

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ



ЗАРУБЕЖНАЯ МАРКСИСТСКАЯ КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И СОЦИОЛОГИИ

Для служебного пользования. Экз. №

Выпуск 1



**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

Для служебного пользования

Экз. № _____

**ЗАРУБЕЖНАЯ МАРКСИСТСКАЯ КРИТИКА
БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ
И СОЦИОЛОГИИ**

Выпуск I

РЕФЕРАТИВНЫЙ СБОРНИК

РЕДКОЛЛЕГИЯ:

М.П.ГАПОЧКА, С.И.ПОПОВ (отв.ред.), В.А.СКИБА

Редактор-составитель В.А.Скиба

С О Д Е Р Ж А Н И Е

ОТ РЕДАКЦИИ	5
ПРЕДИСЛОВИЕ	9

I. ОБЩИЕ РАБОТЫ

БЕСС Г. Господин Моно перед лицом марксизма	19
ГЕРЛАХ Г.-М. "Святые семейства марксизма" против "святого семейства"	25
ДАРКОВСКИ К. Многообразие и единство совре- менного американского консерватизма	29
ЗЕМАН И. О современной немарксистской критике философских взглядов Энгельса	39
КОЖАРОВ А. Монизм и плюрализм в идеологии и политике	47
ПЛОН М., ПРЕТЕСЕЙ Э. Теория игр и игра в идеологию	60

II. КРИТИКА СОВРЕМЕННЫХ НАПРАВЛЕНИЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

БЕЙЕР В.Р. Грехи Франкфуртской школы	77
БАУЭРМАН Р., РЕТШЕР Г.-Й. К критике "критической теории" Франкфуртской школы	91
НИКОЛОВА М. Проблема "смерти" человека в фи- лософии структурализма	102

НИКОЛОВА М. Социальная структура и человек в философии структурализма	I09
ТРАНДАФЮ Н. Структурализм и антигуманизм	II6
ХЕЛСТОВСКИЙ Б. О структуралистских взглядах на общество	I22
ЕНДЖЕЙЧАК К. "Эспри" в поисках утопии	I3I
ИГНАТОВ А. Проблема соотношения бытия и человека в философии Хайдеггера	I40
ПЛУЖАНЬСКИЙ Т. Марксизм - экзистенциализм - христианская мысль. Вокруг спора с смысле существования	I48
ПРОДАНОВ В. Аксиологический интуитивизм Джорджа Эдуарда Мура	I56
ВЕССЕЛЬ Г. Философия частичных дел (Дискуссия с неопозитивистским "критическим рационализмом")	I64

Ш. КРИТИКА СОВРЕМЕННЫХ НАПРАВЛЕНИЙ БУРЖУАЗНОЙ СОЦИОЛОГИИ

ДАРКОВСКИ К. "Антиидеология" и "консервативный социализм" Саймона Мартина Липсета	I75
ЭРТЕЛЬ Х. Классовая борьба или "сексуальная революция"?	I84
МИНКОВСКИ М. Буржуазная идеология под маской "антиидеологии". Критика взглядов Р. Арона	I90
РОЗЕ Г. "Индустриальное общество" и теория конвергенции. Генезис. Структуры. Функции	I97
ФОТЕВ Г. Принципы и противоречия в социологии политики Макса Вебера	2I0

IV. КРИТИКА РЕВИЗИОНИЗМА В ФИЛОСОФИИ И СОЦИОЛОГИИ

ГРЭЛ Л., НЕТОПИЛИК И. "Модели" социализма	2I8
ФРОММ Э., РИХТЕР Ф. Теоретические и методологические вопросы критики современного ревизионизма	226
ЭНКЕР Ф. Некоторые размышления об идеологии современного гошизма	235

ОТ РЕДАКЦИИ

Борьбу с буржуазной идеологией ведут марксисты всех стран. Как подчеркивалось в Отчетном докладе ЦК КПСС XXIV съезду партии, "теоретическая работа — важная часть нашего интернационального, революционного долга. Противоборство сил капитализма и социализма на мировой арене, равно как и попытки различного рода ревизионистов выхолостить революционное учение, исказить практику социалистического и коммунистического строительства, требуют от нас и дальше усиленного внимания к проблемам теории, ее творческому развитию"¹⁾.

Подготовленный Отделом философских наук ИНИОН АН СССР сборник имеет целью познакомить читателей с некоторыми работами зарубежных марксистов, посвященных критике современной буржуазной философии и социологии. В нем представлены рефераты на книги и статьи марксистов как социалистических, так и капиталистических стран, вышедшие в свет не раньше 1971 года и поступившие в библиотеку Института. Наличием соответствующей литературы и определялась структура сборника.

¹⁾ Брежнев Л.И. Ленинским курсом. Речи и статьи. Т.3. М., Политиздат, 1972, с.310-311.

В нем четыре раздела. В первом разделе представлены рефераты на работы, в которых критикуются нападки буржуазных ученых на марксистское учение в целом (статьи Г.Бесса - Франция, Г.Герлаха - ГДР, И.Земана - ЧССР), методологические принципы буржуазной науки (статья М.Плюна и Э.Претесея - Франция), дается общая характеристика буржуазной идеологии (книга А.Кожарова - НРБ, статья К.Дарковски - НРБ).

Во втором разделе представлены рефераты на работы, в которых критически анализируются отдельные направления современной буржуазной философии:

Франкфуртская школа (книги В.Бейера - ФРГ, Р.Бауэрмана и Х.Ретшера - ГДР);

структурализм (статьи М.Николовой - НРБ, Н.Трандафю - СРР, Б.Хелстовского - ПНР);

персонализм (статья К.Енджейчак - ПНР);

экзистенциализм (статьи Т.Плужаньского - ПНР, А.Игнатов - НРБ);

неореализм (статья В.Проданова - НРБ);

неопозитивизм (книга Г.Весселя - ГДР);

Третий раздел составляют рефераты на работы по критике современной буржуазной социологии. В реферируемых работах этого раздела анализируются проблемы так называемого индустриального общества (книга Г.Розе - ГДР), "конца идеологии" (статьи К.Дарковски и М.Минковски - НРБ), классовой борьбы (статья Г.Эртеля - ГДР), социологии политики М.Вебера (статья Г.Фотева - НРБ).

Работы четвертого раздела посвящены критике ревизионизма в философии и социологии. Здесь представлены рефераты на статьи Л.Грзала и Я.Нетопилика - ЧССР, Э.Фромма и Ф.Рихтера - ГДР, Ф.Энкера - Франция.

Границы между разделами условны. Они служат практическим целям, помогают читателю ориентироваться в материалах.

Сборник рассчитан на научных работников, преподавателей вузов, аспирантов, пропагандистов, всех интересующихся проблемами марксистской критики буржуазной идеологии.

Редакция с благодарностью примет все замечания и пожелания по сборнику, которые следует направлять по адресу: Москва, В-418, ул. Красикова, д. 28/45. ИНИОН АН СССР, Отдел философских наук.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый читателю сборник дает некоторое представление о той большой работе, которую ведут зарубежные марксисты в области критики современной буржуазной идеологии, в том числе ее философских и социологических основ. Эта критика, которая, как правило, дается с последовательных марксистско-ленинских позиций и на высоком профессиональном уровне, представляет значительный интерес для советского читателя.

Кроме работ общего характера, в сборнике представлены рефераты на труды, посвященные критике основных направлений современной буржуазной философии и социологии. Некоторые из этих направлений, например Франкфуртская школа и структурализм, еще недостаточно подробно раскрытываны в советской философской и социологической литературе.

Принципиальной критике зарубежными марксистами подвергается Франкфуртская философско-социологическая школа, получившая в 60-х годах большую известность и оказавшая серьезное влияние как на идеологию "новых левых", так и на концепции многих правых ревизионистов. В материалах сборника вскрываются идейные истоки франкфуртцев, разоблачается псевдодialeктическая основа их философии

и мнимый критицизм, вполне безопасный для системы государственно-монополистического капитализма, но направленный своим острием против международного коммунистического движения и реального социализма.

Как подчеркивают авторы, попытки "обновления" марксизма, приведшие к созданию реакционно-утопической "критической теории" франкфуртцев, окончились очевидным провалом для ее создателей. Жизнь убедительно показала не состоятельность "третьего пути" Г.Маркузе, пытавшегося противопоставить студенческое движение борьбе рабочего класса. Тем не менее попытки представителей Франкфуртской школы растворить рабочий класс в "общности интересов плюралистического индустриального общества" и сейчас направлены против главных революционных сил современности. Концепции Франкфуртской школы и ее интерпретаторов толкают молодежь капиталистических стран на бесплодный путь анархических акций, в объятия антикоммунизма.

Ряд материалов сборника, посвященных критике структурализма, вскрывает антидиалектическую и идеалистическую сущность этого сравнительно нового течения современной буржуазной мысли. Хотя структурализм можно рассматривать как своего рода реакцию на крайний субъективизм экзистенциализма, но в своей сущности структурализм и экзистенциализм — два крайних, но в равной мере ошибочных, идеалистических взгляда на человека и общество. Экзистенциалисты абсолютизируют субъективный мир человека, его творческую активность и свободу действия, в то время как структуралисты абсолютизируют социальные институты и зависимость от них человека. Экзистенциалисты ратуют за полную, абсолютную, ничем не детерминированную свободу личности, структуралисты же считают, что нельзя говорить ни о какой свободе при полной за-

зависимости человека от социальных структур, и поэтому Леви-Стросс объявляет свободу иллюзией. Но в действительности эти два крайних взгляда сходятся на единой, идеалистической, субъективистской основе. Оба они борются против единственно верного, а именно марксистского решения вопроса о свободе как осознанной и поставленной на службу прогрессивным историческим силам необходимости.

Убедительной критике подвергается антигуманистическая сущность структурализма и его печально известный тезис о "смерти человека". Структурализм, видя в человеке лишь "вещь" среди прочих вещей, снова сводит общественные, в том числе экономические, отношения к отношениям между вещами, как это делала разоблаченная Марксом вульгарная буржуазная политическая экономия. Экзистенциалистскому императиву ничем не ограниченной свободы структурализм противопоставляет фатализм полной зависимости человека от социальной системы и различных ее структур.

Критика экзистенциализма представлена статьей А.Игнатова, посвященной проблеме соотношения бытия и человека в философии М.Хайдеггера, а также некоторыми другими материалами. Болгарский философ А.Игнатов, проследившая эволюцию взглядов Хайдеггера на смысл бытия, убедительно демонстрирует субъективно-идеалистический характер философской концепции одного из основателей экзистенциализма. Философская система Хайдеггера так популярна на Западе именно потому, что в ней выражен тотальный субъективизм, который пронизывает мироощущение и социальное поведение буржуазии. В философии Хайдеггера бытие превратилось в загадочного сфинкса, о природе которого можно говорить лишь на языке темных, заумных метафор, что отражает характерное для буржуазии периода общего кризиса капитализма стремление найти убежище от

враждебной ей действительности в сфере "таинственного" и непонятного.

Ряд материалов сборника посвящен не отдельным направлениям, а проблемам, по которым идет идейная борьба как внутри буржуазной философии, так и между буржуазными философами и марксистами. В этом отношении интересна статья польского философа Т.Плужаньски "Марксизм-экзистенциализм - христианская мысль. Вокруг спора о смысле существования". Автор подвергает критике экзистенциалистский тезис об абсурдности человеческого существования, но основное внимание уделяет полемике с религиозными трактовками этой проблемы. Он критически анализирует принципы "интегрального гуманизма", сформулированные Маритеном на основе томистского учения, а также персоналистскую концепцию смысла существования Э.Мунье и протестантскую концепцию П.Тиллиха. Нельзя не согласиться с мнением автора о том, что современные марксисты, опираясь на труды классиков нашего учения, сформулировали основные принципы социалистического гуманизма, в котором обоснованы предпосылки свободной творческой активности трудящейся личности. Социалистический гуманизм дает ответ не только религии, подменяющей смысл человеческого существования мифическими трансцендентными силами, но и всем разновидностям буржуазной философии, в том числе и экзистенциализму, проповедующему крайний пессимизм и индивидуализм.

В разделе, посвященном буржуазной социологии, ведется критика концепций индустриализма и технологического детерминизма, в частности теории "индустриального общества" и конвергенции двух систем. Привлекает внимание реферат на книгу немецкого марксиста Г.Розе "Индустриальное общество" и теория конвергенции. Генезис, структура, функции". В нем читатель найдет достаточно подробный

анализ идейных источников и этапов формирования концепции индустриализма, которая по-прежнему занимает доминирующее положение в социальной философии современной буржуазии.

На антинаучной методологии технологического детерминизма базируется и теория деидеологизации, критика которой дается в ряде материалов сборника, в частности в реферате на содержательную статью болгарского философа К.Дарковского "Антиидеология" и "консервативный социализм" Саймора Мартина Липсета". Автор подчеркивает, что в современных условиях империализм настойчиво использует либеральную и даже левую фразеологию, чтобы прикрыть ею свою подрывную деятельность против социалистических стран и против развивающихся стран Азии, Африки и Латинской Америки. Типичным примером этого служит концепция "консервативного социализма" Липсета, безуспешно пытающегося доказать тождественность "ценностей социализма и американизма".

Следует учитывать, что концепции индустриализма и "технологического детерминизма" в настоящий момент переживают кризис, и буржуазные идеологи, не отказываясь от методологических установок, лежащих в основе этих концепций, пытаются сформировать новые теории, которые, будучи столь же апологетичными, в большей мере соответствовали бы изменившимся международным отношениям в условиях разрядки международной напряженности.

Определенный интерес представляет также реферат на статью немецкого философа Г.Ертеля "Классовая борьба или сексуальная революция?", где дается критический разбор неофрейдистских концепций, с помощью которых буржуазные и мелкобуржуазные идеологи пытаются "искоренить" марксистско-ленинскую теорию классов и классовой борьбы.

Ряд материалов сборника отражает ту борьбу, которую

ведут зарубежные марксисты с идеологией современного оппортунизма. В статье известных чехословацких марксистов Л.Грзаде и Я.Нетопилика дается обоснованная критика ревизионистской концепции "моделей социализма". Авторы обобщают опыт идейно-политической борьбы, которую вели чехословацкие коммунисты против правооппортунистических элементов, пытавшихся подорвать основы социализма в стране. В статье вскрываются идейные истоки чехословацкого варианта "демократического социализма", которые, в частности, восходят к взглядам Массарика. Непосредственное воздействие на современный правый ревизионизм оказывает также социал-реформистская концепция "демократического социализма".

Критическому анализу подвергается праворевизионистская теория "моделей социализма", главным глашатаем которой является Р.Гароди. Праворевизионистские "модельеры" стремятся разрушить интернациональное единство международного коммунистического движения, разобщить содружество социалистических стран. Их усилия направлены на дискредитацию исторического опыта строительства социализма в СССР, для чего им приходится отвергать действие общих закономерностей перехода от капитализма к социализму, общие черты и признаки уже построенного социализма. Философско-социологической основой ревизионистской концепции множественности "моделей социализма" является теория поливариантности марксизма, согласно которой якобы не существует и не может существовать единого марксизма, а есть различные его варианты, причём ленинизм якобы является лишь одним из "вариантов", пригодным только для отсталых стран с преобладанием крестьянского населения и отсутствием демократических традиций.

Разоблачая эту концепцию, авторы отстаивают интер-

национальный характер марксизма-ленинизма как единого революционного учения рабочего класса, подчеркивают, что ленинизм, как марксизм современной исторической эпохи, имеет универсальное значение.

Можно добавить, что в генетическом отношении ленинизм есть новый этап развития марксизма, в структурном отношении марксизм-ленинизм представляет собой единую систему необходимо связанных между собой законов, категорий и принципов, находящихся в непрерывном развитии за счет обобщения всей совокупности общественно-исторической практики и данных современной науки.

Попытка раздробить марксизм на различные варианты направлена на то, чтобы лишить его статуса науки, выражающей объективную истину. И действительно, не может быть различных конкурирующих вариантов одной и той же науки, каждый из которых претендует на выражение истины. Подобного рода "плюрализм" подрывает само понятие истины и ведет в болото релятивизма и агностицизма. Фактически существуют многочисленные варианты, но не марксизма, а его ревизии и искажения.

Важные проблемы подняты в работе философов из ГДР Э.Фромма и Ф.Рихтера "Теоретические и методологические вопросы критики современного ревизионизма". Авторы выясняют специфические особенности современного ревизионизма, отличающегося от традиционного ревизионизма, возникшего в конце прошлого столетия. По их словам, традиционный ревизионизм, выдвинув идею о примирении классов, пытался тем самым столкнуть рабочее движение на буржуазный путь. Современный же ревизионизм пытается применить эту основную оппортунистическую идею в отношениях между капиталистической и социалистической системами, элиминировать антагонистические противоречия, существующие между ними, и тем самым открыть путь для

проникновения буржуазной идеологии в социалистические страны. Попытка отрицания классового содержания основных процессов современного общественного развития и якобы "общечеловеческая" их интерпретация являются, по мнению авторов, одним из главных методов идеологической диверсии правых ревизионистов.

В работе удачно анализируются философские основы современного правого ревизионизма. Идеалистическая основа философского ревизионизма правого толка состоит в подмене конкретного диалектико-материалистического анализа общественного развития морализирующим рассмотрением истории и критикой реального социализма с позиций мелкобуржуазного анархизма и нигилизма. Понятно, что такая критика является важным звеном в глобальной стратегии антикоммунизма.

Усилия правых ревизионистов направлены на то, чтобы навязать марксизму-ленинизму якобы общечеловеческую этику, ключевыми понятиями которой являются "автономия личности" и "преодоление отчуждения". Касаясь последней проблемы, авторы высказывают ценные соображения. Ревизионисты единодушны в том, что "преодоление отчуждения" составляет главную гуманистическую задачу марксизма и что именно это должно стать мерилом аутентичности марксизма и реальности социализма. Однако ревизионисты фальсифицируют подлинные взгляды Маркса на отчуждение, выхолащивая из этого понятия его конкретно-историческое, классовое содержание и превращая его в безжизненную абстракцию антропологизма. Между тем борьба с идеалистическими концепциями отчуждения Гегеля и Фейербаха убедила Маркса в бесплодности антропологического подхода к проблеме отчуждения.

Далее ревизионисты, как и буржуазные марксологи, игнорируют действительную историю марксизма, в ходе ко-

торой значение и содержание понятия отчуждения претерпели значительные изменения. Маркс и Энгельс пришли к выводу, что понятие отчуждения в конечном счете дает основу лишь для описания конкретно-исторических явлений системы капиталистической эксплуатации. Оно является важным элементом научного анализа общественной системы (но лишь одним из элементов) и поэтому не может быть принято за основу научного понимания общества и уж во всяком случае не может претендовать на роль ключевого понятия в марксистском мировоззрении. "Гуманистические" притязания правых ревизионистов с неизбежностью превращаются в антикоммунизм и антисоветизм, а ревизионистская трактовка отчуждения направлена против экономических, политических и идеологических устоев социализма.

К сожалению, значительно беднее в предлагаемом сборнике представлена критика идеологии современного "левого" оппортунизма. Этой проблеме посвящена по существу лишь одна статья, в которой дается критика гошизма — специфической для Франции разновидности мелкобуржуазного революционаризма.

Доктор философских наук С.И.Попов

БЕСС Г.

ГОСПОДИН МОНО ПЕРЕД ЛИЦОМ МАРКСИЗМА

BESSE G.

M.Monod devant le marxisme. -

"Cahiers du communisme", P., 1973, а.49, N 3, p.88-95.

Текст представляет собой выдержку из вступительной статьи директора научного центра марксистских исследований (Франция) Г.Бесса, написанной им к немецкому переводу сборника статей французских марксистов, посвященных анализу книги Жака Моно "Случайность и необходимость"¹⁾.

Основная ориентация книги Ж.Моно определяется его "оппозицией марксизму", выражающейся в "игнорировании законов диалектики" (с.88). Ж.Моно в конечном счете отрицает решающую роль исторического материализма в научном осмыслении реальных путей построения человечеством нового социалистического общества, говорит Ги Бесс.

Анализируя проблему взаимоотношения мира как целого и естественно развивающегося человека как его части, Моно допускает ошибку не столько в понимании самой пробле-

¹⁾ Monod J. Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. P., 1970.

мы, сколько в неправильном воспроизведении марксистских представлений на этот счет, утверждая, что теория марксизма ассимилирует анимизм. По мнению автора, аргументация этого положения довольно смутна. Можно вполне присоединиться к словам Моно о том, что "анимистические представления имеют еще глубокие и живучие корни в душе современного человека" (с.88), но совершенно непонятен следующий затем тезис, объявляющий марксистское понимание детерминизма "анимистической проекцией". Моно отождествляет два принципиально разных способа рассмотрения природных явлений: первый характерен для первобытного человека, одушевлявшего все явления природы, с которыми он в борьбе за существование вступал в контакт; второй сформировался сравнительно недавно как результат развития науки и впервые был сформулирован классиками марксизма, в частности Ф.Энгельсом в работе "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии", где показана невозможность абсолютного соответствия между законами природы и законами мышления (с.89).

Принимая тезис о неисчерпаемости материального мира и о бесконечном процессе его познания, марксизм рассматривает отношение "человек-материальный универсум" как безгранично взаимодействующий процесс. Марксистская концепция противостоит как антропоцентризму, так и агностицизму и утверждает "союз" с материальным миром. Моно же вслед за многими фальсификаторами марксистской теории упорно не желает замечать диалектико-материалистической ее основы. Например, марксистской теории познания он часто приписывает черты механицизма, схематизма, идущие якобы от субъективизма анимистических представлений. На этом основании марксистскому познанию отводится лишь роль "совершенного отражателя" действительности. Моно при этом сетует на "заброшенность" конечного человека в бесконечно

познавательный процесс. В качестве иллюстрации он приводит отрывки из "Мифа о Сизифе" Альбера Камю. Усилия человеческой деятельности на протяжении всей истории трактуются им как наказание, ниспосланное Сизифу, втаскивающему на гору камень, который, достигнув вершины, вновь скатывается вниз. Человечество, по Моно, существует на планете как постороннее существо, ведущее "тревожный поиск в мире ледящего одиночества" (с.90). Размышления Моно не новы: история протестантизма, начиная с Лютера и кончая некоторыми представителями современного экзистенциализма и неотолизма, бьется над альтернативой конечности человеческого существования и бесконечности бытия. Тот же дуализм можно обнаружить и в истории домарксистской философии, начиная с древнегреческого скептицизма вплоть до учений Вольфа и Лейбница, а затем особенно Канта, где этот дуализм выступает уже как неразрешимое противоречие между вещью в себе и вещью для нас.

При объяснении общественных явлений Моно как биолог скатывается к биологической их интерпретации. Биологизм теории Моно порождает ограниченность его мировоззренческой концепции. Исходным моментом для него является то, что "система, образованная живым существом, есть замкнутая в себе система... абсолютно неспособная принять какое-либо образование из внешнего мира" (с.91). Однако человеческий род исключает это правило, и именно поэтому, говорит Ги Бесс, Моно "не колеблется признать врожденность основных категорий человеческого сознания" (с.91). Таким образом, человек рассматривается им как самостоятельно развивающаяся система с элементами запрограммированности, которые исключают в свою очередь всякое взаимодействие человеческой деятельности и окружающей среды. Такая позиция, вообще говоря, традиционна для естественнонаучного мышления в том смысле, что споры между пред-

ставителями детерминизма и индетерминизма не прекращаются до сих пор. Диалектический материализм преодолевает ограниченность механистического детерминизма и в то же время признает объективный характер причинности, не отождествляя ее с необходимостью, не сводя ее проявление только к динамическому типу законов. Что касается сущности человека, отличной якобы от всего материального мира, то исторический материализм дает на этот счет вполне исчерпывающий ответ, подчеркивая основную ее особенность — исторически сложившуюся совокупность общественных отношений определенной общественно-экономической формации (с.91). Моно допускает ошибки многих естествоиспытателей, оказывающихся перед необходимостью философско-мировоззренческого обобщения своих материалов. В этой связи полезно вспомнить замечания В.И.Ленина, касающиеся отношений между представителями философской и естественнонаучной мысли, рекомендовавшего всякую серьезную научно-исследовательскую работу доводить до философско-мировоззренческого осмысления.

