень индивидуальной мобильности и систему замещения должностей, базирующуюся на принципах профессиональной квалификации (что вступает в противоречие с нормами «традиционализма», рассматривающими родственные и клановые отношения как высшие моральные обязательства). Рациональность поведения личности и организации, оцениваемая с позиций интересов крупной монополистической корпорации, становится мерилом поведения участников политики «модернизации» латиноамериканских стран.

Другой предпосылкой «модернизации» стран этого региона оказывается «преодоление национализма». Теоретики «социального изменения», отстаивающие под маской космополитизма интересы монополистического капитала ведущих империалистических держав, заявляют, что «национализм является нерациональной формой раз-

⁴ Moore W. Social Change. Englewood Cliffs (New Jersey), 1963, p. 22.

⁵ Germani G. Democratie representative et classes populaires en Amérique Latine. — Sociologie du travail, 1961, Oct. — Dec.

рыва с традиционным обществом», хотя и признают, что иногда этот «разрыв» может протекать в националистической форме. Джермани отмечает, что Латинская Америка не сможет использовать свои богатые ресурсы для экономического развития до той поры, «пока не освободится от идолов национализма»⁶.

Противоречие между космополитизмом и буржуазным национализмом не является отражением антагонистических социальных противоречий, и поэтому между ними существуют многочисленные компромиссы. Таким образом, критическое острие теоретиков «социального изменения» оказывается направленным против антиимпериалистических движений латиноамериканских народов. Однако неудачи реформистских экспериментов США в Латинской Америке дискредитировали социальную философию «интегрально-элитарной» революции. В конце 60-х — начале 70-х годов ряд представителей «интегрально-элитарной» школы отказываются от сотрудничества с империалистическими центрами и примыкают к сторонникам левореформистских, националистических концепций социального прогресса.

Формирование национал-реформистских вариантов «философии развития» сопровождалось поисками методологии, критическим пересмотром буржуазного социально-философского наследия, дискуссиями с современными североамериканскими и западноевропейскими философскими и социологическими школами и попытками разобраться в основах марксистской теории. Все это делалось с целью достичь «методологического самоопределения», разработать собственную методологию анализа социальных явлений. Однако анализ таких методологических построений, как концепция «социальной асимметрии» чилийского социолога О. Сункеля, показывает, что здесь порой еще сильнее, чем в «региональных проектах» и «национальных моделях», дает о себе знать зависимость латиноамериканских буржуазных философов и социологов от традиций ведущих буржуазных школ. В этом проявилась политическая многофункциональность базовых методологических схем, созданных мировой буржуазной социальной философией.

О. Сункель выдвинул крайне формализованную концепцию «социальной асимметрии» в слаборазвитых об-

⁶ Там же, с. 94.

ществах. По его мнению, в структуре любого общества можно выделить «социальную базу», «социальное тело» и «социальный верх» (*cúpola*). Развитие порождается «диалектическим взаимодействием составных частей общества при ведущей роли базы»⁷. В развитых обществах напряжение, возникающее при несовпадении «базы», «тела» и «верха», невелико и носит конструктивный характер. В слаборазвитых обществах эти составные части «асимметричны», их несовпадения столь велики, что «подрывают единство целей, необходимое для развития». «Социальная асимметрия» слаборазвитых обществ порождает гетерогенность традиционного и современного производства, города и деревни, создает большие разрывы между системами культурных ценностей и ориентациями разных поколений. Появляются специфические социальные группы — «посредники» в сфере экономики и политики, которые живут за счет социальной гетерогенности и служат серьезным препятствием на пути создания однородного общества. Задача реформаторов в слаборазвитых странах — устранить «социальную асимметрию» и синхронизировать развитие составных частей общественного организма⁸.

За туманными формулировками О. Сункеля можно рассмотреть и апологетику капиталистического общества, и попытки по-своему использовать марксистские категории базиса и надстройки, и критику некоторых группировок из числа местной буржуазии, наживающихся на отсталости и многоукладности своих стран, и, главное, установку на создание общества «национального единства» под идеологическим и политическим руководством национал-реформистов.

Нередко теоретические построения национал-реформистских философов, социологов, политологов несут на себе печать элитаризма, теорий квазистабильности отсталого состояния, якобы непреодолимого за счет внутренних усилий и обязательно требующего внешнего толчка. Неверие в творчество масс может выражаться и во внешне противостоящих элитаризму популистских концепциях периодического перетряхивания всей структуры нового общества под левацкими лозунгами «перманентной революции», «культурной революции».