В противоположность "анимистическому способу" рассмотрения мира и человека, сложившемуся, согласно Моно, в традиционной науке, и в марксизме в том числе, необходимо, по его мнению, в основу новой науки положить так называемый постулат объективности. Выдвижение этого постулата связано с происходящей переориентацией в науке, вызванной сегодня остротой этических вопросов, требующих своего разрешения. В настоящее время "насколько наука, установленная в себе самой, не допускает никакой ценностной ориентации, настолько познание основывается с самого начала на этическом выборе первоначальной истины" (с.92). Отсюда необходимо перейти от познания этики к этике познания. Выбор определенной ценностной установки ("примитивной истины") предшествует всякому научному исследованию, по

Моно. Эта первоначальная ценностная установка и есть постулат объективности, "непосредственно установленный как условие познания" (с.92). Автор статьи отмечает допустимость "постулата объективности" как одного из постулатов любого научного исследования, являющегося (как и всякий постулат) продуктом исторического развития человеческой деятельности в целом. Но это подчеркивает лишь тот факт, что всякая научная работа или исследование не может обойти остроту социальных вопросов, требующих глубокого рассмотрения законов общественных отношений. Но как бы ни был значителен этот аспект рассуждений Моно, по свидетельству автора, не он определяет направление принципиальной критики в его адрес.

Дело в том, что этику Моно трактует в терминах чистой субъективности, поэтому, строго говоря, для него сущность моральных суждений необъективна. Моно вслед за неокантианцами и, в частности, вслед за Марбургской школой во главе с Когеном проповедует "истинный социализм", рассматривая необходимость построения социализма лишь как этическое требование, как императив морального сознания (с.92). Отрицая исторический материализм как теорию построения социалистического общества, Моно отбрасывает и необходимость социализма. Поэтому Моно особенно охотно рассуждает о социалистическом идеале тогда, когда этот идеал имеет мало шансов стать реальностью (с.93). Для исторического материализма характерен рациональный подход к оценке моральных суждений, и прежде всего анализ реальных поступков в определенной системе социальной практики, которая непосредственным образом связана с диалектикой классовых битв. Такой подход учитывает, во-первых, законы развития общества, открытые марксизмом, во-вторых специфику научно-революционной деятельности в современных условиях.

Позиция Моно, характерная для неокантианского направления, по своим идеологическим установкам более всего сближается с современным ревизионизмом. В.И. Ленин еще в работе "Марксизм и ревизионизм" (1908), характеризуя взгляды Бернштейна и Шмидта, отмечал зависимость теоретических установок неокантианцев от ревизионизма. Сегодня Моно имеет определенный успех и поддержку среди тех, кто выступает с протестом против существующей во Франции и в других капиталистических странах монополистической системы. Но в отличие от революционного пролетариата, призывающего к последовательной и решительной борьбе, используя противоречия социальной системы в целом и расширяя фронт всеобщей борьбы, сторонники мелкобуржуазных настроений, выразителем которых и является Моно, "призывают к социальной утопии" (с.94).

Т.Е.Васильева

ГЕРЛАХ Г.-М.

"СВЯТЫЕ СЕМЕЙСТВА МАРКСИЗМА"
ПРОТИВ "СВЯТОГО СЕМЕЙСТВА"

GERLACH H.-M.

"Die heiligen Familien des Marxismus"
wider "Die heilige Familie". -

"Deutsche Z.für Philosophie", В., 1972, Jg. 20, N 8,
S. 1055-1059.

Через 125 лет после написания К.Марксом и Ф.Энгельсом работы "Святое семейство", или "Критика критической критики", выступил французский социолог и один из создателей буржуазной теории индустриального общества Раймон Арон со своей работой "Святые семейства марксизма"¹⁾. Ориентация на работу классиков марксизма не случайна, уже во введении Арон пишет, что К.Маркс критикует в "Святом семействе" младогегельянцев, которых (аналогично экзистенциалистам и структуралистам Парижа) интересовали только абстрактные домыслы вместо исследования фактов и

1) Aron R. Die heiligen Familien des Marxismus. Hamburg, 1970. На франц.яз. Aron R. Marxismes imaginaires, d'une Sainte famille à autre. P., 1970.

причин. Не может быть двух мнений о том, кто верен идеям марксизма, — Арон, экзистенциалисты или структуралисты; замысел Арона заключался в том, чтобы, используя разногласия между французскими экзистенциалистами и структуралистами, обосновать свою собственную антимарксистскую позицию.

Арон использует полемику со структуралистами и экзистенциалистами, чтобы в открытой форме выступить против марксизма-ленинизма. Работа его представляет собой не отдельный капитальный труд, а собрание эссе, которые выходили с большими интервалами с 1948 по 1968 г. Ее можно разделить на две части. Первая часть — это эссе, посвященные критике экзистенциализма в связи с его отношением к К.Марксу. Эссе под названием "Марксизм и экзистенциализм" появилось в 1948 г., затем в 1956 г. появился очерк, направленный против М.Мерло-Понти, — "Авантюра и неудача диалектики" и, наконец, в 1964 г. — "Экзистенциалистское прочтение трудов Маркса", в котором Арон критически анализирует работу Ж.-П. Сартра "Критика диалектического разума"¹⁾. Вторая часть охватывает эссе, написанные в 1967–1968 гг. Это полемика со структурализмом под названием "Альтюссер — или псевдоструктуралистское прочтение трудов Маркса".

К.Маркс и Ф.Энгельс вели свою полемику против младогегельянства, исходя из диалектико-материалистического понимания истории, следуя классовым целям пролетариата. К.Маркс и Ф.Энгельс подвергли уничтожающей критике субъективный идеализм младогегельянцев. Арон, как и многие другие буржуазные идеологи, пытается 125 лет спустя навести свержкритику на основные положения марксизма.

¹⁾ Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique, précédé de Question de methode. P., 1960.

Основное расхождение Арона с марксизмом касается классовых позиций. Арон считает авангардным классом не рабочих, а крупную буржуазию. Его теоретическая концепция — социально-идеалистическая конструкция "современного индустриального общества". Он утверждает, что между социализмом и капитализмом как социально-политическими системами исчезло соперничество, а осталось лишь соперничество двух типов индустриализации.

В полемике с французскими экзистенциалистами 40-х и 50-х годов, а также с левым крылом рождавшегося в 60-х годах структурализма Арон подчеркнул общее в их концепциях и их различие. Общее, по его мнению, заключается в непонимании как теми, так и другими учения Маркса. Здесь они схожи с младогегельянцами, которые при анализе понятий и мнений забывали об анализе фактов. В то же время одни из них предпочитают заниматься проблемой отчуждения, другие же обращаются к исследованию экономических структур, не замечая при этом социальной "исторической действительности" и интересуясь только "историческими предпосылками". Сам Арон, несмотря на формальное согласие с идеями Маркса, высказывает мнение, что ни Марксу, ни марксистам не удалось доказать "научными методами", почему сущность производственных отношений составляет структуру капитализма.

В своей дискуссии с экзистенциалистами и структуралистами Арон стремится показать их непонимание идей марксизма. Так, по его словам, Л.Альтюссер пытался дать структуралистское понимание причинности вне связи с практикой. В попытке Альтюссера "подняться" над Марксом в научно-теоретических, "чисто" философских интересах Арон видит ревизию марксизма, полагая, что теория всегда вытекает из практики.

В полемике с Ж.-П. Сартром и М. Мерло-Понти он также акцентирует внимание именно на попытках экзистенциалистов с помощью ранних работ Маркса добиться соответствия их учения с "духом" марксизма-ленинизма. Он использует тот же метод, а именно: через критику разновидностей субъективного идеализма, в данном случае экзистенциализма, атаковать марксизм-ленинизм как своего главного противника. Но, критикуя субъективный идеализм Сартра, Арон в то же время вторит ему в том, что марксистско-ленинская диалектика — учение об основных закономерностях природы и общества — якобы застыла в "стерильном догматизме". Давая такую антикоммунистическую интерпретацию марксизма-ленинизма, Арон пытается и сам "обновить" марксистскую мысль. Путь Жана-Поля Сартра, который "стремился к невозможному примирению Кьеркегора и Маркса" (по Арону), так же неплотворен, как и структуралистский эксперимент Альтюссера. Арон считает, что не нужно поклоняться "Капиталу" XIX века, а нужно создать "Капитал" XX века. Естественно, однако, что при этом он отказывается от марксистского анализа и критики империализма XX века, и ограничивается лишь критикой определенных явлений буржуазного мира. Эта критика направлена на то, чтобы сохранить буржуазное общество.

Теоретико-методологический базис, который лежит в основе ароновского анализа буржуазного общества XX века, — "современное индустриальное общество". Эта концепция Арона диаметрально противоположна марксистско-ленинскому анализу империализма.

Т.З.Козлова

ДАРКОВСКИ К.

МНОГООБРАЗИЕ И ЕДИНСТВО
СОВРЕМЕННОГО АМЕРИКАНСКОГО КОНСЕРВАТИЗМА

ДАРКОВСКИ К.

Многообразие и единство на съвременния американски консерватизъм. - "Известия на Инст. по философия". С., 1971, т.20, с.289-317. Рез. на рус. и англ. яз.

В настоящее время едва ли можно найти марксистского автора, который бы отрицал, что вместе с капиталистическим обществом значительные изменения претерпевает и современная буржуазная идеология. Совершенно естественно, что ее представители не могут позволить себе только повторения давно сказанных и хорошо известных вещей, если не хотят потерять окончательно общественное влияние. Поэтому они стремятся как-то осовременить старое идейное содержание и приспособить его к новым условиям.

Одним из показателей этого является неоконсерватизм в США, который и до настоящего времени, спустя двадцать лет после его возникновения, еще недостаточно изучен марксистской наукой. Американский неоконсерватизм является духовным выразителем интересов, нужд и настроений определенных общественных слоев американского общества,

которые сознательно используют его как свое идейное оружие в борьбе за определение курса внешней и внутренней политики США. Неоконсерватизм влияет в той или иной степени на политику самой могущественной империалистической державы, что придает этому течению более широкое, а не узконациональное значение и оправдывает международный интерес к нему. Более того, американский неоконсерватизм является своеобразным моментом процесса идейно-политической эволюции всего современного капиталистического мира. Необходимо подчеркнуть, что реальное влияние неоконсерватизма неизмеримо больше, чем число его адептов и внутренняя значимость их идей, что в своих взаимоотношениях с либерализмом он является более активной, более динамической стороной. Поэтому в ряде случаев неоконсерватизм может задавать тон и постепенно увеличивать свой удельный вес в идейно-политической жизни США.

Американский неоконсерватизм является одним из самых реакционных и антинаучных проявлений современной буржуазной идеологии. Разоблачение неоконсерватизма не в том, чтобы заклеить его громкими фразами и газетными тирадами. Следует раскрыть его источники, развенчать его последние теоретические выкладки, показать их несостоятельность, противоречивость и реакционность.

Естественным и необходимым следствием экономического и политического господства американской буржуазии явилось и ее господство в области идеологии. Особенной популярностью в Америке пользовались философские и политические взгляды Джона Локка. Никто из мыслителей не оказывал столь сильного влияния на идейно-политическую жизнь этой страны, как он. Здесь он пользовался большим влиянием, чем на родине.

Каковы эти идеи? Прежде всего локковский деизм и эмпиризм, служившие предпосылкой его политической теории,

которая играла важную роль в идеологическом вооружении американской буржуазии. Центральное место в политической теории Локка занимает учение о так называемых "естественных и неотъемлемых правах индивида". По Локку, "естественным" правом индивида является и "право собственности". Политическая теория Локка была апологией свободной деятельности индивидов в экономической, политической и духовной сферах. От понятия свободы (*liberty*) — ключевого понятия этой доктрины — происходит и ее общее название "либерализм". С теоретической точки зрения либерализм явно несостоятелен. Некоторые из его основных предпосылок в корне ошибочны. Исторически, однако, он представляет собой огромный шаг вперед по сравнению с религиозно-обскурантистским мировоззрением феодальной аристократической верхушки. Нигде либерализм не пользовался таким непререкаемым авторитетом, как в Америке. Однако его идеи и идеалы все больше расходились с реальными фактами жизни. Двадцать лет тому назад полное господство либерализма в идеологической жизни США не вызывало сомнений. Однако два-три года спустя всем становится ясно, что либерализм уже неодинок на идеологической арене, а имеет серьезного соперника, который не только положил конец его монополии, но и не скрывает своих намерений занять его господствующие позиции. Это — неоконсерватизм.

Как идейное течение американский неоконсерватизм оформился в конце 40-х — начале 50-х годов. Почва для появления неоконсерватизма подготавливается усилиями нескольких критиков либерализма. Среди них первое место занимает П. Друкер, который еще в 1939 году провозгласил "конец экономического человека".

По Друкеру, банкротство буржуазной демократии открывает ворота фашизму. Он отбрасывает фашизм, но не прием-

лет и коммунизм. Друкер развивает мысль о том, что фашизм и коммунизм не являются неизбежной альтернативой нашей эпохи, поскольку капитализм постепенно превращается в "новое индустриальное общество", которому и принадлежит будущее. Основной единицей этого общества является "корпорация", в которой капиталист, менеджер и рабочий делают "общее дело". За ультрасовременной терминологией Друкера нетрудно увидеть средневековый консерватизм, консервативную утопию. Не менее резкой критике подвергает либерализм и профессор политологии Д. Хэллоуэл. Он утверждает, что вся история, от средних веков и до наших дней, является историей непрерывной дегенерации, одним из первых симптомов которой является либерализм. К аналогичным выводам приходит и профессор Р. Уивер, который еще более решительно и открыто призывает к возрождению идеалов средневековой схоластики и даже платонизма. Консервативный характер позиций этих авторов не подлежит сомнению.

Ренессанс консерватизма в США связывают с именем поэта-историка Питера Фирека, который черпает вдохновение в деятельности австрийского канцлера К. Меттерниха, вождя и идеолога контрреволюционного Священного союза. Согласно Фиреку, США поставили перед собой ту же задачу, какую взвалил на свои плечи Меттерних сто лет тому назад. Нельзя считать случайным тот факт, что книга Фирека была опубликована в том же году, когда с образованием НАТО ясно очертился профиль нового агрессивного курса американской внешней политики.

Если Фирек является инициатором консервативного ренессанса в Америке, то Р. Кёрк — самый видный его представитель. Кёрк — основатель и главный редактор первого академического издания в США с подчеркнуто консервативной

ориентацией "Современная эпоха"¹⁾. Его книга "Консервативная мысль от Бёрка до Сантаяны"²⁾ до сих пор остается *opus magnum* неоконсерватизма как течения. По словам американского автора У.Ньюмена, последнее десятилетие консерватизм питался идеями Кёрка. Кёрк умело избегает крайностей Фирека. Он убежден, что школа Бёрка является "настоящей школой консерватизма". Даже когда он делает вид, что предлагает программу консерватизма, Кёрк по существу остается в сфере самого общего морализаторства. Кёрку чуждо какое-либо искушение приспособить свои идеи к новым условиям современной Америки. Он предпочитает оставаться до конца верным "вечным" принципам консерватизма, даже с риском остаться в политической изоляции. Кёрк пытается доказать, что в Америке издавна существует традиция консерватизма. С этой целью он выдает за национальных героев лиц, в действительности игравших второстепенную или даже третьестепенную роль в американской истории (например, Джона Рэндольфа и Джона Калхауна), а некоторых великих американцев несправедливо считает представителями консерватизма (например, Джона Адамса).

По-своему трактует консерватизм историк К.Росситер. Его книга "Консерватизм в Америке"³⁾ и до настоящего времени, может быть, остается лучшим введением в теорию и историю вопроса. Вслед за Кёрком он пытается доказать, что консерватизм в Америке имеет глубокие корни. Однако в отличие от Кёрка Росситер признает, что американская

1) "Modern age". Chicago, 1957.

2) Kirk R. The conservative mind: from Burke to Santayana. Chicago, 1953.

3) Rossiter C. Conservatism in America: the thankless persuasion. 2nd rev.ed. N.Y., 1962.

политическая мысль имела всегда подчеркнуто либеральный характер. Консерватизм нужно искать не вне господствующей либеральной традиции, как это делал Кёрк, а в ней самой: "Важнейшие догмы американской веры либеральны по своей сущности и цели, но в ней и располагается глубокий пласт философского консерватизма" (с.303). Американская либеральная традиция, по Росситеру, покоится на солидной основе консерватизма. Одним из главных условий приспособления неоконсерватизма к американской почве является его тесная связь с капиталистами. По Росситеру, консерватизм не расцветает, если он не привлекателен для лидеров бизнеса. Для того чтобы неоконсерватизм мог успешно акклиматизироваться в американских условиях, он должен ясно и определенно принять демократию и свободу как основные категории "американской веры".

Представителей неоконсерватизма так много, что мы остановимся кратко только на тех, которые теми или иными своими качествами возвышаются над остальными и помогают понять картину американского неоконсерватизма. Так, П.Друкер развивает свой корпоративный консерватизм, с позиций которого пытается интерпретировать современные явления в социально-экономической жизни США. Р.Уивер подтверждает свою принадлежность к неоконсерватизму книгой "Этика риторики" (1953)¹⁾ и рядом статей. Прочное место в рядах неоконсерватизма занимает и Д.Хэллоуэл, который согласен с демократией, но только в том случае, если она построена на незыблемых трансцендентных основах еврейско-греко-христианской морально-религиозной традиции. Одним из открытых сторонников неоконсерватизма является профессор Ф.Уилсон, который считает, что "идея неизбежной классовой борьбы является самой ужасной иллюзией на-

¹⁾Weaver R. The ethics of rhetorics. Chicago, 1953.

шего времени", и выдвигает в качестве альтернативы "коррозийной доктрины классовой борьбы" консервативную защиту традиционного морального порядка. К неоконсерваторам присоединяется и социолог профессор Р.Нисбет. Его главным врагом является индивидуализм, а "поиск общности" он считает выражением законного стремления американского гражданина найти полагающееся ему место в рамках существующего общественного строя. Свой вклад в усилия оживить и популяризировать идеи бёрковского консерватизма вносит профессор Р.Инглиш. Непримиримостью ко всем отклонениям от "настоящего" консерватизма характеризуется профессор У.Кендол. Значительно более умеренную позицию стараются занять У.Макговерн и Д.Колиер в своей книге "Радикалы и консерваторы" (1957)¹⁾. Это же можно сказать и о Г.Гаррисоне. Приведенных выше имен вполне достаточно, чтобы стало ясно, что американский неоконсерватизм — широкое и представительное идейное течение.

Отличительной особенностью неоконсерватизма является возрождение идеологии феодально-аристократической реакции. Так как эта идеология не имеет крепких корней в американской истории, неоконсерваторы в США черпают аргументы в европейском, и особенно в английском, консерватизме.

В ряды новоявленных "консерваторов" вступают многие бывшие либералы, радикалы и даже экс-коммунисты, которые, стремясь вычеркнуть неприятные воспоминания о своих левых увлечениях, начинают неистово чернить все, во что они верили раньше, и скатываются на крайне правые позиции. Так, У.Чемберлен начал свою деятельность как приверженец левых сил (одно время он был американским корреспондентом в СССР), а впоследствии встал в ряды тех,

¹⁾ Macgovern W.M., Collier D.S. Radicals and conservatives. N.Y., 1957.

кто стремится вернуть общество к либерализму XIX в., потому что, как он заявляет, либерализм — это консерватизм. Мало чем отличается путь известного Д.Бёрнхема. Любимое занятие Бёрнхема — это борьба против мнимого "мирового коммунистического заговора".

Конечно, путь раскаяния за прошлые грехи не всех приводит к консерватизму. Большинство консерваторов имеют "чистое" прошлое и воспринимают консервативные идеи, например, в силу своих классовых интересов. В последние годы появилась новая "звезда" консерватизма — М.С.Эванс. В своих книгах он обрушивается с резкими нападками на либерализм и восхваляет успехи консерватизма среди академической молодежи США. Нельзя не упомянуть среди этих консерваторов и злополучного кандидата в президенты Б.Голдуотера. Трудно найти место для вожака "бешеных" среди интеллектуальных представителей консерватизма. Голдуотер убежден, что с помощью неизменных, открытых "свыше" принципов консерватизма можно дать простой и ясный ответ на самые сложные вопросы нашей эпохи.

С теоретической точки зрения оба вида консерватизма в США кажутся антиподами. Действительно, в то время как приверженцы неоконсерватизма отдают предпочтение обществу и остро нападают на индивидуализм, консерваторы, которые исповедуют идеи либерализма XIX века, ратуют за культ индивида и впадают в индивидуализм, в конечном счете принимающий форму антисоциального эгоизма. Различия и противоречия между двумя консервативными течениями в Америке отражают контраст между классическим либерализмом и классическим консерватизмом. Появились признаки усиления тенденции к объединению среди американских консерваторов. Самым ярким доказательством этого служит недавно вышедший сборник статей наиболее известных представителей двух видов консерватизма в США "Что такое кон-

серватизм?"¹⁾. Нельзя утверждать, что все они одинаково воодушевлены идеей братства, но главные усилия большинства авторов сборника направлены на выработку общей позиции против общего врага. В существовании такого общего врага никто не сомневается. Ф.Мейер, редактор сборника, подчеркивает, что "коллективистский либерализм" вопреки интеллектуальному краху все еще пользуется большим влиянием и держит ключевые позиции политической власти. Для создания "единого фронта" американские консерваторы, по мнению Мейера, должны понять, что у них не только общий враг, но и общее наследство. Таковым является "великая западная традиция", которая в XIX веке трагически раскололась на либерализм и консерватизм. Мейер разрабатывает единую, "диалектически" сбалансированную позицию в попытке избежать противоречий между свободой и авторитетом, между индивидом и обществом, между традицией и разумом. В мнимодиалектическом духе высказываются и другие авторы сборника. Так, например, Кёрк подчеркивает, что свобода возможна только при наличии "порядка в душе и в государстве" и что "настоящая свобода предполагает настоящий авторитет". Особый интерес представляет позиция Эванса, изложенная в вышеупомянутом сборнике и особенно в его книге "Бунт в университетах"²⁾, поскольку он говорит от имени самого молодого поколения консерваторов.

Большинство молодых консерваторов, по наблюдениям Эванса, придерживаются следующих основных положений:

- 1) вселенная управляется богом, и первая задача консерваторов - утвердить приоритет бога и моральный порядок

1) What is conservatism? Ed. by F.S.Meyer. N.Y., 1964.

2) Evans M.S. Revolt on the campus. Chicago, 1961.

на земле; 2) ни один человек не имеет права принуждать другого человека; 3) вмешательство государства в экономическую жизнь подрывает свободу человека, поэтому консерваторы выступают в защиту принципов свободного рынка и свободной конкуренции; 4) единственной гарантией свободы консерваторы считают принципы диффузии и ограничения власти, сформулированные в Конституции США и в последующих поправках к ней; 5) международный коммунизм представляет главную опасность для США. В борьбе с коммунизмом методы либерализма не приносят успеха. Природа противника такова, что мы не можем существовать совместно с ним. Его надо уничтожить, если мы хотим выжить.

Интересно отметить, что в названном сборнике Мейер называет почти те же "общие основные принципы" американского консерватизма, которые начинаются религиозной подкладкой "объективного морального порядка" и заканчиваются яростным антикоммунизмом.

В процессе своего развития американский консерватизм идет по пути преодоления своей раздвоенности. При этом объединение обоих консервативных течений похоже не столько на компромисс, сколько на реконструкцию, в процессе которой неоконсерваторы все больше утверждают себя как идеологи движения, а консерваторы-либералы как его политические вожди. Иными словами, "либералы" являются политической силой американского консерватизма, а неоконсерватизм является его идеологическим двигателем.

Э.Н.Боровишки

ЗЕМАН И.

О СОВРЕМЕННОЙ НЕМАРКСИСТСКОЙ КРИТИКЕ
ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ ЭНГЕЛЬСА

ZEMAN J.

O současné nemarxistické kritice
Engelsových filosofických názorů -

"Filos.čas.", Pr., 1971, roč. 19, s. 6, s. 887-901.

Рез. на англ. яз.

Буржуазные философы стремятся доказать устарелость взглядов Энгельса, их ограниченность уровнем развития науки XIX века, их семантическую и логическую ошибочность и т.п. При этом наряду с открытыми противниками марксизма с подобными заявлениями выступают и многочисленные правые оппортунисты, некоторые сторонники так называемой философской антропологии, "стремящиеся доказать, что существует некое противоречие между философскими концепциями Маркса и Энгельса, между диалектикой практики и диалектикой природы, между так называемым антропологизмом и сциентизмом в марксизме и в конечном счете - между диалектическим и историческим материализмом" (с. 887). Обоснованная Энгельсом диалектика природы рассматривается ими как наивный материализм XIX в., не учи-

творящий якобы диалектики субъекта, либо как односторонний натурализм.

Автор подчеркивает, что материалистическая теория отражения видит в отражении не пассивный процесс: сознание участвует в создании образа мира, оно превращает вещь в себе в вещь для человека, идеальное отражение и практика находятся в диалектическом соотношении, между ними нет ни абсолютного различия, ни тождественности. Односторонним, наоборот, является восприятие, свойственное антропологизму: онтология для него — лишь самопроекция человека, действительность определяется только самим человеком.

Планти-Бонжур¹⁾ указывает на так называемое противоречие материализма практики и материализма материи: по его мнению, материализм Маркса означает прежде всего отрицание отчуждения социальной практики, современная же марксистская, в первую очередь советская, философия опирается на спекулятивный тезис об онтологическом примате материи, и ее сциентизм представляет собой новую натур-философию.

По Кожеву²⁾, онтология диалектики пригодна лишь в человеческой практике, а для природы нужна онтология идентичности.

Сартр³⁾ считает, что многие марксисты принимают диалектику природы, чтобы победить теологию, но диалектическая онтология становится у них новой теологией.

1) Planty-Bonjour J. Les catégories du materialisme dialectique, l'ontologie soviétique contemporaine. Paris-Dordrecht, 1965.

2) Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P., 1947.

3) Sartre J.-P. Marxisme et existentialisme. P., 1962.

Герберт Маркузе¹⁾ критикует так называемый сциентизм Энгельса, утверждая, что диалектические понятия только в экономических и социально-исторических трудах точны и конкретны, но бессодержательны в области диалектики природы.

Автор приходит к выводу, что все эти концепции стремятся заменить материализм Энгельса узким и субъективистским антропологизмом, истоки которого в экзистенциализме и неогегельянстве.

Критика так называемого сциентизма — это критика диалектического материализма Маркса и Энгельса. Рассмотрению метафизической критики диалектики Энгельса и идеалистической критики его материализма и посвящена основная часть работы.

Важное место в диалектике Энгельса занимает его учение о противоречивости движения — оно стало одним из главных объектов современной метафизической критики. Критика со стороны позитивизма или томизма диалектической концепции Энгельса опирается на метафизически истолкованную или формальную логику. Тезис Энгельса, по мнению современной метафизики, противоречит принципам формальной логики, прежде всего требованию неоспоримости: движущееся тело не может одновременно быть и не быть в одном и том же месте, не может иметь два контрадикторных атрибута. Айдукевич предлагает ввести взамен понятия безразмерной временной точки понятие длящегося момента, а вместо статического выражения "быть в определенном месте" — динамическое "миновать определенное место". Авторы подобных взглядов не принимают во внимание, что логические противоречия могут возникнуть как диалектиче-

¹⁾ Marcuse H. Soviet Marxism. N.Y., 1956.

ские противоречия, отражающие реальную противоречивость объективного мира, и что диалектика учитывает и время, и пространство.

В трактовке движения сторонники формально-логической концепции исходят из завершенного и фиксированного движения, а не из акта движения и его внутреннего существа. Метафизика описывает только результат и понимает движение как сумму состояний покоя.

Томисты, главным образом Веттер¹⁾, также оспаривают тезис Энгельса о противоречивости движения. Веттер обвиняет Энгельса в том, что в его рассуждениях линия, по которой движется тело, воспринимается как составленная из точек, а разложение непрерывной прямой на дискретные элементы является онтологической фикцией, поскольку путь тела здесь составляется из положений тела. Автор статьи указывает, что Веттер отождествляет Энгельса с Зеноном Элейским, что утверждения Энгельса совершенно обратны: движение у него означает переход, взаимопроникновение и является диалектическим единством прерывности и непрерывности.

Стремясь подвергнуть критике взгляды Энгельса, Веттер фактически критикует метафизически-позитивистское понятие движения, одновременно с этим он приходит к убеждению, что движение нельзя выразить. Автор указывает, что на самом деле движение поддается выражению и познанию в диалектических категориях, более адекватных, чем формально-логическое описание. "Формально-логическая контрадикция представляет собой только большее упрощение при описании действительности, чем диалектика, так же как евклидова геометрия в сравнении с неевклидовой или классическая физика в сравнении с релятивистской" (с.891).

¹⁾Wetter G. Sowjetideologie heute. Frankfurt a.M., 1962.

Переходя к идеалистической критике материализма Энгельса, автор опять обращается к книге Веттера. Согласно Веттеру, формулировка Энгельсом основного вопроса философии неточна и приводит к ошибочному употреблению понятий "материализм" и "идеализм" в марксистской философии. Ошибочность Веттер усматривает в изначальном приравнении понятий "мышление" и "бытие" соответственно к понятиям "дух" и "природа". Веттер считает мышление лишь одной из функций духа и полагает невозможным противопоставление мышления и бытия, так как и мышление является сущим. У Энгельса мышление определяется бытием, существующим независимо от субъекта; у Веттера независимое, объективное бытие может быть и духовным, гносеологическое понятие материи он отделяет от естественнонаучного. Духовное бытие, в отличие от материального, говорит Веттер, может не быть дано в ощущениях, в пространстве и времени.

Энгельс не отрицает, что мышление является сущим, но подчеркивает, что мышление отражает мир, от которого оно зависит.

На формулировку основного вопроса философии, материалистический монизм Энгельса и основы его теории отражения обращена критика Киршенмана¹⁾. Киршенман считает, что соединение информации с отражением приносит марксистским философам только трудности. Автор подробно рассматривает ошибки Киршенмана, допущенные им при оценке марксистского понимания кибернетики.

Киршенман не считает возможным соединение термодинамической, физической энтропии с информационной, однако

¹⁾Kirschenmann P. Kybernetik, Information, Widerspiegelung. (Darstellung einiger philosophischer Probleme im dialektischen Materialismus). München, 1969.

возможность такого соединения доказана не только советскими учеными, но и многими передовыми западными учеными: выдающийся физик Бриджман на основе соотношения информационной и физической энтропии генерализовал второй закон термодинамики в принцип отрицательной энтропии, согласно которому неупорядоченность относится не только к физическим, но и к психическим и познавательным явлениям. Киршенман считает излишними понятия отражения и информации при рассмотрении неорганических явлений. На самом деле неорганические явления связаны с понятиями пространства, времени, движения, энергии и т.п., а понятия энергии, отражения и информации — с понятием отрицательной энтропии.

Киршенман считает необоснованными качественное понятие информации и качественную концепцию материи в диалектическом материализме. По его мнению, качественные скачки не объясняют возникновения множества и разнообразия явлений, творческое начало для него остается в области духовного. Автор указывает, что как раз кибернетика и теория информации укрепили единую концепцию форм движения материи, внося в нее понятие отрицательной энтропии и упорядоченности.

Социальные и познавательные явления для Киршенмана также имеют природу духовную, но положение это остается у него бездоказательным. Касаясь вопроса о психической информации, Киршенман так же, как и в предыдущем случае, отвергает материалистическую концепцию информации, связанную с теорией отражения. Объективность для Киршенмана не равна материальности, она может быть и духовной, а отношение к сознанию всегда духовно. Фактически Киршенман может противопоставить психофизиологическим фактам только область веры.

Ссылаясь на работы советских ученых и философов, ав-

тор статьи показывает, как обогатилось наследие Энгельса в результате развития понятия информации в связи с материалистическим монизмом и теорией отражения. Понятие информации приводит к возможности соединения качественного и количественного аспектов, взаимосвязанного восприятия органического и неорганического, физического и психического, природного и общественного.

В заключение автор предполагает возможные пути развития естественнонаучных мыслей Энгельса. Он отмечает некоторые узловые моменты современной науки, где мысли Энгельса подтверждаются и развиваются: тезис о материалистическом монизме, находящий развитие в современных физических теориях; тезис о неуничтожимости материи, движения и энергии в связи с проблематикой второго закона термодинамики. В доказательство современности тезисов Энгельса автор ссылается на ряд научных теорий из области физики, биологии, кибернетики, теории информации, на критические высказывания многих ученых относительно гипотезы "тепловой смерти" и т.п.

Мысли Энгельса о материалистическом монизме, заключенные в "Анти-Дюринге" и "Диалектике природы", вопреки буржуазной и оппортунистической критике, не устарели. Они полностью соответствуют развитию современной науки. Монистическая концепция Энгельса, развитая в ленинской теории отражения, требует взаимодействия философии и науки. Марксистская философия не может развиваться без использования новейших достижений естественных наук, которые, в свою очередь, заходят в тупик без применения диалектического материализма. Экзистенциалисты, неогегельянцы и феноменологи отрицают диалектику природы так же, как отрицают значение естественных наук для философии.

Теория отражения в наше время обогатилась понятиями структуры, системы, информации, самоорганизации. Человек

и общество рассматриваются в единстве со всей материальной действительностью как ее высшие формы и как преодоление этих форм. "Развитие материалистического монизма на основе современного научного мышления показывает глубочайшую связь онтологии и гносеологии, философии и науки, природы и общества, теории и практики" (с.900).

Н.Г.Максимова

КОЖАРОВ А.

МОНИЗМ И ПЛЮРАЛИЗМ В ИДЕОЛОГИИ И ПОЛИТИКЕ

КОЖАРОВ А.

Монизъм и плурализъм в идеологията и политиката. С., Партиздат, 1972. 309 с. Рез. на рус. и франц. яз.

Плюрализм в буржуазной философии и социологии. Кроме двух основных противоположных монистических направлений — материализма и идеализма, существуют, утверждает автор, также промежуточные, неосновные направления в философии. Термин "плюрализм", обозначающий философские учения, которые пытаются доказать существование более двух первичных начал бытия, был употреблен впервые немецким философом Христианом Вольфом.

Постепенно, преимущественно в наш век, как в буржуазной философско-социологической литературе, так и в общественно-политической сфере термин "плюрализм" приобрел более широкое значение. В частности, "плюрализм в философии" означает сегодня уже не само плюралистическое направление, а существование множества философских направлений, течений и школ материалистического направления, различных идеалистических течений, позитивизма и других

форм эклектизма, среди которых находятся и плюралистические философские течения в узком смысле слова.

Сущность и разновидности философского плюрализма. Плюрализм – такое промежуточное и, по существу, эклектическое направление в философии, которое отбрасывает главное материалистическое, а в некоторых случаях и идеалистическое решение онтологической стороны основного вопроса философии.

Попытку произвести системный анализ содержания понятий "монизм" и "плюрализм" и классифицировать виды плюрализма предпринял американский буржуазный философ Марвин Фарбер в своей книге "Основные проблемы философии. Опыт, реальность и человеческие ценности"¹⁾, опубликованной в 1968 г.

Критически используя некоторые моменты интересного, хотя и противоречивого, труда М. Фарбера, автор систематизирует виды плюрализма. Существуют два основных вида плюрализма: онтологический и гносеологический, которые представляют собой попытку найти немонистическое, плюралистическое решение двух главных аспектов основного вопроса философии. Онтологический плюрализм – это попытка "промежуточного", или "третьего", решения вопроса, что есть первичное; он направлен прежде всего против научного диалектико-материалистического решения этого вопроса. Гносеологический плюрализм – это одна из антинаучных попыток дать релятивистский и субъективистский ответ на вопрос о познаваемости мира.

Гносеологические и социальные корни. Преувеличение роли многообразия, качественных различий в объективной действительности и отрицание материального единства этой

¹⁾ Farber M. Basic issues of philosophy. Experience, reality and human values. N.Y., 1968.

действительности. - вот в чем прежде всего выражается гносеологическая основа философского плюрализма.

Плюрализм, признающий наличие нескольких или множества независимых (и конкурирующих в социальной области) субстанций, истин и т.д., имеет в современных условиях особенно важное значение для буржуазии. Поскольку материалистическо-монистическая картина мира и общественной жизни является исходным теоретико-методологическим положением марксизма, плюрализм, будучи "средней линией" в философии, оказался особенно удобной формой борьбы против диалектического материализма.

Наиболее видные представители. Уильям Джемс, один из основателей субъективно-идеалистического философского течения - прагматизма, делает попытку через плюралистические концепции "смягчить" грубые стороны субъективного идеализма и формально возвыситься "над" материализмом и идеализмом.

К атомистическому плюрализму относится "логический атомизм" Бертрانا Рассела и Людвиг Витгенштейна. Как и у Джемса, у них как будто преодолено разделение объектов на материальные и идеальные, но здесь взята их "логическая основа", и поэтому концепция называется "логическим атомизмом".

"Плюралистический" персонализм Эдгара Брайтмена и Ралфа Флэуэллинга близко связан с их взглядами о плюралистической структуре общества ("конгломерат личностей"), а также используется в качестве методологической основы для плюралистического обоснования и защиты формальной буржуазной демократии.

Структурный подход к онтологическому плюрализму ярко выражен в концепции немецкого философа Николая Гартмана. Гартман ополчается против сильного влияния субъективизма и иррационализма в современной ему буржуазной фи-

лософии, что само по себе является положительным фактом. Но его борьба малоэффективна потому, что ведется с ненаучных, в конечном счете идеалистических позиций — сперва с позиций, близких к неокантианскому рационализму, а позже — к критическому реализму. Главным в онтологическом учении Н. Гартмана, что характеризует его плюрализм, являются концепции об основных сферах бытия и о многослойной структуре реальной действительности.

К структурному плюрализму следует отнести и учение о бытии Джорджа Сантаяны¹⁾, который в своем четырехтомном сочинении "Царства бытия" развивает мысль, что бытие содержит в себе четыре сферы, которые он называет еще "царствами": царством сущности, материи, истины и духа.

Представитель структурного плюрализма, современный английский философ Карл Р. Поппер исходит из своеобразной плюралистической интерпретации объективного идеализма Платона. Согласно этой интерпретации, признаются как самостоятельно существующие три онтологических начала, которые Поппер называет "тремя мирами": мир физический, мир субъективного опыта и мир идей.

Краткий анализ двух основных форм — атомистической и структурной, в которых проявляется онтологический плюрализм, выявляет его главную слабость — попытку создать такую картину мира, благодаря которой якобы можно избежать монистического, материалистического решения основного вопроса философии.

Относительная самостоятельность второй, гносеологической стороны основного вопроса философии, вопроса о познаваемости мира и сущности познания, также подчеркивается плюралистами.

В наиболее ясной форме гносеологический плюрализм

¹⁾ Santayana G. The realms of being. N.Y., 1927-1940.

проявляется у Джемса и Шиллера. Как и Джемс, видный представитель прагматизма Ф.К.Шиллер отстаивает плюралистический взгляд на истину.

Оба вида философского плюрализма – онтологический и гносеологический – в конечном счете направлены против материализма.

Плюрализм в буржуазной социальной философии и социологии. Обычно буржуазные идеологи редко берутся за разработку одновременно общеполитического, социально-философского и политического уровней плюрализма, несмотря на то что между ними есть внутренняя логическая связь. Это говорит о том, что буржуазные философы, социологи и политики не отличаются последовательностью.

Гносеологический плюрализм служит на Западе основой для оправдания своеобразного идеологического хаоса в буржуазном обществе.

К.Поппер отрицает существование объективных законов в общественной жизни. Социальными законами он объявляет нормы поведения, существующие в форме юридических законов, нравственных правил, обычаев и т.п. Эти социальные законы, по его мнению, необъективны, люди создают их по своему усмотрению. В отличие от природных законов Поппер называет их нормативными законами.

Существование социальных норм отнюдь не опровергает, однако, существования объективных социальных законов. Наоборот, социальные нормы можно понять лишь на основе знания социальных законов. Обобщая, можно сказать, что социальные нормы являются субъективным отражением в сознании общества требований объективных социальных законов.

Французский социолог Раймон Арон обосновывает свой плюралистический подход в прямой полемике с монизмом марксистско-ленинской теории общества. Он пытается обос-

новать социологический плюрализм, противопоставляя его материалистическому пониманию истории.

Многофакторная социальная теория, в которой материальные и идеальные факторы общественного развития рассматриваются как независимые друг от друга и в той или иной степени равноправные, решает в плюралистическом духе вопрос о взаимоотношении бытия и общественного сознания.

Усиление плюралистических тенденций в буржуазной философии и социологии в условиях государственно-монополистического капитализма свидетельствует об углублении кризиса буржуазной идеологии. Подчеркивание значения философского и социологического плюрализма в современном буржуазном обществоведении — признак слабости открытого идеализма; это означает, пусть формально, на словах, отступление от идеализма на позиции "третьей линии", промежуточной линии в философии и социологии. Но вместе с тем усиление плюралистического течения в буржуазной философии и социологии является также и проявлением активности современной буржуазной идеологии, попыткой защитить позиции капитализма новыми, более гибкими средствами при неблагоприятном для империализма соотношении сил в пользу социализма, поскольку в большинстве случаев плюрализм направлен прежде всего против диалектического и исторического материализма, против марксизма-ленинизма.

Общая картина идеологической жизни в современном капиталистическом обществе не может характеризоваться как "идеологический плюрализм" по следующим главным причинам.

Во-первых, с точки зрения содержания и их исторических перспектив обе идеологии не являются и не могут быть равноправными. Марксизм-ленинизм — это научная идеология. Отдельные же рациональные моменты буржуазной идеологии подчинены антинаучным целям. В гносеологиче-

ском отношении борьба между обеими идеологиями не является и не может быть "плюралистической". Во-вторых, борьба между марксизмом-ленинизмом и буржуазной идеологией не "плюралистична" и с точки зрения требующегося от плюралистической концепции равенства условий, прав конкурирующих "партнеров".

Непримиримая противоположность классовых интересов, обуславливающих существование антагонистических идеологий в капиталистическом обществе, является основной причиной, из-за которой нет и не может быть мирного сосуществования этих идеологий.

Вопреки призывам к полной свободе в области идеологии во всех капиталистических странах, буржуазия и буржуазное государство создавали, создают и, пока существует капитализм, будут пытаться создавать тысячи препятствий марксистско-ленинской идеологии, ее проникновению в умы и сердца трудящихся.

Два аспекта социально-политического плюрализма. Концепция плюрализма в общественной жизни, которая разрабатывается некоторыми буржуазными социологами, имеет два главных аспекта. Первый исходит из тезиса о том, что социальная структура капиталистического общества является плюралистической. Назовем для краткости этот аспект концепции "социальным плюрализмом". Второй аспект затрагивает непосредственно политическую сферу и является специфической формой обоснования буржуазной демократии. Этот аспект концепции назовем "политическим плюрализмом".

Политический плюрализм — это нормативная доктрина и способ анализа. Как специфический способ организации и объяснения общественной жизни он представляет основу либеральной идеологии Запада.

Основой теории социального и политического плюрализма является утверждение, что общество состоит из само-

стоятельных и независимых одна от другой составных частей, которые называются по-разному: жизненные области, социальные группы и организации, частные организации или ассоциации.

Плюралисты отчетливо проявляют свои классовые позиции при анализе социально-классовой структуры буржуазного общества. Они стремятся обойти или умалить значение деления буржуазного общества на два антагонистических класса — рабочих и капиталистов.

Какие именно жизненные области, организации или группы берутся за основу при плюралистическом толковании социальной структуры современного капиталистического общества? Буржуазные теоретики обычно не приводят теоретические и методологические соображения, а выдвигают на передний план то одни, то другие группы, слои и проч. Это проявление субъективизма, характеризующее теоретическое бессилие авторов и школ, которые они представляют.

Буржуазные социологи не могут пройти мимо материальных, экономических интересов людей. Но, называя их как один из видов интересов, они не признают их определяющую роль. Как плюралисты, так и их оппоненты из буржуазного лагеря пренебрегают связью материальных интересов с производственными отношениями.

Основа всех концепций социального плюрализма заключается в том, что они целиком отбрасывают или обходят марксистско-ленинское учение о классах, и в частности о социально-классовой структуре современного капиталистического общества. Отдельные буржуазные социологи пользуются термином "класс", но вытравливают из него научное содержание. Современный западногерманский социолог Ральф Дарендорф, например, признает существование только двух "классов": класса управляющих, или руководителей, и класса управляемых, или подчиненных. По его мнению, отноше-

ние между господством и подчинением важнее, чем имущественные отношения между людьми.

Однако отношения между господством и подчинением, обусловленные местом, занимаемым людьми в общественной системе производства при капитализме, ни в коей мере не могут отождествляться с отношениями между руководством и исполнением в обществе, где нет различного отношения к собственности между руководителями и исполнителями.

Теория плюралистической демократии возникла при переходе капитализма в империалистическую стадию и представляет попытку либерал-демократов найти выход из кризиса, в который уже попала классическая буржуазная демократия.

В своем объемистом труде "Плюралистическая демократия в США: конфликт и разрешение" Роберт Дейл¹⁾ поставил целью обосновать и защитить формальную и фальшивую буржуазную демократию в США с позиций плюрализма. Дейл пишет, что люди, несмотря на тысячелетний опыт, не открыли способа совместной жизни без конфликтов. Такова исходная база всех социальных и политических концепций плюрализма, и прежде всего "плюралистической демократии".

Теоретики плюрализма так же, как и другие буржуазные социологи и политологи, замалчивают и обходят научную марксистско-ленинскую теорию о классовом происхождении и характере государства вообще и буржуазного государства в частности. Государству, центральной государственной власти в плюралистических концепциях, как правило, отведена скромная роль наблюдателя за соблюдением "правил игры" между конкурирующими организациями.

¹⁾ Dahl R.A. Pluralist democracy in the United States: conflict and consent. Chicago, 1967.

Неверная, не отвечающая действительному положению вещей точка зрения плюралистов о роли буржуазного государства как "арбитра и блюстителя порядка" критикуется и рядом современных буржуазных авторов. Французский политолог Жюльен Фройнд заявляет, что политическая власть не может быть нейтральной. Чьи же интересы защищает она? Фройнд не отвечает прямо на этот вопрос, но практика всех капиталистических государств ежедневно дает множество доказательств того, что буржуазное государство защищает интересы капиталистического класса, и прежде всего монополистической верхушки.

Большинство правых социал-демократических партий пользуются политическим плюрализмом для обоснования своей политической линии. Плюрализм используется этими партиями для защиты формальной буржуазной демократии от авторитарных антидемократических тенденций наиболее реакционных сил государственно-монополистического капитализма и для проведения более умеренной линии во внешней политике против агрессивного внешнеполитического курса. Но плюрализм используется правыми социал-демократическими партиями и в реакционных целях (в основном для обвинений социалистических стран и коммунистических партий в антидемократизме и тоталитаризме).