⁷ *Sunkel O.* El concepto de desarrollo. Santiago, 1966, p. 43.

⁸ Там же, с. 46.

Сильное влияние на философско-социологические построения буржуазных теоретиков в Латинской Америке продолжает оказывать общая тенденция современной буржуазной методологии социального анализа к субъективистским интерпретациям и психологизации исследуемых явлений. Часто критическое отношение к традиционным институтам у левонационалистических теоретиков соседствует с методологическим эклектизмом, замаскированным под модный «методологический плюрализм», который требует отказа исследователя от цельной мировоззренческой платформы и сознательной ориентации на инструментальный подход к методологическому аппарату. При этом некоторые сторонники националистической «философии развития» заимствуют элементы марксистской теории, что приводит к появлению таких методологических схем, о которых В. И. Ленин писал: «При подделке марксизма под оппортунизм подделка эклектицизма под диалектику... якобы учитывает все стороны процесса, все тенденции развития, все противоречивые влияния и прочее, а на деле не дает никакого цельного и революционного понимания процесса общественного развития»⁹.

Прогрессивным моментом в области методологии левореформистских теоретиков в рамках «философии развития» можно считать наметившееся преодоление структурно-функционального подхода и «магии» числовых конструкций, тормозивших постановку проблем широкого социально-философского значения. Многие авторы открыто ставят вопрос об ответственности империализма за деформацию исторического развития и отсталость стран Латинской Америки, требуют гуманистического подхода к выбору путей национального развития. Правда, момент отсталости часто абсолютизируется и служит основой для искаженных исторических реконструкций, где «отсталое общество» предстает изначально и во всех элементах отличным от «развитого общества», так же как абстрактный гуманизм используется для рассуждений об особой, «гуманистической революции», якобы превосходящей по своим моральным качествам социалистические революции европейского типа.

Протест многих представителей левого крыла «философии развития» против раздробленности гуманитарных

⁹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 33, с. 21.

дисциплин также можно отнести к положительным методологическим тенденциям, принимая, однако, во внимание ограниченность попыток обрести целостное видение социальных явлений в рамках современного буржуазного обществоведения.

В начале 70-х годов перед латиноамериканскими философами и социологами стоял вопрос уже не об умозрительных схемах будущей индустриализации и ее возможных социальных и политических последствиях, а об анализе ее реально сложившихся механизмов, их корректировке либо радикальной трансформации. В этой исторической обстановке зародилось социально-философское направление «новой зависимости» (неодепендентистов). К нему примкнуло немало известных теоретиков, таких, как Ф. Кардозо, С. Фуртадо, Р. Ставенхаген, О. Фальс Борда, и более молодых авторов, как Т. Дос Сантос, П. Мауро Марини (Бразилия), М. Каплан, О. Варшавский (Аргентина), Т. Васкони (Чили), Э. Торрес Ривас (Гватемала) и др.

Прогрессивным моментом в работах сторонников теории «новой зависимости» является критический анализ всего комплекса отношений — экономических, социальных, политических и т. п., сложившихся в результате проникновения империализма в латиноамериканскую промышленность. Неодепендентисты отмечали засилье иностранной, в первую очередь североамериканской, рекламы и пропаганды, навязывание латиноамериканцам чуждого им образа жизни, распространение интеллектуального конформизма, подавление творческой личности. Теоретики «новой зависимости» обличали рост милитаризма в странах Латинской Америки, показывали его связь с «культурой насилия», типичной для империалистического общества.

Общим моментом для всех неодепендентистов была попытка представить государство в странах Латинской Америки как решающую силу исторического развития. Расчеты на надклассовую позицию государственного аппарата, на способность организационно-административными мерами, без активного участия массовых политических организаций трудящихся осуществить серьезные социально-экономические перемены были утопичны. Неодепендентисты являются такими буржуазными теоретиками, о которых В. И. Ленин писал, что они «понятия не имеют о том, что всякая бюрократ-

тия и по своему историческому происхождению, и по своему современному источнику, и по своему назначению представляет из себя чисто и исключительно буржуазное учреждение, обращаться к которому с точки зрения интересов производителя только и в состоянии идеологи мелкой буржуазии»¹⁰.