Марксизм, ревизионизм и буржуазные плюралисты. В основе ложной концепции плюрализации марксизма-ленинизма и социалистического общества находится утверждение, что не существует и вообще не может быть единой, объективно верной научной теории о закономерностях общественного развития, и в том числе о закономерностях классовой борьбы и социалистического строительства.

С момента возникновения марксизма и до наших дней происходит творческое развитие и обогащение научной идеологии рабочего класса, а не создание других ее "вариан-

тов", школ и течений. Все новое, что внес Ленин в сокровищницу марксизма, находится в полном соответствии с основными положениями, составляющими сущность марксизма. Поэтому всякая попытка противопоставить по какой-либо линии ленинизм марксизму и на этой основе обосновать взгляд, что ленинизм — это особый вид марксизма, вступающий в противоречие с учением Маркса хотя бы в некоторых пунктах, является антинаучной.

Стремление обособить различные современные "варианты" марксизма также антинаучно и преследует диверсионные цели.

О причинах, которые порождают ревизионизм. Теоретической установке, что марксизм-ленинизм является единой революционной идеологией рабочего класса и коммунистических партий, буржуазные идеологи противопоставляют факт существования идеологических различий и борьбы между марксистами, и прежде всего правых и "левых" ревизионистских идейных течений в рядах международного рабочего и коммунистического движения.

Порочность метода, субъективизм в толковании некоторых верных факторов и здесь являются подручными средствами противников марксизма. Во-первых, плуралисты раздувают количество, размеры и значение дезинтеграционных, раскольнических явлений в рядах коммунистического движения и в марксистской идеологии. Во-вторых, они замалчивают или недооценивают значение фактов, говорящих об усилении пролетарской революционной солидарности в национальном и мировом масштабе. И в-третьих, буржуазные "марксологи" затушевывают вопрос о причинах, порождающих негативные тенденции в среде рабочего класса и коммунистического движения.

Отдельные слои рабочего класса в капиталистических странах долго могут находиться под влиянием тех или иных

мелкобуржуазных и буржуазных идейных течений. В то же время некоторые низкооплачиваемые и обездоленные прослойки рабочего класса, особенно когда эксплуатация сопровождается национальным угнетением или расовой дискриминацией, поддаются левозкстремистским псевдореволюционным идейным течениям типа анархизма и троцкизма.

Кроме того, рабочий класс непрерывно пополняется представителями других классов, прежде всего из среды крестьян и мелкой городской буржуазии. Новое пополнение вносит в ряды рабочего класса мелкобуржуазное и буржуазное сознание, свои предрассудки, иллюзии и заблуждения.

Ко всему этому следует добавить и деятельность огромного аппарата буржуазных пропагандистских учреждений, отравляющих сознание трудящихся реакционной идеологией.

Конечная цель плюралистической концепции — противопоставить буржуазный национализм пролетарскому и социалистическому интернационализму и таким образом внести раскол в коммунистическое движение. Марксологи-плюралисты пытаются выдать белое за черное. По их мнению, практика большевиков в 1917 г. якобы вступила в безусловное противоречие "с самим духом научного марксизма и его безличных законов истории". С помощью термина "безличные законы истории" они желают создать впечатление, что марксизм и лично Маркс рассматривают законы истории, общественного развития как законы, действие которых проявляется независимо от деятельности самих людей. Это абсолютно неверно. Маркс и Энгельс в своих трудах неоднократно повторяют, что люди сами творят свою историю. Вместе с тем они подчеркивают, что общественные законы объективны, не зависят от воли людей, а, наоборот, влияют на ее формирование.

Современные буржуазные марксологи стремятся поднять престиж, авторитет различных ревизионистских отклонений, пропагандируют тезис марксистского плюрализма.

Нужно ли, чтобы марксизм был плюралистичным? Правые ревизионисты хотят навести "мосты" между марксизмом и буржуазной идеологией. Поэтому они с готовностью воспринимают буржуазную идею о "плюрализации" марксизма. Эта идея выгодна им. Она служит прикрытием их незавидного положения проводников буржуазного влияния в рядах рабочего движения. Поэтому, естественно, некоторые из современных правых ревизионистов приходят на помощь буржуазным идеологам, защищая своими "теоретическими аргументами" идеи "плюрализации" марксизма.

Буржуазные плюралисты обычно делают вид, что стоят на позициях "беспристрастного" исследователя, который будто бы объективно сопоставляет различные "варианты" марксизма. В отличие от них правые ревизионисты защищают плюрализм с позиций "одного из вариантов", претендуя обычно на то, что они представляют лучший вариант: "демократический", "гуманный марксизм" и т.д.

В обстановке сильно обостренной идеологической и политической борьбы наблюдается сближение как между правым и "левым" ревизионизмом, так и между ними и представителями буржуазной идеологии. Так образуется их общий фронт против марксизма-ленинизма.

Практика подтверждает, что и правый, и "левый" ревизионизм по своему содержанию принадлежат мелкобуржуазной идеологии, а не пролетарско-социалистической. Было бы неправомерным рассматривать их как "варианты" марксизма-ленинизма. Единство и монизм марксизма-ленинизма диалектически связаны с политическим и организационным единством международного коммунистического движения и отдельных партий. Марксистско-ленинская наука является незаменимой теоретико-методологической основой этого единства.

Э.Н.Боровишки

ПЛОН М., ПРЕТЕСЕЙ Э.

ТЕОРИЯ ИГР И ИГРА В ИДЕОЛОГИЮ

PLON M., PRETESSEILLE E.

La théorie des jeux et le jeux de l'idéologie. -
"Pensée", P., 1972, N 166, p.36-68.

Авторы статьи отмечают, что опубликованная в 1944 г. работа известных американских ученых Джона фон Неймана и Оскара Моргенштерна "Теория игр и экономическое поведение"¹⁾ является важной теоретической основой дальнейших исследований в области экономики, социальной психологии, социологии и пользуется значительной научной репутацией. Следует напомнить, в каких исторических условиях возникла эта "теория": она явилась продолжением исследований в области математики, направленных на разработку "математической теории игр стратегии", но одновременно она была и следствием развития экономической науки: исследования, связанные с понятием полезности, анализ проблем отношений между экономическими

¹⁾ Neumann J.von, Morgenstern O. Theory of games and economic behaviour. Princeton, 1944.

агентами, конкуренция в атмосфере усиления монополистического капитализма — все это объекты приложения этой теории.

"Теория игр" вначале применялась в военных целях. В конце второй мировой и в начале "холодной войны" она использовалась при разработке ядерной стратегии США. Она также служит научным основанием проповедуемой в Соединенных Штатах и в других странах политики классового сотрудничества.

Результаты "теории игр" можно рассматривать как с точки зрения прогресса научных дисциплин, где она применялась, так и с точки зрения самой "теории", определив ее объект, ее теоретические, идеологические и эпистемологические основы.

Темой данной статьи и является "внутренний критический анализ" "теории игр". Для того чтобы разобраться в ее действительно научной ценности, необходимо выяснить, что же представляет собой "теория игр", является ли она надежной математической теорией или же это экономическая теория? Зависит ли спорный характер ее результатов от способа ее применения или от нее самой? Только анализ теоретических установок книги Неймана и Моргенштерна, эпистемологических позиций ее авторов, основных положений "теории", и методов их разработки может дать ответ на эти вопросы. Затем, определив реальный объект "теории игр", попытаемся выдвинуть некоторые теоретические положения, необходимые для того, чтобы наша критика не оставалась бесплодной. Это тем более необходимо, так как речь идет о важной проблеме отношений между индивидом и субъектом и их отношений к идеологии.

І. Объект "теории", ее основные экономические понятия и основные элементы.

Авторы исходят из интересов неоклассической экономической теории. Их цель — дать ответы на вопросы, поставленные экономической неоклассической теорией, или, по крайней мере, указать путь возможных решений, применяя иные, нетрадиционные математические инструменты. Центральная проблема "теории игр": что должен делать индивид для обеспечения максимальной выгоды или максимальной прибыли, — является традиционно центральной проблемой всей буржуазной экономики. Но ее авторов отличает иной подход и иная постановка этой проблемы. "Вместо анализа классической ситуации конкуренции и отношения между агентом и рынком, характеристики которого можно познать и измерить и тем самым предвидеть результаты, Нейман и Моргенштерн рассматривают совершенно иную ситуацию, в которой результат какого-либо "экономического решения" непосредственно зависит от "решений" других агентов, смодулированных в соответствии с этим решением. Таким образом, исходя из категорий, с помощью которых в неоклассической теории определяются экономические агенты и движущая сила их поведения, они фактически полностью реконструируют теорию, отвергая механизм рынка и, таким образом, основные законы маргинализма. Разумеется, в этом можно видеть констатирование факта эволюции самой экономической реальности, уже не позволяющей рассматривать оптимум, к которому, как предполагалось, ведет свободная конкуренция. Однако важно отметить, что "теория игр" остается в сфере неоклассической теории и имеет своей целью определение "оптимума" исходя из "элементарных правил экономического поведения", заботясь лишь о том, чтобы это определение, например, лучше соответствовало этапу развития монополий. В этом состоит ее

четкое отличие от других теорий (например, от теории Кейнса), которые пытаются рассматривать проблемы кризисов, роста, занятости..." (с.39).

В качестве математического инструмента Нейман и Моргенштерн используют ранее не излагавшуюся целиком "теорию игр стратегии"; их цель состоит не в установлении "аналогии между экономическими проблемами и проблемами "теории игр", а в установлении их идентичности путем превращения этой "теории" в привилегированный инструмент развития экономической теории" (с.40). Этот факт определяет план их работы. В первой главе "Формулирование экономической проблемы" излагаются основные направления исследования (проблемы применения математического метода и рационального поведения, понятие полезности, структура "теории"). Вторая глава, посвященная формальному описанию "игр стратегии", заканчивается общей формализацией, которая является основой последующих рассуждений. В третьей главе конструируется "теория игры с нулевым результатом с участием двух лиц с использованием операций функционального расчета для определения "хороших стратегий". В четвертой главе предпринимается попытка применения этих результатов к таким "конкретным играм", как покер. Пятая глава, в которой рассматриваются "игры с нулевым результатом" с участием трех лиц, показывает, каким образом формирование коалиции игроков позволяет использовать уже имеющиеся результаты при замене двух объединившихся игроков одним. В шестой главе эти рассуждения применяются к играм "с нулевым результатом" с участием n игроков, а затем к случаю " $n + 1$ игрок", после чего предлагаются экономические интерпретации этих различных случаев и соответствующих результатов и обобщений "концепции полезности".

Авторы "теории" считают необходимым изучение элементарных экономических отношений и форм обмена между несколькими индивидами, ибо они аналогичны отношениям на современных промышленных рынках и похожи на межгосударственные отношения в международной торговле. Иными словами, "сущность общественных отношений заключается в индивиде и в межиндивидуальном взаимодействии" (с.41). "Этот постулат, — пишут Ылон и Претесей, — является уже давно известной формой идеализма, и, разумеется, в нем нет ничего оригинального; он полностью подобен приему сведения политической экономии к идеологии полезности; однако он несколько "прогрессивней", так как в какой-то мере признает социальный характер экономики, что и объясняет настойчивость, с которой авторы подчеркивают фундаментальное различие между проблемой экономики ("а ля Робинзон Крузо") и проблемой социальной экономики ("Social exchange economy")"(с.41). Выдвижение на центральное место межиндивидуального взаимодействия сближает "теорию игр" с ведущими направлениями социальной психологии, что не только объясняет ее признание со стороны американских социальных психологов, но и свидетельствует о приверженности авторов к доминировавшей и малооспариваемой в то время в США идеологии.

Хотя авторы "теории" и подчеркивают необходимость тщательного наблюдения фактов и "описания поведения", они быстро переходят к поиску математического определения "рационального поведения", камуфлируя это обращение тавтологическими рассуждениями о "превосходстве рационального поведения". Таким образом, "речь идет одновременно и о формализованном описании, стремящемся представить рациональное поведение как поведение, соответствующее капиталистической "рациональности", и о

попытке разработать рецепты, позволяющие достичь большей эффективности в этом направлении: это и есть предмет центрального понятия решения" (с.41).

2. Четкие эпистемологические позиции. Нейман и Моргенштерн утверждают, что они в своем исследовании отказались от заранее сформулированных теорий и идут практически от нуля, от наблюдения наиболее простых, элементарных фактов повседневной жизни и их теория – это формализованное, математическое описание этих фактов. "Поэтому мы можем лучше понять, почему наши авторы настаивают на связи между экономической теорией и теорией игр – они более чем аналогичны, они идентичны: если теория игр позволяет правильное математическое толкование экономических фактов, то она есть экономическая теория" (с.42). Сам метод – попытка на основе простых и тривиальных фактов создать точную теорию, способную развиваться при переходе от простого к сложному, – представляет собой "неоригинальный эмпиризм, который ссылается на ложную очевидность фактов, сконструированных, подобно научным фактам, в хорошо разработанных науках для того, чтобы лучше загородиться очевидными проявлениями какого-либо "здорового смысла", который есть не что иное, как очень обедненная версия господствующей идеологии; эти очевидные проявления таковы, что они позволяют обойтись без – до этого требуемого – тщательного и внимательного наблюдения и опереться на эмпиризм для оправдания... формализма" (с.42).

Авторы этой "теории" затрагивают важные вопросы отношений между математической и научной теориями. Одной из главных характеристик "теории игр" является то, что она пошла гораздо дальше, чем большинство экономических теорий, в использовании математики, что и способствовало укреплению ее научной репутации.

Однако, пишут Плон и Претесей, чтобы лучше и глубже понять необходимость обращения к математике в общественных науках и чтобы "критика была обращена на то, что составляет силу этой работы, нужно не ограничиваться рассмотрением предпосылок, а заняться внутренней критикой "теории" в ее развитии, что мы и попытаемся сделать в форме вопросов" (с.43).

3. Является ли "теория игр" математической теорией? Для того чтобы разобраться, что собой представляет эта "теория", необходимо проанализировать вторую главу книги Неймана и Моргенштерна, где речь идет о создании математической теории, а не о применении математики в другой теоретической области. Вначале они придерживаются строго математического изложения, но вскоре придают математическим концепциям конкретные значения, представляя эту операцию в качестве "простого перевода" математической символики на "технический язык" и утверждая при этом, что они "не делают ничего предосудительного" (с.44). Однако у читателя, сколь бы мало он ни был знаком с математикой, этот прием вызывает большие возражения, но еще больше возражений вызывает манера ведения "логического обсуждения аксиом", которая несколько настораживает. В самом деле, для того чтобы какая-либо система аксиом определяла математическую теорию, она должна удовлетворять определенным условиям, и прежде всего условию взаимной непротиворечивости этих аксиом (у наших авторов это не вызывает никаких сомнений, так как существуют игры и система аксиом является лишь их "точной" формализацией). Но с математической точки зрения этот аргумент недействителен. И не потому, что педагогическое представление понятий эвклидовой геометрии может опираться на примеры, взятые или наблюдаемые в физическом пространстве, в котором мы живем, и что сущест-

зование этого пространства является доказательством непротиворечия определяющих ее аксиом... Ни в одном случае логическое доказательство не может основываться на примерах, взятых вне математики. Помимо эмпиризма, здесь имеет место повторение утверждения идентичности между играми (покер и т.д.) и предлагаемой математической теорией, и это повторяется неустанно и в различных формах в силу отсутствия возможности это доказать... (с.44-45).

Далее Плон и Претесей сравнивают обе системы с тем, чтобы выяснить, действительно ли они эквивалентны. При углубленном анализе оказывается, что переход от математического языка к техническому отнюдь не сводится к изменению терминологии: между этими двумя системами нет логической эквивалентности, так как вторая вводит операцию выбора, которая позволяет описать всю партию вплоть до ее результата. Различие, по их мнению, в основном складывается из двух элементов: "математического различия", так как вторая система предполагает определение операции (выбора), и эпистемологического различия, так как первая система строго математическая, а вторая сознательно вводит нематематические понятия — игрок, выбор (при этом все определения даются по отношению к игроку). Таким образом, переход от первой системы ко второй можно охарактеризовать через подложное — математическое и идеологическое — присоединение "игрока — который — выбирает". Однако математическое присоединение ограничивается выбором, указанным его результатом, а присоединение идеологическое является прикрытием математического при помощи понятия выбирающего субъекта. И дело в шляпе" (с.46).

Математическая формализация ключевого понятия "теории игр" — игрока, его аксиоматическое определение как совокупности психологических явлений позволяют, по мне-

нию авторов статьи, считать эту "теорию" идеологической, однако, пока эта идеология проявляется лишь в "отсутствии ключевого математического понятия", она еще только лишь слегка намечается". В дальнейшем эта идеология будет развиваться, "но то, что уже выдвинуто - обращение к субъекту - является ее основным механизмом" (с.46). В дальнейшем мы увидим, что это обращение к субъекту понадобилось для того, чтобы спрятать основной теоретический вопрос.

В конце второй главы происходит "вторая трансформация, которая приводит нас к окончательной форме определения и несколько уточняет тип субъекта" (с.47). Конечно, и эта вторая трансформация выглядит по форме математической, основывающейся на дефиниции совокупности функций, именуемых стратегиями (с.47). По мнению авторов статьи, эта трансформация дополняет математическое определение, делая его взаимосвязанным. В таком случае можно было бы надеяться на возвращение к строгой математической теории. Однако этого не происходит, так как фундаментальный идеологический элемент - субъект, "игрок-который-выбирает" - не устраняется, а только перемещается и уточняется: теперь "выбор" становится выбором одной стратегии из совокупности возможных стратегий (с.47).

Субъект "теории игр" - это рациональный субъект, стремящийся достичь максимума выгоды; для этого он действует согласно какой-либо избранной стратегии, т.е. следует определенным правилам поведения, учитывающим все заранее предусмотренные вероятные возможности и во всех возможных вариантах, причем каждая вероятность состоит одновременно из ситуации возможных выборов и элементов информации о поведении других игроков.

"Этот ответ на основной теоретический вопрос окончательно отводит идеологии доминирующее место. Примеча-

тельно, что при решении этого ключевого вопроса авторы отказываются от обращения к их прежнему методу "дистилляции" математических понятий на основе теоретического анализа игр и обращаются к воображению" (с.48). Доминирующее положение идеологии "гомо-стратегикуса" находит свое выражение в двойственности языка теории. "С одной стороны, именно эта идеология ставит вопросы на языке эмпирических наблюдений за играми; с другой - математическая теория развивается урывками, создавая теоремы, которые, как утверждается, представляют собой ответы на поставленные вопросы. И это в лучшем случае, так как математическое рассуждение редко доводится до своего завершения - от него постоянно отходят, к нему опять возвращаются, что отнюдь не облегчает чтение" (с.48).

Кроме того, основные трудности этой теории разрешаются не методом математического рассуждения, а "обращением к теоремам идеологического характера, которые заменяют концептуализацию" (с.48). Авторы статьи приводят три примера: теория игр "с нулевым результатом" с двумя участниками, понятие "коалиции" для теории игр с " n " участниками и проблема " $n + 1$ игрок" для "теории игр с ненулевым результатом с " n " участниками - и показывают, что Нейман и Моргенстерн ищут их решения вне математики.

Если бы речь шла о развитии математической теории, пишут Плон и Претесей, т.е. если бы центральное место в этой теории занимало математическое понятие, обозначаемое словом "игрок", то операция, состоящая в попытке вывести из теорем, годных для игр с нулевым результатом, новые теоремы, действительные для игр с ненулевым результатом при помощи конструкции " $n + 1$ игрок", была бы вполне оправдана... Однако, как мы видели, игрок - это не математический концепт, как и понятия от-

ношения между игроками, коалиции и т.д., которые служат опорой этой теории; поэтому введение " $n + I$ игрок" вызывает значительные затруднения. То, что должно было бы быть математическим приемом, приобретает совершенно другой характер. Существование игроков как субъектов превращает так называемого "фиктивного" " $n + I$ " игрока в субъекта... Фон Нейман и Моргенштерн попали в яму, которую они сами же себе вырыли, и вынуждены всячески изворачиваться, тем самым еще раз признавая недостаточную строгость их анализа (с.49-50).

Итак, авторы, отвечая на поставленный в начале этого раздела статьи вопрос (является ли теория игр математической теорией?), приходят к следующему выводу: "... теория игр не является математической теорией", "... ее основные элементы, такие, как понятия игрока, арбитра, коалиции, не являются математическими; эти понятия исподволь вводятся для того, чтобы можно было ими манипулировать метафорически и бесконтрольно. Математика представлена в "теории" отрывочно, ее разрозненные элементы подчинены идеологическим понятиям и играют двоякую роль: во-первых, они — технические инструменты для вывода некоторых теорем; во-вторых, они камуфлируют идеологию и служат эксцепиентом для проглатывания пилюли" (с.50).

4. Является ли "теория игр и экономического поведения" "экономической теорией?" "Теория игр", по мнению ее создателей, является "теорией экономического поведения" прежде всего как теория игр, а затем — в силу заявленной идентичности игры и экономики. Утверждение идентичности игры и теории просто-напросто подготавливает выдвижение рационального субъекта в качестве ядра "теории" под именем игрока; идентичности в этом случае добиваются с помощью конструкции, и наша "теория" оказывается

сильно формализованной версией идеологии "гомо-экономикуса", превращенного "гомо-стратегикуса". Это экономическая идеология, а не теория, ибо точно так же, как и в случае с играми, ее ни в малейшей степени не заботит конкретная реальность экономической практики. Она просто предлагает ответы на вопрос: "Каким образом максимизировать собственную выгоду" в определенном типе абстрактных ситуаций, в которых, как утверждается, "проявляется сущность экономических отношений" (с.50-51).

Если эта "теория" и "объясняет" некоторые факты, то только имплицитно. Ее авторы не делают детально разработанных выводов, а придерживаются общего положения, что "социальный порядок" является решением "социальной игры". Они довольствуются "математическим" доказательством того, что монополии, объединения, картели суть "рациональная" ситуация. Но при этом они стараются прежде всего не обращаться к какой-нибудь "опасной" теории капиталистического накопления. Правда, они таким же образом оправдывают перегруппировку в профсоюзах... но тут же следует добавить, что, с одной стороны, профсоюзы должны, говоря рациональным языком, находить общий язык с хозяевами, чтобы противостоять внешней конкуренции, а с другой - в своих отношениях с хозяевами они должны согласовывать свои действия с принципами теории рационального поведения (с.51).

По мнению Неймана и Моргенштерна, правила "социальной игры" - это объективные, физические законы. Жизнь любого общества есть игра. Поскольку человек - это рациональный субъект, а история - это движение к разуму, то "имеются все основания полагать, что капиталистическое общество - это наиболее рациональное решение игры. Разумеется, следует отметить - это и показывает "теория", - что игра зачастую имеет несколько

решений; но не надо делать ошибок, так как существуют тоталитарные решения, которых следует остерегаться. Но, к счастью, это вырождающиеся (разумеется, в математическом смысле!) решения, и поэтому они не представляют интереса" (с.51).

А судьи кто? Авторы молчат. Возможны всякие гипотезы: ...бог, государство... Что касается государства, то для создателей теории оно представлено в "образе простого монополистического капитализма". Не в том ли одна из глубоких причин несостоятельности "теории игр" как экономической теории, увидевшей свет 15 лет спустя после великого кризиса, 11 лет спустя после провозглашения "нового курса", 8 лет спустя после опубликования кейнсианской "Общей теории занятости, процента и денег"^{I)} и никак не учитывающей экономическую эволюцию, характеризующуюся все более усиливающейся ролью государства.