Формирование теоретических моделей, в которых описывались пути преодоления «новой зависимости», сопровождалось полемикой по общетеоретическим и методологическим проблемам социологии. Школа неопендентистов возникла в условиях глубокого разочарования в структурно-функционалистской методологии, как в ее правом варианте, пропагандировавшемся интегрально-элитарной социологией, так и в левом, типичном для радикальных теоретиков «структурной зависимости». Пытаясь преодолеть недостатки структурализма в социологии, неопендентисты в большинстве случаев отстаивали абстрактно-гуманистические концепции и использовали отдельные положения марксистской теории, что, однако, часто ограничивалось лишь заимствованиями терминологии.

Если в общесоциологической сфере сторонники теории «новой зависимости» пытались противопоставить теоретическим разработкам марксистов-ленинцев свою концепцию социализма в Латинской Америке, то в области методологии они предлагали различные «усовершенствования» марксистской диалектики, механически соединяя ее со структурализмом, эволюционизмом, теориями «социального конфликта».

В этот период под влиянием дальнейшего обострения общего кризиса капитализма в буржуазной социологии особенно отчетливо проявилась «несостоятельность гибридации старого позитивизма с построением общих теорий, достигшей своего апогея в структурно-функциональном методе...»¹¹. Работы Р. Дарендорфа и других европейских «теоретиков конфликта», получившие известность в последующий период, были мало знакомы неопендентистам. Зато тесные контакты с североамериканской социологической мыслью (стимулированные как

¹⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 440.

¹¹ Ермоленко Д. В. Социология и проблемы международных отношений. М., 1977, с. 44.

межамериканскими мероприятиями «интегральных элитаристов», так и работами А. Г. Франка и других лидеров леворадикальной теории) открыли латиноамериканским социологам буржуазные и мелкобуржуазные «теории конфликта» авторов более раннего поколения — Т. Веблена и Й. Шумпетера. Большой популярностью среди неопендендентистов пользовались также работы П. Барана, во многом развивающего идеи Й. Шумпетера применительно к отсталым и зависимым обществам.

Сторонники «институционалистской диалектики» среди неопендендентистов пытались рассматривать социальные проблемы через призму исторически изменяющихся форм собственности и управления производством. Они поставили ряд актуальных проблем, связанных с влиянием технического прогресса на формы социальной организации, в том числе на политические институты в странах Латинской Америки. Вместе с тем эволюцию форм собственности и политической организации неопендендентисты-институционалисты связывали с такими внеисторическими психологическими компонентами, как альтруизм и эгоизм, трудолюбие и лень, бережливость и расточительство.

С этой точки зрения они критиковали и собственность монополий, обличали расточительство ее владельцев, связанное с принятием латиноамериканцами стандартов потребления, характерных для имущих классов развитых капиталистических стран, неэффективность управления ею. Трудолюбие и бережливость многие из них рассматривали как неотъемлемые качества предпринимателей, а ограниченность капиталистической организации видели в том, что монополии сковывали их возможности. Государство должно направлять, по их мнению, трудолюбивых предпринимателей в новые сферы творческой деятельности, связанные с функциями управления, образования, науки и искусства. Таким образом, их апология бюрократии находилась в прямой связи с местными предпринимательскими традициями, что вполне соответствовало социально-классовой природе самих левореформистских социологов.

Попытки неопендендентистов-институционалистов использовать некоторые марксистские идеи не выходили за рамки национал-реформистского сознания. Это видно из работ С. Фуртадо конца 60-х — первой половины 70-х го-

дов¹². Он признает, что «марксизм может оказать решающее влияние на создание атмосферы критического анализа в слаборазвитых странах»¹³, но тут же оговаривается: «...экономические и социологические идеи Маркса трудно поддаются развитию, поскольку их сложно отделить от его философии истории»¹⁴.

Что же не устраивает С. Фуртадо в марксизме? По его мнению, марксизм «одномерно» истолковывает судьбы развитых и слаборазвитых стран, хотя он в наибольшей мере соответствует современным условиям стран Латинской Америки. В развитых капиталистических странах, пишет Фуртадо, «кризис разворачивается в пределах надстройки (социальный антагонизм между капиталистами и рабочими), но механизмы его решения находятся в сфере базиса и воплощаются в технологическом прогрессе»¹⁵. В слаборазвитых и зависимых странах, где «отсутствует возможность технологического выбора», кризис носит базисный характер и поэтому требует политических решений¹⁶.