Но наиболее ярким примером этой несостоятельности является решение "фундаментального вопроса производства и экономического роста накопления". Экономика описывается "теорией" только в терминах обмена, распределения. Но где же производство и его результаты, где излишек, прибавочная стоимость? Ловкость авторов "теории" заключается в трактовке проблемы... посредством ее снятия благодаря введению " $n + 1$ фиктивный игрок". Очевидно, благодаря последнему прибавочную стоимость производит не труд, и поэтому нет необходимости во "вредной" теории эксплуатации труда капиталом (с.52).

Авторы статьи не отрицают, что в некоторых отдельных видах социальной практики "теория игр" может с ус-

I) Keynes G.M. The general theory of employment, interest and money. L., 1936. Рус. пер. Кейнс Дж.М. Общая теория занятости, процента и денег. М., 1948.

пехом использоваться в качестве технического инструмента, однако число этих случаев очень ограничено, и в гораздо большей степени, чем бы это хотелось Нейману и Моргенстерну.

5. Почему "теория игр" не является теорией? Итак, "теория игр" не является ни математической, ни экономической теорией. Но ее нельзя назвать и теорией, применимой к "социальным наукам и наукам о человеке". "Эмпирические и формалистские позиции авторов, их утверждения о "вредном" характере теорий даже в области их интересов, их постоянная апелляция к принимаемым как таковым голым фактам, к здравому смыслу — все это свидетельствует об эпистемологической позиции идеалистического толка, склонной больше к гомогенизации во имя "единства науки" самых различных аспектов, производства знаний, к проповеди перенесения по аналогии методов из одного сектора "единой науки" в другой, чем к анализу специфики, организации и природы совокупности концепций, составляющих теорию, как момента специфической практики, который воспроизводит конкретное в форме осмысленного конкретного" (с.53).

При рассмотрении какого-либо вопроса материалистическая эпистемология прежде всего стремится отойти от непосредственного представления, которое "препятствует" научному познанию того, что понятие одновременно обозначает и скрывает. Авторы же "теорий" с самого начала представляют свой объект-игру, свой концепт в качестве совокупности правил, установленных где-то "в другом месте", которые они "только стремятся как можно строже формализовать при помощи "математического языка". Таким образом, с самого начала этот "концепт" игры не есть результат демарша от фигурального конкретного к

конкретному осмысленному, а представляет собой простое "придание формы" эмпирическому объекту, идеологическому понятию" (с.54). Последствия этого субъективного подхода, пишут Плон и Претесей, отчетливо видны при анализе стратегии – центрального понятия "теории игр". Авторы "теории" стремятся не только критически подойти к этому понятию, но и "переформулировать некоторые ключевые вопросы, которые "теория игр" и ее различные ответвления включили в сферу своего действия" (с.54).

Выбор стратегии заключается в заблаговременном выборе действия с учетом имеющейся информации. Во-первых, это рассуждение справедливо только для чрезвычайно простых игр; что касается более сложных игр (шахматы, покер), то здесь игрок не может освоить полную комбинацию всех возможных ситуаций. "Другими словами, рассуждение, которое подразумевает понятие "стратегии", если и может считаться "теорией", оказывается неприменимым на "практике". Здесь проявляется не что иное, как старое противопоставление "теория – практика", зеркальное отражение пары "абстрактное – конкретное", являющееся одним из главных в идеалистической концепции познания" (с.55). Во-вторых, определение стратегии опирается на хорошо известный игрокам в покер или в шахматы момент, когда "игра сделана" и исчезает любой элемент неопределенности. Распространение же этого момента на всю игру приводит к исчезновению игры как таковой. Таким образом, "теория игр" не только не дает ответа на вопрос, как нужно играть, но и не связывает роль и взаимоотношения практики игры с другими видами социальной практики.

В "теории игры" ассимилируется "практика игры" и "экономическая практика"; здесь и намек нет на постановку вопроса о том, при каких исторических условиях

"практика игры" занимает то или иное место в социальной практике.

Понятие "стратегии" – своеобразная уловка, с помощью которой авторы "теории" строят не просто абстрактную, но чуть ли не мифическую модель "суперчеловека", способного знать все, что надлежит знать для обуздания... будущего. Если же мы на минуту вспомним о том, что игра – это модель, то мы почти автоматически выходим на "футурологическую" идеологию и на чудотворный соблазн политической власти на расстоянии (*pouvoir politique á distance*) – соблазн, который, впрочем, не остался мертвой буквой на бумаге, а породил комплекс исследований под вывеской "ядерной стратегии".

Наследница традиций неоклассической экономики – "теория игр" сразу же была использована для разработки понятия утилитаристского, автономного и сознательного субъекта, для операционализации, если можно так сказать, абстрактной категории человека-ядра всей идеалистической философии. Любопытно, что разработка понятия стратегии фактически оказалась тождественной элиминации психологии этого игрока-субъекта.

В глазах ее создателей "теория игр" есть теория экономическая и социологическая. Однако такой подход к ней не выдерживает критики. Сами авторы признают, что описание социоэкономической реальности несовершенно с точки зрения принципа "игры с нулевым результатом". Для устранения этого недостатка и был введен принцип игры "с ненулевым результатом". Как стратеги, так и психосоциологи сразу же взяли на вооружение этот принцип как модель и экспериментальную парадигму при анализе политических или социальных конфликтов. В рамках принципа "игры с нулевым результатом" эти конфликты рассматриваются как конфликты между отдельными людьми.

Еще раз подчеркнем, что введение "n + I фиктивный игрок" не оправдано ни математически, ни идеологически. Игрок "n + I" фактически ничем не отличается от всех остальных "n" субъектов. И хотя авторы настаивают на его фиктивном характере (этот игрок будто ни в коем случае не сможет вмешаться в ход игры), по существу речь идет о конкретных вещах — о том, как бы спрятать конкретные условия игры. Например, возьмем монополию. В "теории" она выглядит как игра партнеров, в которой монополия не называется своим именем, иначе пришлось бы признать существование другого агента — правил капиталистической экономики. В "теории" игроки в монополию забыли о таком "фиктивном игроке", как банк, без которого в действительности нет никакой игры, забыли о таком игроке, который может одновременно играть и держать банк. Иными словами, если мы хотим внести ясность в фокусы, показываемые Нейманом и Моргенстерном, мы должны уяснить, что введение игрока "n + I" понадобилось для того, чтобы скрыть место и объект теории, скрыть экономическую и политическую подоплеку этой теории.

Как мы уже сказали, в этом плане "теория игр" — наследница субъективистской неоклассической экономической теории. Дальнейшую концептуальную разработку ее принципов можно найти во второй части работы Л.Альтюссера "Идеология и идеологические аппараты государства. Заметки для исследования"¹⁾. В конце своей статьи Плон и Претесей дают краткий анализ теории идеологии Л.Альтюссера и теории субъекта Ж.Лакана.

Л.П.Гвоздев

1) Althusser L. *Idéologie et appareils idéologiques d'état. Notes pour une recherche.* — "Pensée", P., 1970, N 151, p.2-38.

П. КРИТИКА СОВРЕМЕННЫХ НАПРАВЛЕНИЙ
БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

БЕЙЕР В.Р.

ГРЕХИ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ.

Введение к критике "Критической теории"

BEYER W.R.

Die Sünden der Frankfurter Schule.

Ein Beitrag zur Kritik der "Kritischen Theorie".

Frankfurt a.Main, "Marxistische Blätter", 1971. II, 165 S.

(Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie. 10).

Работа выходит в серии "К критике буржуазной идеологии" и посвящена марксистско-ленинскому анализу одной из самых влиятельных в настоящее время концепций в буржуазной идеологии и философии.

Автор видит свою задачу не только в том, чтобы критиковать противников, но и в постоянном развитии своих собственных позиций. Кроме того, задачей критики является также разработка новых философских проблем, которые возникают в связи с победным шествием марксизма-ленинизма.

Первый раздел монографии посвящается обобщенной критике, которой обмениваются между собой марксисты и ревизионисты. Различие между материализмом и идеализмом в

настоящее время еще более четко вырисовывается. По-прежнему их разделяет решение основного вопроса философии. Современный лидер Франкфуртской школы Юрген Хабермас в форме осторожной деструкции пытается не "преодолевать" марксизм-ленинизм, не замалчивать его, а так вмонтировать его в здание своего учения, что от него остаются только реликты. Показательны его изречения: "Старая теория (марксизм) не выдерживает новых фактов" или "Естествознание так же мало заинтересовано в имеющемся противоречии между материализмом и идеализмом, как и философия вообще" (с.12).

Ряд положений, выдвигаемых сторонниками Франкфуртской школы, в основном Хабермасом, направлен на то, чтобы исключить основной вопрос философии из числа актуальных. Хабермас ловко приписывает интерес противной стороны к основному вопросу философии, к слабостям этой стороны, отрицает необходимость дискуссии перед лицом "здравомыслящей аргументации современных общественных изменений", забывая, однако, о том, что эти изменения наступили благодаря критическому отношению марксизма-ленинизма к буржуазной действительности. Хабермас оставляет право критики лишь за идеализмом и за своей "критической теорией".

Сейчас, как никогда, актуально требование воинствующего материализма выяснить в каждом конкретном случае, с каких позиций проводится критика. Совершенно недостаточно критиковать "критическую теорию" за ее отдельные положения, оказывая тем самым услуги идеологической конвергенции критики. Автор дает принципиальную марксистскую критику положения Франкфуртской школы, согласно которому практика сводится к критике. Такое смешение понятий недопустимо, ибо оно не имеет ничего общего с реальностью. Практика современной философии идеализма состоит в ее недееспособности, которую она прикрывает хитросплетениями мыслительных пассажей и нагромождением терминов. В философском

аспекте критика является выражением единства теории и практики. Отказ от практики, декларируемый современной критикой, отбрасывает эту критику в область "чистого мнения", даже пустой болтовни (выражение, которое мы находим и у Канта, и у Гегеля, и у Ленина). Как известно, диалектика Т.Адорно, а также отчасти Г.Маркузе и М.Хоркхеймера настаивает на чисто отрицательном результате. Такая диалектика приписывается и Марксу. Правда, один из сторонников Адорно О.Массинг усматривает нечто положительное в "критической теории" в том, что не она заинтересована в результатах своей критики. На самом деле это свидетельствует о субъективности критики, против чего выступал еще Гегель.

Марксизм-ленинизм считает, что общественная критика и общественная практика взаимосвязаны. Кроме того, это учение подходит к критике с критерием классовости и классового сознания.

Для современного идеализма характерна "инфляция критики". Философия ФРГ всех оттенков в унисон с философией других капиталистических стран хочет быть непременно "критической". Однако эта критика не выходит за рамки возможностей узкого буржуазного мышления, она не затрагивает практику.

В своей борьбе против "устаревшей" философии современная интеллигенция создала новые формы противоречивого мышления, которые претендуют на особую серьезность. Так возникло понятие ангажмента. Ангажированная философия использует метод критики не столько в борьбе с противником, сколько для подтверждения собственного мышления. Пример тому — "Критика диалектического разума" Ж.-П.Сартра¹⁾. "Критическая теория" Франкфуртской школы бесцере-

¹⁾ Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. Précède de Question de methode. P., 1960.

монно отвергает "философию точки зрения", т.е. принцип партийности в философии. На самом деле принципом партийности определяется и масштаб критики. Масштабом критики Франкфуртской школы является критика сама по себе, которую следует не определять, а лишь применять.

В основе такого отрицания лежит не только критика, но и вызванная этой критикой общественная практика. Сам Т.Адорно боролся со всей страстью против отрицания отрицания и тем самым против результатов последнего. В конечном счете его критика общества ладит с существующим современным состоянием общества. Его критика похожа иной раз на иронию, иной раз на примирение. Поэтому как раз такой род критики дает право на вывод: критика общества — это еще не социальная критика. Вопрос об организации прогрессивных сил, вопрос о классовом сознании не ставится "критической теорией". Подлинная критика "критической теории" должна проводиться с позиций партийности, иначе она сама останется на уровне чистого критиканства.

Таким образом, "критическая теория" направлена против практики. Отвергая закон отрицания отрицания, Адорно выступает против практики. Точно такую же антипрактическую позицию занимает и Г.Маркузе, выступивший на VI Международном гегелевском конгрессе против тезиса К.Маркса о том, что будущее уже содержится в настоящем. Как известно, Маркс требовал и подвергал радикальной критике все существующее, но его критика была качественной, исторически оправданной и была устремленной в будущее. Она способствовала прогрессивному развитию существующего, а не ждала толчка извне. Уповая на толчок извне, философ обрекает свою собственную философию на бездеятельность, на не-практику, на созерцательность.

Настоящий "критик", сознающий свою ответственность перед обществом, видит движущие силы прежде всего "внутри существующего". Он вскрывает их. Только такая критика

является одновременно практикой. Те из критиков, которые, как Маркузе, рассчитывают на толчок "извне", видят революционный элемент эпохи монополистического капитализма не в рабочих массах, а вне их; в студенчестве, в прогрессивной интеллигенции либо в союзе передовой интеллигенции с другими силами. Это относится к философии Сартра, Адорно, Хабермаса.

Авторы "критической теории" часто говорят о "перефункционализации", применяя это модное понятие к таким категориям, как "революция", "философия". Но ясно, что, говоря об изменении функции, они "целятся" и в структуру. С марксистской точки зрения функция и структура находятся в диалектическом единстве и всякое изменение одного привело бы с неизбежностью к изменению другого. Передовая философия не удовлетворяется "перефункционализацией" философии. Она борется и создает для борьбы свои философские позиции. Ленин не стал "перефункционализировать" старое царское государство. Было создано новое. Для этого понадобилась практика коллектива и философия коллектива, на что не способна "критическая теория", занимающаяся "нецельм", "несистематическим", "особенностями", "подробностями", "частями" и их "перефункционализацией".

Конкретные проблемы производства в современных монополистических государствах, распределение материальных благ, их потребление, общественные отношения ни в какой мере не затрагиваются "критической теорией". Она отделяется суммарным перечислением фактов и общими фразами.

Анализируя связь "критической теории" с практикой, автор утверждает, что если бы близость какой-то философии к практике измерялась ценностью информации в битах, то Франкфуртская школа попала бы в нулевой класс, так как критика здесь является игрой мысли, фейерверком. Она удовлетворяется демонстрацией неудовлетворительности про-

тивника. А это — самодовольство. Вся практика Франкфуртской школы состоит в речах, диалогах, дискуссиях, непонимании связанных с практикой понятий, и прежде всего понятия "революция". Приводя в качестве критерия правильного понимания практики и ее роли в оценке той или иной философской концепции высказывания классиков марксизма-ленинизма ("Тезисы о Фейербахе" и др.), автор подвергает критике концепции Франкфуртской школы, в частности идеи Т.Адорно и М.Хоркхеймера. Последний изменил своим марксистским убеждениям, с позиций которых он выступал прежде. В 1937 г. им была опубликована работа под названием "Традиционная и критическая теория"¹), в которой он признавал, что теория выполняет положительную общественную функцию, политическая партия является передовой частью пролетариата, между теоретиками пролетариата и его передовыми представителями имеется взаимодействие, теория проверяется практикой. Теперь Хоркхеймер в своих новых публикациях настаивает на изменении своих убеждений, на отделении всего мышления от общественной практики, сознательно отмежевывается от пролетариата, отрицая его существование как класса.

Полемика с марксизмом, непризнание развития марксизма в марксизм-ленинизм, отрицание практики последнего означают одновременно умаление политической стороны философии и игнорирование классовой борьбы. Такова единственная практическая деятельность "критической теории" в настоящее время. Она есть и остается чисто отрицательной в лице самых крупных своих представителей (Агнес Геллер, Эрнст Фишер, Рудольф Берлингер, Эрнст Блох, Эрих Фромм, Герберт Маркузе, Ирвинг Фетчер, Арнольд Кюнцли и др.).

¹) Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie. - "Z. für Sozialforschung", P., 1937. Нов.издание : Smidt A. Horkheimer M. Kritische Theorie. Bd.2. Frankfurt a.M., 1968. Библиогр. описание дано по реферируемому источнику.

"Критическая теория" не может преодолеть своего индивидуализма даже тогда, когда речь идет о действиях, совершаемых группами. И тогда эти группы не что иное, как сложенные вместе ЯИ (мн.число от "Я", введенное Гуссерлем) или знаменитое "alter ego", но никогда — настоящий коллектив.

"Критическая теория" подменяет истинную критику констатацией фактов, сбором фактов, дискуссиями, беседами. Она говорит о невозможности определить само понятие "критика". Но, как известно, практика служит критерием правды, и если критика хочет быть правдивой, она может критиковаться и определяться практикой. Социальная критика "измеряет" социальную действительность, а не иллюзии отдельного человека. Этим определяется польза критики.

С тех пор как пролетариат сознательно пользуется философией марксизма, неотъемлемой задачей философского анализа стало сознание и мышление коллектива, группы, организации. Кто допускает существование коллективных действий — а это делает сейчас любая философия, — тот должен допустить и коллективное планирование и тем самым коллективное мышление. Не только Франкфуртская школа, но и те идеалисты, которые не разделяют ее взглядов, борются против проникновения в философию коллектива "мы", "масс". И на Адорно, и на Поппера слово "коллектив" действует, как красный цвет на быка. Адорно полагает, что только индивидуум в силу своего индивидуального сознания может стать "субъектом". Познание остается для него "индивидуализацией". К.Р.Поппер называет коллектив "ордой". Ж.-П.Сартр считает, что коллективность практики "выдумана".

Категория "мы" только тогда получает философское обоснование, когда это "мы" способно осуществить философское единство теории и практики. В этом процессе "Я" является как раз продуктом "мы", так как каждое "Я" воз-

никает и функционирует только внутри "МЫ". С точки зрения практики категория "МЫ" приобретает первостепенное значение. Мыслящее существо возникает в общественной сфере только как "МЫ".

В эпоху сознательного коллективного труда (а труд создает не абстрактного, а общественного человека), коллектив вправе рассчитывать на свое место в философии. Близкая к практике философия, и прежде всего партийная философия, должна признавать коллектив и как субъект, и как форму проявления субъективности. Положение Маркса "люди сами делают свою историю" показывает, что коллектив является реальным носителем человеческого прогресса. Коллектив действует не как сумма, а как тотум (das Totum). Действие коллектива в своей основе не отличается от действий отдельных лиц; хотя оно может отличаться результативностью. Ни один человек не мыслит только за себя, для себя. Это отражается даже в религии: человек представляет себе свое подобие — бога — как коллектив. В большинстве современных религий бог состоит из "МЫ". Речь — это тоже продукт "МЫ".

Безусловно, и человечество можно назвать коллективом. Особое значение приобретают внутри коллектива "человечество", общественные объединения — класс, профсоюз, политическая партия, внепарламентская оппозиция и др. Все они действуют сознательно как коллективы. И мыслят так же.

Вот почему на Западе мы слышим ежедневно: коллектив вреден, социологически неверен, философски несостоятелен. Коллективность стоит поперек горла "элите" и "элитарному мышлению". Борьба против коллективизма замаскировано ведется под вывеской заботы о многих. Но цель одна: расшатать единство рабочего класса, расколоть профсоюзы, разъединить рабочие партии.

Во втором разделе своей монографии В.Бейер дает критику практики антимарксистов. К лагерю антимарксистов он относит всю Франкфуртскую школу. Франкфуртская школа обращается к марксизму, но не желает следовать марксистскому принципу партийности. Она говорит о проблемах политической экономии, но не в состоянии анализировать законы развития как капитализма, так и социализма. Ее боевой терминологией являются слова типа "инсистировать", "перефункционализировать", "рефлектировать", "имплицировать", посредством которых она пытается фальсифицировать марксизм. Она "ликвидирует" пролетариат, делит рабочий класс (и классовое сознание) на два класса: производителей и обслуживающих рабочих. Хабермас, например, заявляет, что новая политика государственного посредничества требует деполитизации масс населения. Такова программа "критической теории". Отказ от классовой борьбы со ссылкой на "избегающую конфликтов политику господствующей системы", утрату "интереса к решению политических вопросов ввиду лучшей и хорошей жизни" свидетельствует об отрыве от жизненной практики "критической теории" и ее авторов. Путем искажения Маркса, ссылаясь то на Фрейда, то на Макса Вебера, Хабермас пытается заклеить марксистскую теорию классовой борьбы как отжившую, недостаточно глубокую, отброшенную современной техникой.

Иллюзорная практика Франкфуртской школы разоблачает ее понимание практики в двойном свете: как иллюзию практики и как практику иллюзий. Деление практики на труд и интеракцию, которое Хабермас даже пытается приписать Гегелю, перемещает "коммуникативное" в сферу "интеракции" и охлаждает, таким образом, политическую деятельность масс. Ошибочная практика "критической школы" разоблачает ошибочность ее теории. Хабермас сам недавно заявил, что намеревается "поставить на голову основные

положения марксистской теории". Этим можно объяснить его попытку ревизионизма, его ненависть к Советскому Союзу, его любовь к Мао Цзэ-дуну. Своеобразная практика! И ни следа критики империализма! Ясно, что такая теория не может быть критической.

Критика не заменяет классовой борьбы и борьбы материализма и идеализма. Философия как идейное оружие пролетариата не довольствуется только "критическими позициями". Даже Адорно согласен с тем, что нельзя считать равнозначными критику и опровержение, которое выражает боевой момент любой философии. И тем не менее он соглашается с К.Поппером в том, что категория "критики" должна занять центральное место.

Марксизм-ленинизм оценивает подобные теории однозначно: они пребывают в преддверии практики, так как понимают "критику" не практически. Как для Адорно, так и для Поппера классовой борьбы просто не существует, как не существует и классов. Таким образом, в условиях остропотекающей классовой борьбы они занимают позицию внешних статистов. Роль борющихся протагонистов им чужда. Они претендуют на роль поставщиков оружия для идеологической борьбы. Понятие "эксплуатация" они заменяют понятием "недостаточная привилегированность". Само слово "борьба" заменяется словами "протест", "конфликт". Хабермас сводит суть борьбы рабочего класса к протесту и к требованию более высокого вознаграждения, исходя из таких категорий, как доход и свободное от работы время. На самом деле этот протест направлен против новой системы, против общественного строя со всеми его ответвлениями и модификациями.

"Критическая теория" не может пройти мимо положения Маркса о том, что человека надо рассматривать как результат его собственного труда. "Критика" Хабермаса за-

ключается в том, что он заменяет критикуемые им понятия родственными обозначениями, делает из них свои выводы, а потом уже ссылается на Маркса.

Свое учение о практике (праксеологию) представители Франкфуртской школы называют марксистским. Правда, они признают, что их учение многозначно, в то время как марксизм однозначен. Истолковывая в этом плане "Тезисы о Фейербахе", Франкфуртская школа приписывает Марксу "онтопраксеологическую точку зрения", хотя ясно, что Маркс здесь разрабатывает точку зрения диалектического материализма. "Праксеология" идет дальше, не желая видеть в "Капитале" Маркса формы диалектической логики, которые Ленин использовал впоследствии для критики логики Гегеля. "Франкфуртцы" же изрекают типичный для них снобистский тезис: "из анализа столетней давности предмета нельзя абстрагировать готовую диалектическую методологию" (с. IIО-III). Это положение напоминает автору монографии о чешских событиях, о "критическом развитии положений маркса". Адорно и Хабермас тоже критически "развивают" Маркса дальше. Это "развитие" дает большой простор для игры воображения идеалистов всех мастей. Однако практика масс и их организация остаются вне сферы "праксеологии".

Учение о практике само должно быть практическим. Оно должно базироваться на общественном бытии. Философия вполне может обойтись без "критического" развития учения о практике, так как практика сама расположена к критике.

Идеалистическая теория считает недопустимым опускаться до практики. И тем не менее практика является следствием теории, а теория — следствием практики. Философия, отмеченная принципом партийности, может дать оценку этим следственным отношениям. Выводы философии

рассчитаны на практическую деятельность философа. Практика как критерий истины свидетельствует об истинности философии в целом. Из политического содержания философии можно сделать выводы о ее общем содержании.

Противники обвиняют Маркса в абсолютизации практики, что не соответствует действительности. Следствия, которые марксизм-ленинизм может отнести за свой счет, — расцвет философии в социалистических странах и влияние на мышление передовых классов капиталистических стран — являются следствиями верной теории.

Каковы же следствия "критической теории?". Вытекают ли эти следствия из ее тезисов? Соответствуют ли они исторической необходимости?

Во-первых, ревизионисты не хотят, чтобы их оценивали по их "последствиям". Во-вторых, как Адорно, так и Хабермас выдерживают "дистанцию от практики".

Экономические кризисы, финансовые инфляции, забастовочное движение, аграрный кризис, последствия "экономического чуда" — все это требует научного исследования. "Критическая теория" избегает его, она хочет заниматься только результатами истолкования таких исследовательских процессов". Это чисто позитивистская оценка теории и ее результатов.

Хабермас вплотную подходит к теории конвергенции, которая приписывает все последствия теории ей самой. Чтобы сохранить частную собственность, Хабермас предлагает создать политические инстанции, не слишком зависящие от экономических интересов международного капитала и обладающие видимостью самостоятельности. Частная собственность сохраняется, хотя и модифицируется. Но зато она "стабилизируется", за счет чего исчезают кризисы. Социализм врастает в капитализм, так как политика отде-

ляется от экономики. Такова истинная "практика" "критической теории".

В заключение своей монографии автор анализирует категорию практики в философии Ленина. Философия Ленина разрушает маскировку идеализма, так как Ленин требовал соединения теории с практикой, т.е. разоблачения "практики богатых мошенников".

Автор рекомендует (в соответствии с ленинским советом) и в современных условиях разоблачать практику хвастунов, репортеров, комментаторов, плагиаторов, манипуляторов всех рангов, опираясь (опять же в соответствии с ленинским советом) на помощь и ведущую роль организаторов, практиков из народа, из рядов рабочего класса и трудового крестьянства. В свете ленинского учения практичным является осуществление конкретной критики "критической теории" — критики, имеющей политические последствия... То, что эта критика должна проводиться организовано, потрясло бы Адорно и других представителей Франкфуртской школы, но это ничего не меняет в ее исторической необходимости.

Противники Ленина выхватывают из его произведений отдельные положения, лишают их классового содержания, отбрасывают принципы конкретности, партийности, организованности и тем самым "опровергают" марксизм-ленинизм.

Если бы Франкфуртская школа была серьезно заинтересована в критике, она нашла бы в изобилии конкретные мишени для нее. Адорно, например, не отрицает такие факты современной капиталистической действительности, как перепроизводство, взвинчивание цен, недостаток рабочей силы, манипуляции со свободным временем, сознательно направленные на отвлечение от политики, пренебрежение со стороны правительства плачевным состоянием больниц, детских домов престарелых, жертв войны и т.д. Такая кри-

тика была бы практичной и конкретной. Но "критическая теория" провозглашает "свободу критики", истолковывая свободу как собственные желания. Она уходит от исторической ответственности. Ленин писал, что "важно не переступать границ критики, за которыми начинается пустая болтовня".

Утверждение Ленина "все социал-шовинисты сейчас марксисты" сохраняет, по мнению автора, свою актуальность и в настоящее время (с.131). Сейчас понятие "шовинист" в силу исторических условий стало международным. Везде и всюду идеализм теперь выступает как бы в роли идеологического социал-шовинизма.

Западногерманские социологи, политологи, экономисты, литературоведы и т.д. ведут себя по отношению к марксизму шовинистически. Громкими фразами они хотят определить, что "действительно сказали" Маркс, Энгельс, Ленин. Особенно они бахвалятся своим "пониманием" Маркса. Вся Франк-фуртская школа не в состоянии обойтись без терминологии Маркса.

И.А.Агеева

БАУЭРМАН Р., РЕТШЕР Г.-Й.

К КРИТИКЕ "КРИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ" ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ

BAUERMAN R., RÖTSCHER H.-J.

Zur Kritik "kritischer Theorie" der "Frankfurter Schule".

Halle (Saale), 1971. 52 S.

Рольф Бауэрман и Ханс-Йохен Ретшер, преподаватели университета в Халле, обосновывают в своей работе необходимость методологических принципов критики всякой "критической" буржуазной и мелкобуржуазной теории, которая пополняет арсенал своих средств по мере усиления стран мирового социалистического лагеря и развития мирового коммунистического движения. "Критика" Маркса, или "рецепция" Маркса, является интегрированным элементом системы империалистической идеологии, играющей роль средства идеологической диверсии против мировой системы социализма и коммунистического рабочего движения, а также роль стимула ревизионистских идей. Понимание роли, которую играет "рецепция" Маркса в системе империалистической идеологии, является важным методологическим исходным пунктом в дискуссии со всякого рода вариантами империалистической "критики" Маркса, залогом того, что

полемика не будет концентрироваться на маргинальных явлениях.

Авторы отмечают наличие по меньшей мере двух существенных сторон в системе империалистической идеологии, которым соответствуют определенные направления критики Маркса. Во-первых, это откровенно консервативные, агрессивные, реакционные идеологии, объединяющиеся под общей характеристикой "идеологии формирования", и, во-вторых, течения, отражающие позицию мелкобуржуазных слоев в общем кризисе капитализма и выражающие объективно углубляющиеся противоречия между государственно-монополистической системой господства и трудящимися массами. Выявляя бесчеловечные явления империалистической действительности, мелкобуржуазная критика в силу своей классовой ограниченности не выходит за пределы буржуазной идеологии.

Задачу своей работы авторы усматривают в том, чтобы определить, какую роль играет эта "рецепция" марксизма во втором направлении позднебуржуазной идеологии, в каком отношении к левому радикализму она находится и какие объективные функции выполняет в классовом диалоге империализма с социализмом. Эта задача приобретает особое значение в связи с тем, что нередко буржуазные теоретики этого направления оцениваются как марксисты и рассматриваются наряду с марксистски ориентированными противниками государственно-монополистической системы. Подобные оценки вносят большую путаницу в марксистскую общественную науку.

В действительности, пишут Бауэрман и Ретшер, оппозиционное интеллектуальное буржуазное движение началось уже с момента начала всеобщего кризиса капиталистической системы. Критически настроенная буржуазная интеллигенция обратилась к работам классиков марксизма. Но

ее восприятие марксизма проходило сквозь призму определенных философских концепций, обусловленных реакцией на имманентно присущие империализму тенденции к преодолению буржуазной демократии и свободы, извращению первоначально прогрессивного содержания буржуазной морали и гуманизма.

Реакцией на эти тенденции империализма и было основание в 20-х годах Максом Хоркхеймером и Теодором Адорно так называемой Франкфуртской школы, куда вошли такие известные философы и социологи, как Фридрих Поллак, Эрнст Блох, Герберт Маркузе, Эрих Фромм, Лео Лёвенталь. После второй мировой войны, точнее в 50-е годы, в состав школы вошли Юрген Хабермас, Альфред Шмидт, Курт Ленк и др. Обострение и углубление противоречий в социально-экономической системе империализма дало мощный стимул развитию философской антропологии, выступившей с резкой критикой буржуазного гуманизма, ориентированного на программу буржуазной немецкой классической философии. Так, Макс Хоркхеймер в работе "Материализм и мораль"¹⁾ констатировал глубокое расхождение между идеалами свободы и равенства, провозглашенными французской революцией, и нравственным законом И.Канта, с одной стороны, и бесчеловечными отношениями капиталистического общества — с другой. Для понимания исходных концепций франкфуртских теоретиков, отмечают авторы, необходимо знать, что в своих усилиях реставрировать разумное содержание буржуазной морали и прогрессивных социальных идеалов путем критического преодоления порочной капиталистической действительности они исходили из учения Гегеля.

Авторы напоминают читателю гегельянскую концепцию общества, построенную на утилитаристски-эгоистическом представлении об индивиде, который не может удовлетво-

¹⁾ Horkheimer M. Materialismus und Moral. — "Z. für Sozialforschung", P., 1934, Jg.2, S.172.

рять свои потребности не иначе, как действуя для блага других людей. Таким образом индивид достигнет осуществления всеобщего и одновременно разумного. Мысль Гегеля о том, что объективный разум проявляется в деятельности индивида, занимает центральное место в социальной теории Франкфуртской школы и ее рецепции марксизма. К.Маркс подчеркивал содержащуюся в гегелевской философии права мысль о необходимости практического осуществления разумного общества. Однако в отличие от Гегеля Маркс не видел возможности строить новое, разумное общество в границах капиталистического строя, который был подвергнут в его работах всесторонней конструктивной критике. Поэтому нельзя сводить марксизм к простой теории общества, игнорируя его характер охватывающего природу и общество диалектико - материалистического мировоззрения.

Франкфуртские теоретики заимствовали у Маркса лишь отдельные категории, которые в их интерпретации получили весьма искаженный вид (представление об обществе, производящем товары, подверженном игре слепых действующих законов товарного производства; находящиеся в тесной связи категории производительных сил и производственных отношений, понятия товарного фетишизма, отчуждения, идеологии, практики, диалектики, точнее, исторической диалектики субъекта и объекта, человека как общественного биологического существа). Самым существенным недостатком марксизма, по мнению франкфуртских теоретиков, является то, что Маркс и Энгельс якобы полностью растворили психологию в концепции общественного сознания. Это послужило "основанием" для создания некоей амальгамы из неогегельянского "понимания" Маркса и фрейдистского психоанализа, получившей у франкфуртских теоретиков название "критической теории".

Для отца Франкфуртской школы М.Хоркхаймера харак-

терно отношение к Марксу как "гениальному гегельянцу". В несколько меньшей степени это относится к Т.Адорно и Г.Маркузе. Такое отношение к Марксу не случайно, отмечают авторы. Оно продиктовано идеологической позицией франкфуртских философов, не желавших видеть того, что марксизм по сути своей есть научное мировоззрение рабочего класса и его партии. Недоверие к рабочему классу, социалистическому рабочему движению находит свое выражение в идеалистическом представлении, согласно которому с помощью только теоретической критики и духовной "практики" можно изменить человеческое общество.

В 20-е годы представители Франкфуртской школы считали возможным реальное изменение существующих капиталистических отношений. Это объясняется не только притягательной силой марксистского учения, но и размахом социалистического движения и строительства социализма в СССР. В этот период Хоркхеймер называл себя марксистом.

Перемена произошла в период национал-социалистического переворота. Невиданный террор и произвол фашистов, их кровавая завоевательная политика и, прежде всего, уничтожение миллионов евреев, вынудившие Хоркхеймера и Адорно, евреев по происхождению, эмигрировать из Германии, — все это вызвало большие сомнения у франкфуртских философов в реальной возможности разумного переустройства мира. Они не понимали того, что, несмотря на свою огромную силу, рабочий класс Германии не мог воспрепятствовать нацистскому перевороту, однако это послужило для них доказательством интегрированности рабочего класса в капиталистическую систему.

Эта метаморфоза, происшедшая в настроении франкфуртской эмиграции, нашла отражение в работе Адорно "Диалек-

тика просвещения"¹⁾, пессимистической по духу и клеветнической по содержанию. С этого момента "критическая теория" переходит от требований изменений капиталистического общества во имя гуманизации и справедливости к критике власти манипуляции и манипуляции властью, принуждения к конформизму, пытаюсь с помощью марксистской терминологии сохранить остатки критического, неконформистского сознания. Однако эти попытки столь часто перемежаются в послевоенный период деятельности Франкфуртской школы с откровенными антикоммунистическими выпадами, что чистота критической теории предстает в весьма проблематичном виде. Пессимистическое уmonoстроение Хоркхеймера и Адорно, связанное с неверием в социальный прогресс, привело их к апологии религии.

Рецепция марксизма в критической теории получила свое наиболее искаженное отражение, основанное на неогегельянском представлении о роли субъекта и сведении марксизма к экономическому детерминизму. Между тем Маркс в своем "Предисловии" "К критике политической экономии" и письме Анненкову²⁾ подробно объяснял критерий материального в общественной сфере. Он состоит в том, что производственные отношения являются материальными потому, что они не зависят от воли людей и обуславливают их мысли и поступки. Однако нигде Маркс не рассматривал, как это пытаются доказать франкфуртские философы, материальное в качестве синонима отчуждения. Уже в "Экономическо-философских рукописях" К.Маркс разъяснил различие

1) Horkheimer M., Adorno Th.W. Dialektik der Aufklärung, philosophische Fragmente. Amsterdam, 1947.

2) Marx K. Brief an Annenkow. - In: Marx K., Engels F. Werke B., 1963, Bd 27, S.452-453.

между отчуждением и опредмечиванием, рассматривая отчуждение только как определенную форму опредмечивания, возникающую в условиях частной собственности и исчезающую после осуществления пролетарской революции.

Искажение марксистской мысли стало традицией Франкфуртской школы. Маркс характеризовал социализм как нечто "совершенно иное". Г.Маркузе сделал из этого высказывания вывод о том, что социализм является абсолютным отрицанием всей предшествующей истории, потому что он связан с упразднением труда и отчуждения. Такая трактовка марксистской мысли ничего общего не имеет с диалектикой и подлинными намерениями Маркса. Маркузе отождествляет труд с товарно-производительной работой, с продуцированием господства вещей над человеческим миром, с отчуждением и воспринимает его на психоаналитический манер - как бремя и муку, как так называемый прометеевский принцип человеческой истории, необходимый для того, чтобы обеспечить нужное развитие производительных сил и удовлетворить потребности людей из чаши общественного изобилия. Затем прометеевский принцип может быть заменен орфейским *homo faber* - *homo ludens*, царство труда как необходимости может стать царством свободы. Между тем, отмечают авторы, социализм совершенно не означает упразднение труда, а, напротив, предполагает его дальнейшее совершенствование и развитие, превращение в жизненную потребность и удовольствие.

Тот факт, что в основе коммунистического рабочего движения лежит научное марксистско-ленинское мировоззрение, усилиями франкфуртских философов получает извращенное толкование. Они утверждают, что диалектический и исторический материализм якобы не соответствует подлинной марксистской мысли, а служит для оправдания политики коммунистической партии и социали-

стического общества, в котором марксизм якобы утрачивает свои критические функции. Они не хотят видеть того, что марксистская философия и научный коммунизм в условиях развитого социалистического общества служат интересам широких масс, являются могучим орудием в борьбе за социальные преобразования.

Франкфуртские философы игнорируют диалектику производительных сил и производственных отношений как основу исторически-материалистического определения общества и движущую силу его развития. Они заменяют это диалектико-материалистическое отношение дуализмом естественного, т.е. лишенного общественной основы, развития производства и противостоящей ему сферы общества, институциональных границ, запечатленных с помощью так называемой интеракции. Развитие производительных сил рассматривается вне отношения к конкретно-общественному содержанию производства, в духе "индустриального общества", в котором производство является господствующей сферой. Господство производства связывается с продуцированием глобальной технической среды, "другой природы" и поглощает духовные потенции человека, переводя процесс отчуждения в основу прогрессирующего наступления на природу. При этом в "индустриальном обществе" подразумевается отсутствие классовой борьбы, и его границы охватывают все развитые страны, а на месте исторического предполагает естественный прогресс.

В своей ранней работе "Техника и наука как идеология" Ю.Т.Хабермас^{I)} интерпретировал исторический материализм как единство "деисторизированной экономики" и

I) Habermas J. Technik und Wissenschaft als "Ideologie". Frankfurt a.M., 1968, S.44-45,92.

"деэкономизированной истории". На место классовой борьбы в современной капиталистической системе Хабермас ставит "сверхмощество технологического аппарата". В системе высоко развитого "индустриального общества" плюрализм интересов в конечном счете приводит к их выравниванию. Большая роль в этом процессе отводится государству, которое якобы уже утратило свой политический облик и стало чисто социальным. В числе задач, стоящих перед "совершеннолетним обществом", Хабермас называет образование "деполитизированной общественности", препятствующей как традиционному процессу формирования господства, так и распространению политики на сферу личной жизни граждан, а также манипуляции сознанием с помощью средств массовой коммуникации. Предпосылкой сознания "деполитизированной общественности" должно стать "критическое сознание" неангажированной массы студентов. Экономика в "совершеннолетнем обществе" Хабермаса не является более базисом политики, а последняя уже не выступает в качестве надстройки. Политика становится всецело ориентированной на разрешение технологических проблем, опираясь при этом на "технократическую" идеологию, отражающую "тоталитарный позитивизм" научно-технического прогресса.

Игнорирование общественного характера производства привело Хабермаса к ревизии марксистского представления о человеке как системе общественных отношений, к замене его антропологической концепцией, редуцирующей родовые признаки человека к его особенностям как природного существа, разрешающего свои социальные конфликты на биопсихологической основе. Только на этом, по Хабермасу, возможно возникновение эмансипированного родового сознания. Отведя главную роль в историческом процессе идеологии, Хабермас ставит ее в метафизическую противоположность идеалистически понимаемой им роли техники. Его

"актуализация" Маркса нашла свое выражение и в противопоставлении неразрывному единству производительных сил и производственных отношений, "дуализма труда и интеракции" или "техники и практики". Этому дуализму, по Хабермасу, соответствует дуализм человеческого сознания, которое, будучи эмансипированным и критическим, остается родовым и в этом своем последнем качестве имеет дело с технократической идеологией, обеспечивающей удовлетворение "эмансипированных родовых интересов как таковых".

В дальнейших рассуждениях Ю.Хабермас часто противоречит самому себе, заявляя, например, что политический разум выступает в "индустриальном обществе" в качестве основы реализации идеалов и демократии. Этот политический разум опирается не на критическое сознание, а на интенсивное развитие техники и науки.

Авторы показывают, что в реальной капиталистической действительности "деполитизированная общественность" подвергается тотальной политизации, что в целях самосохранения "эмансипированное критическое сознание" оказывается вынужденным занять открыто антикоммунистическую позицию. Работы франкфуртских философов, подчеркивают авторы, решение реальных социально-политических проблем переносят в сферу метафизических конструкций, лишаящих смысла борьбу человечества за высокие гуманистические идеалы. Ревизия марксизма, проходящая под лозунгом его "актуализации", неизбежно привела к тому, что из диалектики было выхолощено ее рациональное конструктивное содержание и на месте научного революционного мировоззрения усилиями Адорно, Маркузе, Хабермаса и других франкфуртских философов утверждается спекулятивная социально-политическая метафизика, черпающая свои идеи из смутного психоаналитического арсенала Фрейда.

Попытки "обновления" марксизма, приведшие к созданию утопической и консервативной "критической теории", окон-

чились очевидным кризисом для ее создателей. Критики конформизма и политического мазохизма сами оказались в ситуации, убедительно свидетельствующей о реакционных ориентациях франкфуртской диаспоры. Студенческое движение, взявшее на вооружение утопические лозунги критической теории, повсеместно потерпело фиаско. Этот факт убедительно доказывает несостоятельность концепции "третьего пути" Г.Маркузе, противопоставляющего студенчество рабочему классу. Попытки представителей Франкфуртской школы растворить рабочий класс в "общности интересов плюралистического индустриального общества" наносят серьезный ущерб идеологии мирового коммунистического и рабочего движения, сталкивают молодежь капиталистических стран на путь анархических акций, индивидуализма, антикоммунизма.

Представители Франкфуртской школы прилагают отчаянные усилия, чтобы удержаться на уровне однажды провозглашенных лозунгов. Поэтому "критическая теория", искусно маскируя свое теоретическое бессилие, все чаще обращается к массам с призывом вырабатывать у себя "эмансипированное сознание", задумываться о вопросах "сексуальной революции", о деформации человеческой личности и дегуманизации постиндустриального общества, о манипуляции ценностями, о "технократическом апокалипсисе и т.д. Однако, указывают авторы, они не идут дальше чисто провокационных прокламаций, уводящих массовое сознание от реальных проблем социальной действительности. Идеология абстрактного критицизма неизменно ориентируется на консервативное сознание, которое не видит реальной альтернативы капиталистическому строю.

Задача общественной науки социалистических стран, подчеркивают в заключение авторы, должна состоять в разоблачении антикоммунистической диверсии буржуазной теории, скрывающейся за пафосом псевдогуманистического критицизма.

Е.М.Хорин

НИКОЛОВА М.

ПРОБЛЕМА "СМЕРТИ" ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ СТРУКТУРАЛИЗМА

НИКОЛОВА М.

Проблемата на "смъртта" на човека във философията на структурализма. - "Филос.мисъл", С., 1972, год.28, кн.6, с.65-74.

Центральное место в структуралистской философии занимает идея так называемой теоретической смерти человека. Эта идея является основой борьбы структурализма как против различных антропологических течений современной буржуазной философии, так и против марксизма.

Пережив смерть бога, человечество, по мнению структуралистов, переживает сейчас смерть человека как такового: человек исчезает, и на смену ему приходит понятие структуры. Крупнейший представитель современной онтологии К.Леви-Стросс первым показал, что формально-структурные методы эффективны не только в лингвистике, но и в других общественных науках; однако, выходя за пределы частных наук, он превращает структурно-синхронный подход в философскую методологию, что приводит к искаженному пониманию места человека в обществе. Еще радикаль-

нее, особенно в отношении "теоретической смерти человека", развивает свои взгляды М.Фуко.

Фуко выделяет в человеческой культуре последних столетий три бессознательные структуры ("эпистемы"): в эпоху Возрождения идеи и вещи подобны друг другу, человек не функционирует как объект познания; в классической науке XVII-XVIII вв. человек рассматривает мир сквозь призму своих представлений, но сам в них отсутствует, не устремлен к познанию своей специфической сущности, удовлетворяясь воспроизведением божественного порядка вещей. В XIX в. человек становится самостоятельным объектом науки (исследования на стыке биологии, политэкономии и лингвистики). Фуко считает заблуждением положение о том, что человек был центральной проблемой познания еще со времен Сократа. Эволюция, согласно Фуко, существовала со времени появления жизни на Земле, но только в XIX в. появляется проблема интеллектуальной эволюции человека, появляется человек, рассматривающий себя как результат и вершину биологической эволюции, как меру всех вещей, центр всего и главный объект познания. Его позиция как объекта познания фиксируется тройным ограничением: отношениями, которые историческое познание установило между человеком, его жизнью, трудом и языком. В этом тройном временном соотношении человек как субъект познания открывает свою смерть, определяемую вне прежнего отношения и божественной трансцендентности. Вся позитивная наука абстрагируется от человека, и он становится целью и реальностью исследований гуманитарных наук.

Фуко подчеркивает, что гуманитарные науки, хотя и имеют корни в биологии, политэкономии и лингвистике и заимствуют от них модели, не могут претендовать на положение истинных наук о человеке, о его собственной природе. Единственная реальность, с которой можно иметь

дело, определена, во-первых, физическими науками, во-вторых, биологией, политэкономией, лингвистикой и, наконец, философией, устремленной к "смерти" человека. Различные объяснения, исходящие из этих трех плоскостей, растворяют человека в системе различных структур и множества их проявлений.

Осознавая себя как живущее, говорящее и производящее существо, человек в то же время, по Фуко, остается подвластным биологическому бытию, языку и труду, которые не тождественны его имманентной природе, его внешним проявлениям. Испытывая давление этих чуждых структур, превращаясь в их придаток и функцию, человек осознает себя как такового вместе с невозможностью своего существования как такового: осознание включает отрицание, идею "теоретической смерти".

Фуко указывает, что и в наши дни существует "заблуждение" по поводу того, что человек был, остается и в нарастающей степени будет центром научного познания: антропологические и "гуманистические" теории превозносят человека, подменяют его внешними проявлениями. "Современная философия — жертва... мистификации, так как человек представляет не сложный объект мышления, а несуществующий объект; существует много человеческих существ, но человек — это только миф"^{I)}. Специфическая природа человека, по мнению Фуко, не может быть открыта в эмпирическом бытии отдельных индивидов, которым управляет биология; в труде и производстве, так как продукты и механизмы их отчуждены от человека и господствуют над ним; в языке, существующем независимо от человека как бессознательная структура.