Как видно, Фуртадо искажает марксистские понятия базиса и надстройки, диалектическую связь между ними. Его утверждения о том, что в развитых капиталистических странах вместо политических революций возможны «технологические решения», ясно указывают на социальный идеал Фуртадо.

Неодепендентисты неоднократно заявляли, что они стремятся восстановить человеческий, личностный, этический, гуманистический элемент в социальной теории. Однако, ограничивая гуманистическую проблематику рамками индивидов и разделяя их на массовых потребителей и элитарных законодателей, они упускали из виду главное — «рабочего человека», становящегося все более активным в экономической, политической, духовной сферах. Теоретикам-неодепендентистам резонно адресовать вопрос, некогда сформулированный видным аргентинским философом-марксистом Э. Агости: «...может ли

¹² Furtado C. Development and Stagnation in Latin America: A Structuralist Approach. — Studies in Comparative International Development, 1965, N 7.

¹³ Furtado C. Marx's Model in the Analysis of the Underdeveloped Economic Structures. Paris, 1968, p. 1.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, с. 11.

¹⁶ Там же, с. 12.

полноценно существовать социалистическая личность вне естественного мира социалистического производства и может ли существовать социалистическое производство, осуществляемое социалистической личностью, без обобществления средств производства?»¹⁷ Попытки восстановить абстрактно-гуманистические идеалы классической буржуазной социальной мысли (в том числе и путем обращения к традициям латиноамериканских гуманистов прошлого) без учета происшедших в обществе изменений бесплодны. Они ведут лишь к психологизации и субъективизации социальной теории.

Критическое отношение к методологическим основам буржуазно-реформистской социологии характерно для многих ученых Латинской Америки. Очень рельефно оно выступает в работах бразильского социолога Ф. Кардозо, избранного в 1982 г. президентом Международной социологической ассоциации. Подытоживая определенный период в развитии латиноамериканской буржуазной социологии, он пишет, что «попытки представить процесс общественного развития без использования историко-структурного метода при одновременной деполитизации анализа общественного развития глобальных систем привели к жалким результатам»¹⁸. По его мнению, узкофункционалистские модели общественного развития дают лишь внешнее описание некоторых существующих структур и исключают переход к новым, качественно иным общественным формациям. Для этих моделей характерен внеисторический подход к сдвигам и переменам, происходящим в современном обществе.

В нынешних условиях особое значение приобретает обращение латиноамериканских социологов к марксистским идеям. Так, Кардозо считает, что даже для наиболее критически настроенных по отношению к марксизму ученых марксистский метод объяснения процесса общественного развития и истории может быть весьма ценным. Более того, теория К. Маркса, по его мнению, является «условием возможности существования самой общественной науки», потому что она «дает такое объяснение, в котором связаны два кажущихся радикально чуждыми друг другу и непримиримыми между собой

¹⁷ *Азосму Э.* Возрожденный Тантал. М., 1969, с. 125.

¹⁸ *Cardoso F. H.* La contribution de Marx à la théorie du changement social. Paris, 1968, p. 3.

процесса: с одной стороны, осмысление структурных связей существования и продолжения существования, с другой — наличие социальных сил отрицания, которые действуют в недрах самих этих структур. Короче говоря, решается старая проблема связи между всеобщей структурой и конкретной историей»¹⁹.

Ссылаясь на логику «Капитала» К. Маркса, Кардозо пишет, что научный анализ невозможен без соотнесения всеобщих процессов с исторически определенными, специфическими социальными процессами. В анализе экономических кризисов К. Маркс показал, что эти кризисы являются не внешними по отношению к функционированию капиталистической системы беспорядками, а, напротив, отражают внутренние процессы капиталистического накопления.

Как видно, Кардозо отдает предпочтение марксистскому методу анализа исторических явлений перед абстрактно-функциональным. Он признает, что при анализе структурных закономерностей Марксова диалектика допускает «подвижные структуры», предлагает такие модели, которые выгодно отличаются от функционалистских и кибернетических. Но это отличие, по его мнению, состоит не в том, что Марксова диалектика допускает возможность изменения структуры: все современные социологические модели в конечном счете допускают возможность общественного развития. «Отличие состоит в своеобразии теоретического представления процесса общественного развития, где, по Марксу, развитие внутренне входит в актуализацию самой структуры»²⁰. Вероятно, Кардозо подходит к пониманию объективных внутренних противоречий как источника социального развития.

Подводя итог своим рассуждениям о значении для современности марксистской теории как формы научного знания, Кардозо подчеркивает, что она способна объединить структуру и историю, объективный детерминизм и политику. «Когда подводишь итог последним достижениям общественной науки в объяснении процессов общественно-экономического развития, то видишь, что предложенная Марксом модель еще в силе, и именно сегодня

¹⁹ Там же, с. 7.

²⁰ Там же, с. 9.

диалектика Маркса приобретает для общественных наук всю свою значительность»²¹.

Однако следует сказать, что осознание необходимости изучения научных подходов и методологических принципов марксистской социологии происходит у латиноамериканских социологов в трудных условиях острой идеологической борьбы, преодоления иллюзий, привычек и стандартов мышления. Так, Кардозо склоняется порой к вульгаризаторским интерпретациям марксизма, связывая марксистское положение об обострении противоречий между пролетариатом и буржуазией с идеей обязательного абсолютного обнищания рабочего класса. Приписывая марксизму подобные утверждения и некритически воспринимая распространенный тезис буржуазной идеологии о якобы стирании различий в уровне материального благосостояния между рабочим классом и буржуазией в развитых капиталистических странах, он пишет о том, что перспективы революционного преобразования капиталистического общества сегодня связаны главным образом с противоречиями между экономически развитыми и слаборазвитыми странами.

В то же время Ф. Кардозо полагает, что марксизм не учитывает связей между экономически господствующими и экономически зависимыми странами, и, «следовательно, социальная динамика рассматривается внутри однородной и замкнутой системы, в которой классовая борьба, а точнее, только борьба пролетариата с буржуазией указывала на возможность общественных преобразований»²². Это не соответствует действительности. Марксизм-ленинизм всегда придавал важнейшее значение борьбе народов колоний, зависимых стран в общей борьбе трудящихся против эксплуатации, за социальный прогресс.

Анализ эволюции взглядов этого латиноамериканского социолога позволяет утверждать, что в последующих работах, рассматривая взаимоотношения развитых капиталистических стран и стран социализма со странами «третьего мира», он отмечает различие в политике социалистических и капиталистических стран. Однако его понимание социалистической революции остается узким, оно связано с конкретными формами прошлых револю-

²¹ Там же, с. 11.

²² Там же, с. 4.

ций. При этом он концентрирует внимание не на общих, а на специфических условиях их развития, что искажает социальную перспективу революционных движений в странах, которые уже вступили в эпоху интенсивной капиталистической индустриализации и научно-технической революции²³.

В 70-х годах между представителями различных направлений левой, мелкобуржуазной социологии возникли споры о праве выступать от имени марксизма, давать «аутентичное» толкование классического марксистского наследия. Кардозо, выступая в 1971 г. на семинаре в Национальном университете в Мехико с докладом «Альтюссеризм или марксизм?», не только отмежевывался от интегральных элитаристов, но и резко критиковал структурализм левых радикалов. Он доказывал, что их теория означает отказ от конкретно-исторического подхода, возврат к гегелевской диалектике чистых идей, отрицание материализма под видом борьбы с плоским эмпиризмом в социологии. «Выведение теории из теоретической практики предполагает противопоставление познающего разума действующей истории, что неизбежно ведет к идеалистическому формализму»²⁴, — заключает Ф. Кардозо свои рассуждения о влиянии Л. Альтюссера, Э. Балибара и других европейских левых структуралистов на работы их латиноамериканских последователей.

С требованиями конкретно-исторического подхода к анализу национальных ситуаций, выдвигаемыми Ф. Кардозо, нельзя не согласиться. Вопрос, однако, в том, что эти требования должны не только декларироваться, но и последовательно проводиться в ходе исследования. Тут-то и обнаруживается, что их реализация тесно связана с политической позицией социолога. Выступая за историко-структурный метод, понимаемый им как «динамичное выражение отношений между теорией и практикой, наиболее соответствующее духу Маркса»²⁵, Ф. Кардозо обходит вопрос о классовой, партийной природе марксизма.