Первостепенное значение для Фуко, как и для других

I) Foucault M. Les mots et les choses. P., 1966, p. 324.

структуралистов, имеет отношение "человек - язык". Восстановление единства языка, превращение языка в один из основных вопросов научного познания исключают человека из поля зрения науки: субъект языка должен остаться в стороне, если наука стремится раскрыть внутренний механизм языка. Язык в отличие от мышления представляет собой нечто внешнее, неосознанное и независимое отношение к человеку. Не структура языка зависит от человека, а человек и его поведение зависят от этой структуры. "За человека говорят, а не он говорит"¹⁾, "мифы мыслят друг за друга"²⁾.

Гуманитарные науки, как считает Фуко, сводят вопрос о специфической природе человека к его внешним проявлениям и, используя данные биологии, политэкономии и филологии, создают наукообразную, но по существу лженаучную модель человека. В области научного познания человек представляет собой для Фуко трансцендентную сущность, неуловимую и непостижимую, аналогичную непознаваемой, трансцендентной сущности, по Канту, "вещи в себе". Здесь структурализм продолжает в современных условиях линию кантовского агностицизма и идет дальше, заменяя неразрешимое диалектическое противоречие разума полным отказом от человека как объекта научного познания. На основе единственной агностицистской гносеологической посылки оспаривается гуманизм, антигуманизм структурализма в основном является следствием агностицизма.

Опровергая структуралистские концепции, автор статьи подчеркивает, что познание человека не имеет границ

1) Lacan J. Ecrits. P., 1966, p. 267.

2) Dufrenne M. La philosophie du neo-positivisme. - "Esprit", P., 1967, N 5, p. 791-800.

и сущность его принципиально поддается познанию, хотя эта познаваемость исторически ограничивается достигнутым в каждый период времени кругом знаний: абсолютная истина возникает как сумма относительных истин. Человек как проблема познания возник у самых истоков научно-философской мысли, еще до Сократа; XIX в. связан не с началом интереса к человеку, а с созданием его истинно научной концепции, с возникновением марксизма.

Сущность и специфика человека проявляются в его производственно-трудовой и общественной деятельности, в языке и связанных с ними социальных феноменах, поэтому анализ труда, языка и других социальных структур и проявлений человека является в то же время и анализом его сущности при условии высокой степени обобщения и синтеза. Особенно важное значение здесь имеют труд и язык: не случайно марксисты, и прежде всего Энгельс, связывают как сущность, так и происхождение человека с трудом и языком.

Автор отрицает также бессознательность действия законов языка и производства как основу непознаваемости сущности человека. Отношение единства и тождества человека и его проявлений в сфере труда и языка не зависит от того, осознает он функционирование их законов или нет: человек даже без знания законов сознательно реализует эти свои функции.

Автор рассматривает также вопрос об отчуждающем характере конкретных форм труда человека. Социально-экономическое отчуждение в условиях капитализма для структуралистов абсолютизируется в отчужденность, независимую от социально-исторических условий, существующих извечно.

Автор отстаивает место наук о труде и языке в сфере гуманитарных наук. Политическая экономия, зани-

маясь чисто материальными процессами и структурами, изучает их постольку, поскольку в них функционирует человек, — основную ее проблему составляют человеческие отношения в процессе производства. Вообще науки, которые превращают в предмет своего анализа конкретные проявления и свойства человека как совокупности общественных отношений, могут быть охарактеризованы как гуманитарные. Другое дело, что самую общую сущность человека не может ухватить ни одна конкретная гуманитарная наука, — она является сферой компетенции только марксистско-ленинской философии.

Структурализм связан с концепциями деидеологизации. Для Фуко невозможность гуманитарных наук означает отрицание идеологии: раскрываемые в процессе познания чуждые человеку структуры не отличаются от явлений природы, и знание их нельзя характеризовать как идеологическое. Автор же пишет, что классовая структура общества, в котором человек проявляет свою сущность как член социальной группы и класса, неизбежно определяет идеологический характер теорий о человеке. Неосознанность человеком социальных структур не отрицает идеологического характера знаний об этих структурах.

Структурализм, как бы он ни стремился растворить человека в бессознательных и внешних структурах, не может освободиться от отношения "человек — социальная структура", которое фактически отражает место человека в социально-классовой структуре общества. Как и другие сциентистские концепции деидеологизации, структурализм проявляет здесь свою откровенно идеологическую природу.

Стремление к деидеологизации свойственно структуралистам так же, как и многим другим буржуазным идеологам, в силу разочарования в идеологических спекуляциях и извращениях буржуазных "гуманитарных теорий". Вместе

с тем они сами находятся в плену соответствующих социально-экономических условий: структуралистские теории "смерти" человека, его растворение и отчуждение в господствующих над ним враждебных структурах представляют собой идеологическое отражение нарастающего отчуждения человека в условиях современного капитализма. В структуралистской дегуманизации познания человека адекватно выражается античеловеческая сущность современного капитализма, бесперспективность человека в современном капиталистическом мире. Теоретическая смерть человека — это отражение фактического и растущего оскудения и "умертвления" его как субъективно-творческой и действенно-преобразующей личности в условиях капитализма, которое искажено предстает как универсальная черта человека и его бытия вообще.

Таким образом, независимо от своих антиидеологических претензий, структурализм сам дает идеологическое объяснение существующим капиталистическим условиям и месту в них человека, выступая при этом как один из новейших, адекватных современному периоду капитализма вариантов буржуазной идеологии, — как идеологии открытого и откровенного антигуманизма.

Н.Г.Максимова

НИКОЛОВА М.

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА
И ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ СТРУКТУРАЛИЗМА

НИКОЛОВА М.

Социалната структура
и човекът във философията на структуралистите. -
"Филос.мисъл", С., 1972, год.28, кн.І, с.28-36.

Статья посвящена раскрытию соотношения "человек - социальная структура" в философских концепциях структуралистов. Трудность анализа данной проблемы заключается, по мнению автора, в том, что структурализм не является однородной и последовательной системой: в нем переплетаются общеполитические и частнонаучные проблемы, методологические, идеологические, мировоззренческие и иные аспекты. Существенные различия между отдельными представителями структурализма таковы: "программный историзм" Фуко отличается от постулируемого Леви-Строссом дуализма между синхронным и диахронным подходом и от "динамического структурализма" Гольдмана; функционализм Парсонса - от "революционной философии общества" Альтюссера; теория "смерти человека" Лакана - от стремления

Леви-Стросса к реализации аутентичной личности в аутентичном обществе.

Однако при всех различиях структурализм в целом раскрывается как одно из идеалистических и метафизических направлений современной буржуазной философии. Его метафизические, антидиалектические выводы являются следствием абсолютизирования структурного и синхронного подхода к анализу общественных явлений; его антиисторическая, антиматериалистическая сущность выражается в противопоставлении человека социальным структурам.

Эталоном для структуралистов является структурный анализ в лингвистике; лингвистические структуры, языковая коммуникация имеют приоритет перед остальными видами социальной коммуникации и поэтому играют роль модели всех прочих социальных структур. Социальные структуры, в представлении структуралистов, являются внешними, неосознанными и независимыми от человека, подобно языковым структурам и грамматическим правилам. Изоморфность объектов (лингвистических, этнологических, социологических и т.п.) обуславливает идентичность методов научного анализа. Аналогию между лингвистическими феноменами и социальными отношениями, а также между соответствующими методами их исследования структуралисты проводят через структурное тождество (выражением которого является изоморфизм). При этом метафизически отождествляются предмет и метод двух различных и достаточно независимых областей научного познания, лингвистический подход механически переносится в антропологию и другие социальные науки.

Известная аналогия между лингвистикой и другими социальными науками допускает разумное использование лингвистического структурно-синхронного подхода, но недопустимо абсолютизировать структурно-лингвистический метод,

который в известной степени ограничен даже в отношении анализа явлений языка. Однако эта абсолютизация в той или иной мере присуща работам всех структуралистов.

Мишель Фуко в своей книге "Слова и вещи"^{I)} подробно обосновывает идентичность форм мышления в таких различных областях, как общая грамматика, анализ богатства (классическая политэкономия) и естествознание для ХУП - ХУШ вв. и как труд, жизнь и филология - для XIX в. Структурализм рассматривает духовную культуру как нечто бессознательное, формирующееся независимо от конкретного человека. Так, для Леви-Стросса этнология - это психология бессознательного: миф, религия, право, ритуалы функционируют и воздействуют на людей как бессознательные структуры. Люди не осознают механизма их действия. Аналогично, как абстрактная бессознательная стабильная структура, интерпретируется и искусство: литературное произведение рассматривается структуралистами как бессознательная инвариантная структура, независимая от ее создателя, от конкретных социальных условий. Структуралистская критика абстрагируется от сознательно действующего человека как от субъекта и как от объекта литературного произведения. Такой же подход структурализма и к явлениям психики. Лакан, сводящий психические феномены к бессознательным устойчивым структурам, именно таким образом обосновывает научность психоанализа.

Сознание - бессознательная структура, вещь в мире вещей, оно не подчиняется объективным законам. Понятие сознания как объекта, как овеществленной мысли приводит структурализм к понятию изоморфности объекта социальных наук и объекта естественных наук.

По мнению структуралистов, обществоведение, чтобы стать истинной наукой, должно раскрыть сущность бессоз-

I) Foucault M. Les mots et les choses. P., 1966.

знательных социальных структур, изоморфных природным структурам, интерпретировать, подобно естествознанию, свой объект как природный объект. Истинно научное познание человека и общества для структуралистов возможно только при условии исключения человека как сознательно действующего субъекта.

В этом стремлении достичь максимальной объективности и точности в анализе общества и человека есть рациональное зерно, но задача эта не может быть решена путем интерпретации социальных явлений как природно-физических процессов, полностью лишенных фактора субъективности и сознания. Марксистский анализ общества как естественно-исторического процесса не имеет ничего общего с метафизическим сведением социального к естественнофизическому. Развитие общества у классиков марксизма раскрывается как объективный, исторический социальный процесс, и фактор сознания — творческая активность субъективности — неизбежно присутствует во всех социальных структурах. Очищение социальных явлений от фактора сознания, полное отождествление их с природными процессами снимает их специфику.

Стремление к тому, чтобы методы исследования в общественных науках сравнивались по точности с методами естествознания, должно быть направлено не на игнорирование специфики социальных явлений, а на установление точного места и роли субъективного момента в различных социальных структурах. Поэтому порочность структуралистского подхода состоит не столько в механическом перенесении лингвистических методов в другие социальные науки, сколько в метафизической и ненаучной трактовке человека как пассивной игрушки, полностью зависимой от внешних и чуждых ему бессознательных структур, правил, норм.

Структуралисты, в частности Леви-Стросс, при анализе социальных отношений прибегают к аналогии с "теорией игр".

Правила игры не зависят от природы игроков (индивидов или групп); в совокупности этих правил заключена вся игра, надо знать только одно: когда играющий имеет возможность сделать выбор и когда он лишен этой возможности. Сравнение с "теорией игр" раскрывает одну из основных идей структурализма: в роли игрока выступает человек, его деятельность не имеет самостоятельного значения, важны только правила. Люди подчинены бессознательным внешним структурам и правилам, угнетены ими, не способны познать и изменить их. Автор указывает, однако, что игрок зависит от правил игры только в том случае, если игра протекает устойчиво, когда правила твердо диктуют игроку его поведение, именно на этом основана "теория игр". Абсолютизация этого подхода игнорирует реальную возможность в процессе анализа прогнозировать процессы формирования, развития, изменения, трансформации игры.

Важнейший вопрос — о субъекте формирования, изменения и трансформации игры, функцию которого выполняет человек, конкретные сознательные субъективно творческие индивиды и социальные группы. У структуралистов же анализ отношения "социальная структура — человек" абстрагируется от реальных отношений между конкретными людьми, группами и классами. Гипертрофированная и препарированная социальная структура оказывается противопоставленной человеку, реальный, сознательно действующий человек, наделенный психикой, растворяется в абстрактных и статичных бессознательных структурах. Общество превращается в систему "окаменелостей", а научный анализ человека оказывается возможным только тогда, когда человек как объект анализа заменяется безжизненными структурами, когда действительный человек исчезает в отчужденных и враждебных ему структурах-схемах.

Отвергая структуралистский подход, автор подчерки-

вает, что сущность социальных отношений и структур не может быть раскрыта без их субъекта и носителя — сознательно действующих, реальных людей (групп, классов). Социальные отношения и структуры формируются, функционируют и развиваются в процессе субъективной творческой практики людей и, в свою очередь, активно воздействуют на формирование и развитие сознания отдельной личности, на субъективное творчество классов и масс. Социальные системы, структуры и отношения не могут быть отделены от человека и его сознательной преобразующей деятельности и противопоставлены человеку.

Структурализм входит в этой связи в резкое противоречие с марксизмом, несмотря на то что некоторые его представители заявляют, что они следуют Марксу. У Маркса нет ничего похожего на подобное противопоставление социальной структуры и человека. Человека он рассматривает как совокупность общественных отношений; диалектическое взаимоотношение между человеком и социальными структурами состоит в том, что специфика социальных отношений не может быть объяснена независимо от человека, сознательно и творчески преобразующего социальные структуры, сам же человек может анализироваться только в рамках соответствующих социальных отношений и структур.

Известно, что французский структурализм можно рассматривать как реакцию на крайний субъективизм экзистенциализма. В сущности, структурализм и экзистенциализм — два крайних, равноошибочных взгляда на человека и общество. Экзистенциалисты абсолютизируют человека, субъект, его субъективно творческую активность, свободу действий, в то время как структуралисты абсолютизируют социальные структуры и полную зависимость человека от них. Экзистенциалисты утверждают абсолютную, полную, ничем не ограниченную свободу личности, структуралисты же считают,

что нельзя говорить о свободе при полной зависимости человека от социальных структур. Леви-Страсс объявляет свободу иллюзией.

Марксистское отношение к этому вопросу одинаково далеко как от структурализма, так и от экзистенциализма. В нем находит отражение диалектика объективного и субъективного, свободы и необходимости, сознательности и стихийности.

В заключение автор отмечает, что структуралистские концепции вступают в противоречие не только с марксизмом, но и с прогрессивными тенденциями современного общественного развития; научно-техническая революция усиливает творческие возможности человека в преобразовании действительности, построении нового, социалистического общества в ряде стран, превращает человека в творца своей судьбы и истории. Структурализм находит почву прежде всего в условиях современного капиталистического общества, где научно-технический прогресс нередко означает рост отчуждения человека, его деградацию и деформацию.

Н.Г.Максимова

ТРАНДАФОЮ Н.
СТРУКТУРАЛИЗМ И АНТИГУМАНИЗМ

TRANDAFOIU N.

Structuralism și antiumanism. - "Studia Univ.Badeș. - Bolyai. Ser.philosophia. Cluj, 1972, a.17, p.19-29.

Рез. на рус. и англ.яз.

Современный структурализм — пестрое течение, отмечает автор. Тем не менее в нем можно выделить два основных направления. С одной стороны, это Мишель Фуко, Луи Альтюссер, Жак Лакан и Клод Леви-Стросс и их сторонники. Всех их можно назвать "структуралистами". Они исходят из самодовлеющего значения структуры. С другой стороны, это мыслители, относящиеся критически к метафизическому структурализму и стремящиеся дать диалектическую трактовку понятия структуры. Представители этого направления структурализма приближаются к марксистской теории, заимствуя из нее ряд основных положений. Они стремятся интегрировать человека в социальные структуры, изменяющиеся под давлением внутренних противоречий.

Представители собственно структурализма считают структуры раз и навсегда данными, статичными. Они отрицают существование факторов, способных изменить их. Оче-

видно, пишет автор, что при таком подходе становится проблематичным существование какой бы то ни было истории.

Тушиковая ситуация, возникающая у метафизических структуралистов в связи с вопросом об "изменении" структур, двусмысленность некоторых структуралистских текстов объясняются (как заметил М.Дюфрэн) тем, что понятие структуры или системы в структуралистских теориях двойственно: оно одновременно означает и формальную систему, в которой действует логическая необходимость, и материальную систему, в которой действует физическая необходимость. В этой тенденции сведения реальной необходимости (всегда специфической, поскольку она вытекает из взаимосвязи вещей определенного качества) к логической ясно видна слабость структурализма. Отдавая предпочтение построению формальных моделей и игнорируя специфику реальных систем, структуралисты рискуют потерять контакт с реальностью (которая не всегда сводима к логической схеме), прийти к упрощениям и ошибочным аналогиям, искажающим природу реального явления.

Понятие структуры выполняет важную методологическую функцию в познании явлений. Выявление существенных (являющихся законами) связей структурных элементов, различных уровней организации реальности, в том числе социальной, — задача первостепенной важности для научного исследования. И тут понятие структуры призвано сыграть присущую ему методологическую роль, которая будет тем эффективнее, чем шире анализ будет опираться на достижения марксистской мысли.

В дискуссии по поводу поднятых структуралистами проблем, которая проходила в феврале 1968 г. в Сорбонне, при обсуждении вопроса о том, является ли структурализм только методологией исследования или же он есть новая

форма идеологии, выявились разные позиции. Ряд сторонников структурализма (например, Ф.Шатле и Ж.Пиже) утверждал, что структурализм есть прежде всего метод, что ему чужда какая бы то ни была идеология. Однако некоторые критики структурализма, например Леджк, говорили, что структурализму присуща тенденция выступать не только в качестве метода, но и в качестве "новой идеологии". Оливье Рево д'Алонно и М.Дюфренн усматривают в структурализме ярко выраженную идеологию технократизма.

Наряду с методологической функцией, пишет автор статьи, структурализм выполняет и идеологическую функцию, ибо ставит вопросы, которые имеют мировоззренческое значение. Само собой разумеется, что теория не может ограничиваться строгими рамками науки, когда она включает в свою объяснительную систему понятие человека. Объективно такая теория выражает определенное отношение к человеку. Что касается структурализма, то его позиция является антигуманистической. Теория, которая присваивает себе роль современной Кассандры, с апломбом предрекая "смерть человека" (человека, которого, как заявляют структуралисты, даже не было, так как человек есть продукт идеологий), не может находиться вне или над идеологией.

Структуралистов-метафизиков объединяет общее отрицание человека и гуманизма. Истоки этого отрицания следует искать в своеобразной интерпретации понятия структуры. Если направление структурных детерминаций идет лишь от структуры к ее элементам, лишенным собственного движения и автономии, то отсюда естественно вытекает, что и человек как элемент определенных социальных структур строго детерминирован ими и лишен возможности влиять на них или, тем более, видоизменять их.

Подход к человеку как пассивному существу вытекает из того, что структуралистский метод ведет к стиранию

различий между конкретными социальными структурами. Редуцирование последних к элементарным, формально эквивалентным структурам ведет к исчезновению диахронии, истории развития системы. На элементарном уровне нет разницы между реальной структурой, имеющей собственную специфику, и структурой формальной. История утрачивает смысл.

Характер понимания структуры заставляет структуралистов отрицать человеческую субъективность и свободу, а тем самым и своеобразие человеческого существования и деятельности, которое заключается в способности человека преодолевать, переделывать социальные структуры. Очевидно, только учитывая способность человека познавать и действовать, можно признать за ним и способность преодолевать настоящее. В противном случае, погруженный и растворенный в структуре человек оказывается лишь тем, кого приводят в действие, а не тем, кто действует; тем самым человек низводится до уровня орудия бессознательных структур (говорит не он, а язык). Отрицание человека есть результат недиалектического мышления.

В противоположность этому мыслители, которые разрабатывают структурные проблемы под углом зрения диалектического мышления, стоят на позициях гуманизма. Эти две диаметрально противоположные позиции отношения к человеку связаны с характером понимания структуры.

Структурализм со своими сциентистскими устремлениями объясняет критику гуманизма интересами объективности познания. В действительности же есть разные формы гуманизма. Для структуралистов любой гуманизм лишен сознания, выражая лишь веру или надежду, но не реальность.

Структуралисты не видят различия между наукой и философией, не понимают специфики философского знания. И поэтому они не в состоянии увидеть, что марксистская философия, опирающаяся на данные науки и анализ реально-

сти, выработала концепцию человека, уже значительно подтвержденную историей.

Несмотря на вклад в более глубокое понимание синхронных структур, структурализм не может преодолеть своих механицистских, а в некоторых аспектах даже позитивистских тенденций. В этом смысле показателен такой пример: известно, что Маркс сделал огромный шаг вперед в познании социальных явлений, доказав, что стоимость есть не простое отношение между вещами, т.е. не чувственное отношение, а отношение общественное. Структурализм, видя в человеке лишь "вещь" среди прочих вещей, снова сводит общественно-человеческие отношения к отношениям между вещами, подобно тому как это делала вульгарная политэкономия до Маркса. Здесь наглядно видно, что игнорирование марксистской точки зрения приводит к позиции, уже преодоленной марксизмом. Хотя структурализмом и разработан метод, который позволяет проникать в область невидимых отношений, в разработке современных социальных проблем он остается на уровне домарксистского мышления с характерным для него отождествлением сущностных отношений с отношениями, лежащими на поверхности. Следствием этого может быть либо субъективистская, либо позитивистско-механицистская концепция общественной жизни.

Игнорирование диалектики, а также вклада марксизма в изучение социальных структур мешает структурализму видеть двойственную роль человека: как объекта и вместе с тем как активного субъекта истории. Истина оказывается подменной полуистиной; экзистенциалистскому императиву с свободы противопоставляется фатализм зависимости человека от системы.

Этот односторонний подход приводит к отрицанию того, что есть наиболее человеческого в человеке, а именно — его способности перестраивать или даже отрицать социальную

систему, которая исчерпала свои возможности, и выдвигать проект новой системы, которая соответствовала бы новым(созданным человеком же) материальным, научно-техническим и духовным условиям.

Доктрина, которая предоставляет системе широкие возможности принижать человека, которая считает такие понятия, как "человек", "демократия", "прогресс", "свобода" и т.д., простыми "идеологическими" понятиями, несомненно относится к консервативной философии, являющейся неотъемлемой частью системы угнетения человека.

Структурализм - доктрина технократии, ставшая проповедником подчинения системе. Структуралистский "антигуманизм" - нечто большее, чем шокирующая фраза; это практический антигуманизм, ибо хотя этого структуралисты или нет, но их учение служит существующей системе и тем, кто занимает в ней привилегированное положение. Как идеология бездействия структурализм призван выполнять роль, некогда осуществляемую религией: превратить человека в "раба по убеждению" существующей системы. В конечном счете структурализм есть форма духовного отчуждения. Это специфическая для нашего времени не-философия.

М.Ф.Солодухина

ХЕЛСТОВСКИЙ Б.
О СТРУКТУРАЛИСТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДАХ НА ОБЩЕСТВО
CHEŁSTOWSKI B.

O strukturalistycznych poglądach na społeczeństwo. -
"Studia filoz.", W-wa, 1972, N 5, s. 157-175.

В статье автор делает попытку выяснить, какое место занимают структуралисты в области социологической теории. Он сравнивает теоретическую позицию структурализма с американским интеракционизмом, с социологией "тотальных общественных явлений" Ж. Гурвича и с марксизмом. Выбор был продиктован не только тем, что это три известных направления поисков в области теории общественных наук, но и тем, что существует богатый полемический материал, который дает возможность провести сравнительный анализ.

В данном случае анализ не самоцель. Он необходим для выявления метафизических основ структуралистских теорий, методов и рассуждений об обществе.