²³ *Cardoso F., Faletto E. Dependência e desenvolvimento na América Latina. Ensaio de Interpretação Sociológica. Rio de Janeiro, 1970.* С этих же позиций Ф. Кардозо выступал на X Международном социологическом конгрессе (*Cardoso F. The Theory of Dependency in the Light of Marxism. México, ISA X World Congress, 1982*).

²⁴ *Cardoso F. O modelo político brasileiro e outros ensaios. São Paulo, 1972. p. III.*

²⁵ Там же.

В результате исчезает принципиальное различие между буржуазной и марксистской социологией, между капиталистическим и социалистическим обществом. Например, правильно отмечая, что категория зависимости не является центральной в социологической теории капитализма, Кардозо тут же заявляет, что «теория зависимости должна вписаться в будущую, более широкую теорию капитализма или социализма»²⁶. Как видно, он предельно расширяет исторические рамки категории зависимости, неоправданно распространяя ее на социалистический этап общественного развития.

В обстановке острой идейно-теоретической борьбы в странах Латинской Америки особое значение приобретает исследовательская работа латиноамериканских ученых-марксистов. В их трудах содержится развернутый анализ кризиса экономических, социальных и политических структур латиноамериканских стран, а также конструктивная программа демократических преобразований в интересах подавляющего большинства населения, противостоящая социологическим проектам защитников эксплуататорских классов. Видные теоретики коммунистического движения в Латинской Америке отдают немало сил разработке общетеоретических проблем социального развития, критике буржуазных философских и социологических учений, борьбе с «методологической» экспансией США.

Реальная диалектика современных международных отношений, социально-философские проблемы войны и мира являются ключевыми вопросами, по которым разворачивается сегодня идейно-теоретическая полемика в странах Латинской Америки. Первостепенное значение для судеб этих стран в политическом и экономическом отношениях имеет разрядка международной напряженности, борьбу за которую ведут страны социалистического содружества и все подлинно демократические силы в мире. Борьба за ограничение милитаризма открывает новые возможности для глубинных позитивных социально-экономических и политических перемен в странах Южной Америки и Карибского бассейна. Обуздание гонки вооружений может дать международному сообществу

²⁶ *Cardoso F.* Notas sobre el estado actual de los estudios de la dependencia. — Problemas del subdesarrollo latinoamericano. México, 1975, p. 107.

необходимые средства для оказания помощи беднейшим странам этих регионов.

Реакционные теоретики в странах Латинской Америки пытаются ныне представить разрядку либо как «глобальную метафизику» — соглашение между «сверхдержавами» о поддержании статус-кво в развивающихся странах, либо как ширму, прикрывающую «красный империализм». Немало распространяется и эволюционистских, реформистских иллюзий, согласно которым сэкономленные на вооружении деньги позволяют автоматически решить проблемы развивающихся стран, т. е. без слома существующих там архаичных социально-политических структур и без изменения характера отношений этих стран с империалистическими центрами.

Выступления многих прогрессивных теоретиков в странах региона по международным проблемам за последние годы были отмечены резкой антирейгановской позицией²⁷; они призывали к борьбе против гонки ядерных вооружений. В то же время конфликт по поводу Мальвинских (Фолклендских) островов, в целом повлиявший в антиимпериалистическом направлении на взгляды многих аргентинских, бразильских, уругвайских и других теоретиков в Южной Америке, вызвал острую дискуссию по вопросам о нераспространении ядерного оружия. Ряд мелкобуржуазных теоретиков левацкого толка (объективно смыкаясь с идеологами шовинистической реакции) попытались использовать волну антиимпериалистических настроений в своих странах для критики марксистско-ленинской теории разрядки и международных отношений под тем предлогом, что в случае конфликта между ядерными державами и странами «третьего мира» такие державы, как Аргентина, Бразилия, должны иметь свое ядерное оружие²⁸.

Разоблачая теоретические и пропагандистские построения идеологов империализма (и его пособников в лице теоретиков реформизма, ревизионизма) и ведя в то же время терпеливый диалог с прогрессивными представителями мелкобуржуазной «социологии зависи-

²⁷ *Saxe Fernández J.* América Latina Frente a las Estrategias Globales. México, 1981; *Bermúdez L., Cavalla A., Cordoba R.* La Política de Reagan para América Latina despues de la Crisis de las Malvinas. Buenos Aires, 1982; *Salán Baños I., Lukas Bashlin D.* La Coaccion que Detiente: La Lucha Antinuclear. México, 1982.

²⁸ *Espejo M.* La Tentación Nuclear. Buenos Aires, 1983.

мости», латиноамериканские ученые-марксисты доказывают, что борьба демократических сил континента и всей планеты за социальный прогресс, преодоление отсталости и зависимости десятков стран и народов от империалистических держав неразрывно связаны с борьбой за прочный мир и разрядку напряженности.

Ленинское теоретическое наследие имеет универсальное значение для критики методологических построений буржуазной и мелкобуржуазной социальной теории. Марксово учение об общественно-экономических формациях, творчески развитое В. И. Лениным применительно к последнему этапу капиталистического общества, составляет теоретико-методологическую основу для опровержения латиноамериканской буржуазной «философии развития» и «философии независимости», формально определяющих признаки «традиционного» и «интегрального» этапов в развитии народов мира, механически делящих общества на «центр» и «периферию», «метрополии» и «сателлитов». Диалектический анализ раскрывает несостоятельность узкого функционализма. Принцип классового подхода к изучению современной общественной структуры как в ее статике, так и в движении оказывается шире и плодотворнее элитарных методик.

Ленинские идеи, развитые в современных исторических условиях в документах и материалах съездов КПСС, международных совещаний коммунистических и рабочих партий, находят подтверждение в практике антиимпериалистической, классовой борьбы в странах Латинской Америки.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Часть первая. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ КРИТИКИ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ДИАЛЕКТИКИ	9
Глава I. К. МАРКС И Ф. ЭНГЕЛЬС О ПРИНЦИПАХ КРИТИКИ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ . .	—
Глава II. КРИТИКА В. И. ЛЕНИНЫМ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ	26
Глава III. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОВЕТОЛОГОВ	42
Часть вторая. КРИЗИС КОНЦЕПЦИЙ ДИАЛЕКТИКИ В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ	60
Глава IV. «КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ» — НОВЕЙШАЯ СУБЪЕКТИВИСТСКИ-АГНОСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НАУКИ	—
Глава V. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА И РЕЛЯТИВИСТСКИЙ ИСТОРИЗМ «НОВОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ»	86
Глава VI. ИЗВРАЩЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ В ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОМ «АНАРХИЗМЕ»	102

Глава VII. КОНЦЕПЦИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ДИАЛЕКТИКИ	116
Глава VIII. КРИТИКА «ДИАЛОГИКИ» Ю. ХАБЕРМАСА	131
Глава IX. ПРОБЛЕМА РАЗВИТИЯ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИСТОЛКОВАНИИ	139
Глава X. НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ НЕОТОМИСТСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДИАЛЕКТИКИ	152
Часть третья. ПРОБЛЕМЫ ДИАЛЕКТИКИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ БУРЖУАЗНЫХ СОЦИОЛОГОВ	162
Глава XI. БУРЖУАЗНАЯ СОЦИОЛОГИЯ В ПОИСКАХ ДИАЛЕКТИЗИРОВАННЫХ КОНЦЕПЦИЙ	—
Глава XII. МИСТИФИКАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ Р. АРОНОМ	174
Глава XIII. КРИТИКА ГИПЕРЭМПИРИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ Ж. ГУРВИЧА	188
Глава XIV. «ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ» ПАРАДИГМЫ АМЕРИКАНСКОЙ БУРЖУАЗНОЙ ПОЛИТОЛОГИИ	202
Глава XV. ПСЕВДОДИАЛЕКТИКА ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ В «КОНФЛИКТНОЙ» МОДЕЛИ Р. ДАРЕНДОРФА	217
Часть четвертая. ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА В СТРАНАХ АЗИИ, АФРИКИ И ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ	231
Глава XVI. МЕТАМОРФОЗЫ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ В ОСВОБОДИВШИХСЯ СТРАНАХ	—

Глава XVII. ПРОБЛЕМЫ ДИАЛЕКТИКИ В ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ АРАБСКИХ СТРАН	240
Глава XVIII. АФРИКАНСКАЯ ЭТНОФИЛОСОФИЯ И ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА МИФА	261
Глава XIX. ПРОБЛЕМЫ ДИАЛЕКТИКИ В БУРЖУАЗНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ	280

Материалистическая диалектика: В 5-ти т. Т. 5.

М34 Критика идеалистических концепций диалектики/Отв. ред. М. Я. Корнеев; Ред.: М. А. Киссель, К. Н. Любутин, А. А. Федосеев.— М.: Мысль, 1985.— 300 с.

В пер.: 1 р. 30 к.

В томе раскрываются спекуляции «критического рационализма», «новой философии науки» на проблемах диалектики; анализируются экзистенциальная, антропологическая, негативная и некоторые другие виды идеалистической диалектики. Критическому анализу подвергаются «диалектика современной эпохи» Р. Арона, «гиперэмпирическая диалектика» Ж. Гурвича, «теория конфликта» Р. Дарендорфа, теории «интегрального общества», некоторые идеалистические концепции диалектики в философии стран Азии, Африки и Латинской Америки.

М 0302020100-078
004(01)-85 Подписное

ББК 15.1 + 87.3в02
1ФБ

Материалистическая ДИАЛЕКТИКА

том 5

КРИТИКА ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ ДИАЛЕКТИКИ

Заведующая редакцией **В. Е. Викторова**

Редактор **И. Л. Щербина**

Младший редактор **О. А. Рябченко**

Оформление художника **В. В. Кулешова**

Художественный редактор **А. М. Павлов**

Технический редактор **Т. Г. Сергеева**

Корректор **З. В. Одина**

ИБ № 2360

Сдано в набор 03.09.84. Подписано в печать 18.01.85. А03311. Формат 84 × 108¹/₃₂. Бумага кн.-журн. Гарнитура Таймс. Печать высокая. Усл. печ. л. 15,96. Усл. кр.-отт. 15,96. Уч.-изд. л. 16,78. Тираж 34 000 экз. Заказ № 1569. Цена 1 р. 30 к.

Издательство «Мысль», Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.

НОВЫЕ КНИГИ

В 1985 г. издательство «Мысль» выпускает в свет:

Пахомов Б. Я. Становление современной физической картины мира. — 12 л. — 95 к.

Анализируя переломные этапы в развитии физики, автор показывает роль и значение фундаментальных представлений, образующих содержание сменявших друг друга физических картин мира. Революции в физике, означающие коренные изменения физических картин мира, порождали трудности и противоречия, парадоксы научного мышления, острые философские дискуссии. В книге рассказывается о том, как преодолевались эти противоречия в ходе развития науки и формировалась современная физическая картина мира.

Шалютин С. М. Искусственный интеллект: гносеологический аспект. — 12 л. — 95 к.

В книге рассмотрены достижения и трудности в решении проблем искусственного интеллекта, дан анализ особенностей абстрактного мышления и языка, которые обуславливают или затрудняют передачу функций человеческого интеллекта техническим системам. Искусственный интеллект исследуется как этап в прогрессе информационной техники, выявляется его роль в развитии познавательной деятельности.

У л е д о в А. К. **Общественная психология и идеология.** — 18 л. — 1 р. 60 к.

Автор — один из ведущих современных советских исследователей проблем общественного сознания. Данная книга является логическим продолжением ранее изданных его работ. Здесь исследуется диалектика общественной психологии и идеологии, обобщены новые данные по этой проблеме, выясняется специфика общественно-психологических явлений, теоретическая и практическая значимость знания общественной психологии для идеологической работы.

Ю г а й Г. А. **Общая теория жизни:** (Диалектика формирования). — 16 л. — 1 р. 50 к.

Что такое жизнь? В разгадке этой тайны природы участвует целый комплекс наук: философия, биология, физика, химия, математика, кибернетика и др., взаимодействие которых приводит к синтезу знаний о живом; позволяет раскрыть единство основных черт жизни: адаптации, организации, эволюции; диалектику перехода биосферы в ноосферу; соотношение биологических и социальных факторов эволюции человека. На этой основе автор предпринимает попытку сформулировать методологические принципы общей теории жизни.

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

Наиболее полную информацию о готовящихся к выпуску книгах издательства «Мысль» по экономике, философии, истории, географии можно получить из ежегодных аннотированных тематических планов выпуска литературы, имеющихся во всех книжных магазинах страны.

Сведения о выходящих в свет изданиях регулярно публикуются в газете «Книжное обозрение».

По вопросам книгораспространения рекомендуем обращаться в местные книготорги, а также во Всесоюзное государственное объединение книжной торговли «Союзкнига».

Гр. 8013



Материалистическая  ДИАЛЕКТИКА