Прежде чем приступить к сравнению интеракционизма, дифференциальной социологии Гурвича и марксизма со структурализмом, автор дает некоторые сведения о каждой из этих общественных теорий. Когда речь идет об интеракционизме, имеются в виду доктрины, особенно распространенные в США под названием либо социометрии, либо социо-

психологии групп. Интеракционизм – это так называемая американская эмпирическая социология. В Польше также имеются представители этого направления (например, А.Малевский).

Интеракционизм как способ мышления близок к функционализму. Такие исследователи, как Хоманс, Тибо, Колли и др. утверждают, что основой общественных отношений являются люди, которые вступают в них, приносят себе максимум взаимного удовлетворения при минимуме взаимных расходов. Быть человеком – это прежде всего быть на хорошем счету. Таким образом развивается теория человеческой природы, данной раз и навсегда, которая должна нам объяснить то, что происходит в общественной жизни.

Теоретическое убожество интеракционизма очевидно, а отличительная его черта – чистый консерватизм.

Дифференциальную социологию представляет Ж.Гурвич. Основы своей социологии он излагает в книге "Актуальное призвание социологии"¹⁾. Он издатель (совм.с У.Муром) "Социологии XX века"²⁾ и автор "Трактата по социологии"³⁾. Он занимался также социологией морали, права, науки и т.д. Гурвич намеревался создать совершенно новую социологию. Он очень критически относился ко всем своим предшественникам, и главным образом к социологам XIX в. Он противопоставляет себя школе Дюркгейма, потому что эта школа видит главный предмет социологии в исследовании структур. Гурвич подвергает критике понятие коллективного сознания Дюркгейма, исходя из своей предпосылки о "полном совпадении личности и общества".

¹⁾ Gurvitch G. La vocation actuelle de la sociologie. P., 1960.

²⁾ Twentieth century sociology. Ed. by G. Gurvitch, A.W.E. Moore. Vols 1-2. N.Y., 1946.

³⁾ Gurvitch G. Traité de sociologie. P., 1958. 2 ed. corrigée. P., 1962-1963.

Б.Хелстовский пытается объяснить определение "дифференциальная", которое Гурвич выбрал для своей социологии. Оно указывает на характерную черту взглядов этого автора на общественные явления. Каждое общественное явление, коль скоро мы хотим его описать, "плюрализуется", т.е. выражается в бесконечном множестве конкретных форм ("степеней", "этапов" и т.д.). Например, существует не одно, а множество коллективных сознаний в каждом обществе: на микросоциологической ступени сначала в виде "мы", а затем на макросоциологической ступени в виде отдельных группировок (таких, например, как классы) и в виде глобальных обществ. Кроме того, на каждой ступени имеют место иные критерии. Можно сказать, что социология боится общего и абстрактного, что не мешает ей строить сложный аналитический аппарат.

Наряду со статическим структурализмом, представленным такими именами, как Соссюр, Леви-Стросс, Себаг, Хомский, Фуко, существует еще структурализм конструктивистский, или генетический.

С философской точки зрения структурализм является новой версией позитивизма. Доктринеры-структуралисты бросают вызов феноменологии: обесценивают то, что последняя ценит так высоко — субъективность человека. Вот, что провозглашает Фуко: человек с момента своего рождения является опасной силой, связывающей полет понятийной мысли. Если он фактически существует, то его существование не обосновано точно в глубокой природе бытия, не гармонирует с его законами. Существовая, человеческое существо совершает метафизическое преступление.

Чем отличается с т а т и ч е с к и й структурализм от структурализма, называемого к о н с т р у к т и в и с т с к и м? Структуралисты стараются выделить структуры, содержащиеся в исследуемой действительности (в об-

щих чертах можно сказать, что структура есть там, где мы встречаемся с такой системой элементов, при которой возможно исключение элементов из законов их системы). Но конструктивисты ставят вопрос: каким образом данные структуры с к о н с т р у и р о в а л и с ь? Точнее, на основе каких операций, которым субъект подверг предыдущие, он получил данные структуры? Как мы видим, в сформулированном таким образом вопросе содержится определенная концепция генезиса или история развития, которую следовало бы объяснить. Автор статьи утверждает, что никто еще систематически не занимался этим вопросом и не провел сравнительного исследования марксистской концепции развития и взглядов структуралистов-конструктивистов на проблему генезиса.

Существует ли разница между интеракционизмом американского образца и структурализмом Себага или Леви-Стросса? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо провести анализ интеракционистской концепции социальной действительности. Вот определение "группы" или "малой группы", которое можно найти в работах представителей этой школы. Группа — это "совокупность частых взаимоотношений" между личностями, а интеракции (взаимодействия) означают, что действие одного человека вытекает или побуждается деятельностью другого, т.е. означают простой факт взаимного влияния действий личностей или "взаимоотношений между определенными элементами поведения личностей".

Сторонники интеракционизма утверждают, что социальная действительность — это действительность эмпирическая, что в ней нет уровня, который бы переходил границы плоскости явлений. Существуют определенные психические "пре- или диспозиции", которые в данной ситуации не актуализируются во внешних поведении. Понимаемой таким образом общественной действительности может соответствовать толь-

ко время, приводящее к последствию случайностей, неотвратимое и уходящее в одном направлении.

Выполняет ли интеракционизм в собственной научной практике все те требования, которые он сам считает "позитивными"? Нет. Прежде всего интеракционистский подход к общественным группам метафизичен де-факто.

Сопоставим теперь элементы интеракционистской метафизики с доктриной структуралистов.

Структурализм подчеркивает "научный" аспект (введение измеримых отношений) интеракционизма, пренебрегая его субъективизмом. Если интеракционистская теория сводит социальную действительность к лицам и взаимодействиям между ними, хотя в исследовательской практике это неосознанно отрицается, то структурализм исходит из положения, что, выделяя личности и взаимозависимость их поведения в определенном коллективе, мы не охватываем социальной действительности полностью, ибо она является чем-то большим, чем личности и их действия, взятые вместе. Леви-Стросс противопоставляет "общественным отношениям, наблюдаемым в данном обществе", "общественную структуру", которая дана заранее в соответствии с этими отношениями и природа которой является более сложной. Он отождествляет эту структуру с определенной моделью, которую строит исследователь, пользуясь отношениями и наблюдаемыми взаимодействиями как "сырьем", и которая объясняет эти отношения и их взаимодействия. Эта модель является не только понятийным инструментом, но и соответствует объективной модели, существующей в подсознании членов группы. Подобную позицию занимает Себаг.

Итак, социальная действительность приобретает определенную глубину, уходит корнями в подсознание. Структура, невидимая и подсознательная (часть действительности), получает независимое существование. Эта действительность

строится на оси основной противоположности между конкретными действиями субъектов и определенными интеллектуальными системами, которые задают заранее установленные рамки, обозначающие эти действия.

Если структурализм противопоставляет себя интеракционизму, утверждая, что человеческое общество нельзя свести к наблюдаемым межличностным отношениям, ибо оно вмещает в себя еще структуру, которая объясняет эти отношения, составляя совокупность возможных преобразований того, что наблюдаемо, то "дифференциальная" социология Гурвича подвергает сомнению правильность взглядов как интеракционистов, так и структуралистов. Гурвич исходит из того, что бытие общества основывается на единстве, которое невозможно свести ни к множеству отдельных личностей, их intersubъективных отношений, их общений с помощью символов и знаков, ни к множеству иных отношений, синхронных и обратимых, каковыми являются эти структуры и которые обозначают выделение терминов и их определение путем взаимного противопоставления, путем фрагментаризации действительности.

Следует "мыслить" общество людей не в терминах системы отношений, а в категории конкретного существования, если мы хотим понять то, что составляет в ней самый глубокий слой. Гурвич не отрицает ни существования индивидуальных сознаний, которые он не считает также закрытыми системами, ни "интеракций", которые он называет "отношениями с другими", модифицируя их понятие, ни "структур".

Итак, какова социальная действительность на том уровне, который является самым глубоким из всех и который составляет привилегированное место, где обитает истина об этой действительности? Структурализм формулирует следующим образом свой исходный вопрос по отношению к действительности: что является источником детерминизма?

И отвечает: этим источником является интеллект человека, деятельность которого регламентируется правилами. "Дифференциальная" социология Гурвича по сравнению со структурализмом ставит этот вопрос более основательно: что в общественной действительности детерминирует сам детерминизм? И это не может быть какой-то силой, детерминирующей другие, потому что мы не вышли бы тогда за круг детерминизма.

Вот мы получили первую характеристику этого самого глубокого слоя общественной действительности, слоя целостных психических явлений. Неудивительно заявление Гурвича о том, что общественные науки в своей совокупности...
составляют науку о свободе. Структуры структуралистов в сфере поведения людей являются или же статической системой элементов, или же, в лучшем случае, если они задуманы как системы преобразований, фактором стабилизации и равновесия.

Каким видят теоретики структурализма марксизм?

Кроме замечаний о той или иной мысли Маркса, встречаемых в книгах Леви-Стросса, более систематичных замечаний о теории научного социализма в "Словах и вещах" М.Фуко¹⁾, есть еще работа Себага "Марксизм и структурализм"²⁾, задуманная как сравнение теоретико-методологических тезисов марксизма и структурализма. Как интерпретируется структуралистами исторический материализм и главным образом совокупность его положений, относящихся к природе общественной действительности?

Как утверждает Себаг, в марксизме есть тезис, ко-

1) Foucault M. Les mots et les choses. P., 1966.

2) Sebag L. Le marxisme et le structuralisme. P., 1964.

того придерживается и феноменология. Этот тезис можно выразить двумя фразами. Во-первых, практика как один из уровней социальной действительности существует автономно. Во-вторых, именно практикой создаются значения, т.е. "действительные" значения каждого общественного факта (например, значение определенной идеологии можно раскрыть только в практике). Вместо того чтобы говорить о практической деятельности (групп или индивидуумов), мы можем говорить о действующем субъекте (коллективном или индивидуальном); эти два термина были бы взаимозаменяемыми. И еще. Практика является местом, из которого выделяются не только значения (если придавать этому слову точный смысл), но и понятия, которые помогают нам осознать общественную жизнь. Например, в капиталистическом обществе существуют общественные группы, практика (praxis) которых противоречива. Если мы хотим знать истину об этом обществе, точку зрения какой практики (praxis) мы должны занять? Маркс и марксисты без колебания отвечают, что это точка зрения революционной практики пролетариата. И именно в этом, по мнению Себага, "содержится весь марксизм", т.е. в утверждении, что определенная общественная группа находится в привилегированном положении, в таком положении, что она может охватить все общество, к которому принадлежит, и законы, которые управляют становлением этого общества.

Книга Себага является полемикой с каждым из утверждений, признаваемых марксистскими, тем более поучительной, что дает случай проследить, как понятия одной теории — марксизма — преломляются через категории другой — структурализма; как невозможность интеграции марксистской категории общественно-исторической практики со структурализмом закрывает путь к его пониманию; как попытки структурализма присвоить эту категорию — и здесь речь идет

уже не о Себаге, а о Леви-Строссе, — ведут к искажению ее содержания.

Можно удивляться ловкости, с которой Леви-Стросс манипулирует понятиями: практическая деятельность — это в первую очередь (хотя и не исключительно) деятельность по поддержанию контакта между человеком и природой. Он признает, что она имеет влияние на его мышление: но все его действия, объективные или субъективные, и их зависимость между собой должны быть отнесены к определенной интеллектуальной системе, называемой иначе "символической", или "языком" в широком смысле этого слова, т.е. к определенным комбинациям между терминами, ценность которых выражается через совокупность отношений противоположностей между ними, в которой содержатся закон и условие возможности этого поведения и его обусловленность. Таким образом, совершенно искажается оригинальный смысл, который марксизм придает понятию общественно-исторической практики.

Итак, Себаг провозглашает тождество субъекта и объекта как первое утверждение онтологической природы "в гуманитарных науках". Это тождество субъекта и объекта, по Себагу и Леви-Строссу, которое мы находим также у Гурвича, напоминает "координацию" Авенариуса, которую В.И. Ленин критикует в "Материализме и эмпириокритицизме", указывая на несоответствие утверждения о "неразрывном союзе" "Я" и среды" с "требованиями естествознания, утверждающего, что земля (объект) существовала задолго до того, как появились живые существа".

Конечным последствием, к которому приводит структуралистский принцип тождества объекта и субъекта, является устранение исторического развития естественнонаучного и общественного мира. Критика Лениным Авенариуса направлена также против современных структуралистов.

Я.С.Ставицкая

ЕНДЖЕЙЧАК К.

"ЭСПРИ" В ПОИСКАХ "УТОПИИ".

JĘDRZEJCZAK K.

"Esprit" w poszukiwaniu "Utopii". -

"Studia filoz.", W-wa, 1972, N 7-8, s.223-235.

В статье рассматривается современное состояние персоналистского движения, представители которого считают себя продолжателями дела Э.Мунье. Они рассматривают персонализм как знак времени, который несет миру уменьшение человеческой неуверенности перед лицом будущего. "Эспри" (теоретический орган персонализма)¹⁾ продолжает начатую Мунье критику буржуазной цивилизации, так называемого "установленного беспорядка". "Эспри" выступает против потребительского характера современного капиталистического мира, против определения максимального благосостояния как важнейшей социальной цели, против нарастания противоречий между достижениями науки и техники и человеческими отношениями.

События 1968 г. во Франции поставили персоналистов перед необходимостью оценить свою роль, которую Мунье когда-то сравнивал с ролью энциклопедистов. Студенчес-

¹⁾ "Esprit", P., 1932.

кое движение в журнале "Эспри" рассматривалось как форма критики существующего буржуазного общества, отождествлялось с революцией, направленной на изменение не только типа собственности, но и типа цивилизации, с культурной революцией, в которой и через которую человечество могло обрести новое мировоззрение, устремленное к созданию благ, идей и ценностей "выше потребительских".

Как писали персоналисты в откликах на текущие события, майское движение преодолело дилемму "реформа или революция?" и применило новый метод борьбы — контестацию (состязание): идеи социального участия, сформировавшиеся в университетской среде, будучи перенесенными на капиталистическое предприятие, стали бы основой подготовки методов руководства обществом, особенно политикой. Студенческая "культурная революция" была воспринята как революция человеческой правды.

1968–1969 гг. стали для персоналистского движения временем счетов с собственной программой действий. Утрата надежд, связанных со студенческим движением, снова поставила вопрос о связи современного персонализма с его прошлым, о ценности персоналистского наследия, о судьбах и перспективах созданного Мунье идеала революции личности и сообщества. Коний однозначно отвечает: философия Мунье продолжает быть жизнеспособной; это не теория, не идеология, т.е. не продукт потребительского общества, это "знак" времени, имеющий непреходящую ценность¹⁾.

Автор рассматривает выдвигаемую персоналистами идею революции личности и сообщества в аспекте "утопии". Представители "Эспри" анализируют имеющиеся социальные "утопии" и создают собственную "утопию", которая должна

¹⁾ Conilh J. Regardez en nous-mêmes. — "Esprit", P., 1969, N 2, p. 329.

стать орудием формирования человеческой общности и основой духовной связи между людьми. Модель культуры, которую они отыскивают, должна обеспечить человеку духовное равновесие, стать противовесом пассивной жизни, лишенной мировоззрения, ведущей к дезинтеграции личности.

Персонализм не ищет причины пустоты буржуазной цивилизации в техническом прогрессе; тормоз духовного развития он видит в отставании психической структуры от перемен в потерявшем стабильность мире: утрачивается возможность реализации творческих устремлений, самовыражения человека. Технику же как таковую персонализм рассматривает как фактор все новых скачков в развитии, так как человеческая потребность — одно из основных понятий персонализма — означает потребность расширения человеческих возможностей во всех направлениях.

Путь к укреплению положения человека в технической цивилизации персоналисты видят в интеграции наук о человеке и философии, которая даст человеку образ мира и его места в нем, укажет цель и смысл существования и деятельности. Ж.Лакруа говорит о необходимости "синтеза", способного захватить и объединить людей¹⁾.

Источник социальных перемен для персоналистов — это перемены в человеческой душе. Персоналистская революция начинается с личности и ведет к сообществу личностей, поэтому, не отрицая роли социальных структур в развитии личности, персонализм считает основным фактором развития цивилизации субъективный, т.е. развитие личности. Но тогда встает вопрос: как изменить человека, сделать его способным к созданию персоналистской цивилизации?

¹⁾ Lacroix J. Culture et spécialisation. — "Esprit", P., 1951, N 58, p.17-18.

Еще до войны Лакруа и Ландсберг¹⁾ анализировали смысл "мифа" как средства приблизиться к человеку. Персоналистский миф должен был быть "зашифрованным языком трансценденции", указующей человеку цель и смысл существования и требующей его активного участия в жизни. Со временем функцию мифа персоналисты перенесли на понятие утопии, которая в системе их взглядов заменяет философию истории, противостоящую историческому материализму. Персоналистская "утопия" раскрывает человеческую природу, выражает стремление человека к более простой жизни, к равновесию между плотью и духом, направляет людей к созданию гармонического сообщества, в котором их отношения ли бы свободны от подавления, эгоизма, робости.

В 1968-1969 гг. на первый план начали выходить идеологические стороны утопии. Жюйяр писал о конце мифа, о смерти идеологии, о том, что остается только "реабилитированная утопия"²⁾. Эта утопия выражает протест против ограничения жизни технократическим уровнем, признает самостоятельную, определяющую социальное бытие роль идей.

Основные ценности персоналистской утопии - любовь и труд. Для персоналистов, выступающих на страницах "Эспри", как и для Мунье, бытие тождественно любви, любовь приобретает социальный характер. Любовь меняет человека, освобождает его от отчуждения и одиночества. Всеобщая персонализация, ведущая к сообществу, проходит через создание связей внутри малых групп людей и затем переносит их на большие социальные группы. В персоналистской диа-

1) Lacroix J., Landsberg L.-P. Dialogue sur le mythe.- "Esprit", P., 1938, N 75.

2) Juillard J. Questions sur la politique.- "Espris", P., 1969, N 2, p. 337.

лектике любовь становится проводником эволюции общества: высокие требования ближних не дают ни личности, ни обществу остановиться на достигнутом.

Не отрицая борьбу как источник прогресса, персоналисты хотели бы придать ей форму диалога, ведущего к развитию нравственного сознания. Конфликт, отрицание, бунт в большей степени руководят прогрессом, так как исходят из любви. Такое восприятие приводит персоналистов к вопросу об универсальности принципов этики, особенно при рассмотрении соотношения "закон и любовь". Лакруа рассматривает три уровня действительности: нравственный идеал, где реализуется принцип любви; общесоциологический, или уровень фактов; право, закон как сфера, посредствующая между двумя предыдущими. Персоналистская модель государства, исходящая из концепции Мунье, предполагает лежащую на государстве ответственность за вступление людей в отношения с законом.

Таким образом, политическая нравственность в персонализме не сводится к личностной: признавая напряжение между политическим и духовным элементами жизни нормальным, нельзя провозглашать общественный нравственный прогресс, основанный только на применении исключительно нравственных принципов — разума и свободы. Персонализм выдвигает посредника в виде справедливости, которая является не самоцелью, а желаемым идеалом, когда служит рождению любви между людьми, — иначе же это "язык без мыслей" (Лакруа). Борьба за смысл существования и развитие человека в персонализме включает некоторые функции права, которое в конечном счете должно служить трансцендентным целям.

Однако Ж.-М.Доменак напоминает, что любовь не только включает человека в создание человеческого сообщества, но и ставит его в отношения соперничества с этим

сообществом, создает политическое зло, искушение власти¹⁾. В отношении политической активности человека персонализм выдвигает концепцию нравственной ответственности, включающей цели, расположенные за пределами отдельного человеческого существования. Трудности реализации этой концепции, по мнению персоналистов, состоят в том, что христианская этика учила до сих пор исключительно личностному выбору, поэтому христианство не готово включить в свой образ мира понятие социальной нравственности, коллективного выбора. Персонализм указывает на необходимость новой этики активного типа, которая позволяет постепенно реализовать свободу как процесс освобождения от различных форм подавления.

Особое значение имеет в персонализме воспитание для свободы. П.Рикёр²⁾ прямо требует от государства создания политического института, цель которого – соединять внутреннюю, метафизическую свободу с социальными и экономическими. Личность, по его мнению, не должна трактоваться как высшая ценность, оторванная от социальных связей и задач. Персоналистская модель политического воспитателя предполагает человека, который воспитывается в духе интеграции технической цивилизации и личностной культуры.

В воспитании свободного человека наряду с любовью важную роль играет труд. Человек в понимании персоналистов – это существо трудящееся, планирующее окружающую среду, гуманизирующее эту среду и персонализирующее себя в этом процессе. Труд – это орудие одухотворения материи,

1) Domenach J.-M. Pour en finir avec l'aliénation.- "Esprit", P., 1965, N 12, p.1083.

2) Ricoeur P. Wolność rozsądna i wolność dzika.- "Znak", Kraków, 1970, N 7-8, s.839.

высшее проявление духовности, фактор, противостоящий отчуждению, но в то же время заключающий истоки отчуждения. Поскольку приоритет имеет не труд, а слово, то гуманизация как цель труда возможна, если "слово" (вопрос человека о смысле и цели жизни, о себе и о ближнем) свободно.

Важную роль для персоналистского движения последних лет играет сопоставление теории с практикой. В 1966 г. Доменак заявлял, что персоналисты — сторонники экономической и политической перестройки Европы, противники зависимости от Америки, что они стоят за мир, враждебны господству денег, стремятся к демократии и социализму¹⁾. Программа журнала "Эспри" после событий 1968 г. требует разрушения иерархических структур, перестройки общества сверху донизу и ставит вопрос о форме этого общества, которая не была бы принудительно отчуждающей. Персоналисты признают, что в событиях этого года они оказались на краю реформизма, и опасаются, не оказали ли они бессознательную поддержку осуждаемой ими технократии.

Из неудач студенческого движения персоналисты извлекли вывод о том, что оно не содержало никакой политической альтернативы капитализму или хотя бы голлизму. Персоналисты осудили не только студенчество: рабочий класс, по их мнению, находится в состоянии регресса (Жийяр), широкие массы прониклись потребительскими идеалами. Доменак считает, что левые должны сдать на слом свои революционные претензии, и положительно оценивает правых, которые, отбросив свой фанатизм, становятся на службу общего блага²⁾. Программа персоналистов теперь предусматри-

¹⁾ Domenach J.-M. A propos d'un manifeste sur la politique extérieure.— "Esprit", 1966, N 6, p. 1325.

²⁾ Domenach J.-M. L'impasse de la gauche.— "Esprit", P., 1969, N 7-8, p. 56.

вает развитие способности аффирмации (утверждения). Редакция журнала "Эспри" готовит материалы для создания новой теории империализма, в которой ленинский тезис об экономической необходимости должен быть заменен буржуазным "политическим реализмом", согласно которому политический элемент не зависит от экономического, а творит независимую реальность.

Если так, то источник социальных явлений — арбитражная воля или личные черты людей, стоящих у власти, поэтому в поле зрения персоналистов все время стоит проблема гарантий против арбитражной воли.

"Новые левые" в 1968 г. привлекли персоналистов лозунгами непосредственного действия, применения образцов партизанской войны. Эта позиция связана с отрицанием объективных классовых противоречий и выдвижением на первый план конфликта "государство — гражданин", в чем персоналисты сходятся с Маркузе. Персонализм как раз предлагает для своей "культурной революции" метод проделывания "брешей" в монолитном противнике, подчеркивает роль субъективных факторов в социальном процессе, роль интеллигенции и молодежи. В отличие от марксизма, который в историческом процессе учитывает сознательную деятельность масс и роль руководителей, персонализм недооценивает сознательной деятельности, классовой борьбы масс, руководствующихся идеями, адекватными их интересам, их исторической перспективы. Персонализм отождествляет социальный детерминизм с пассивным принятием внеличностных факторов. Персоналистская историософия полагает, что существо соотношения "человек—общество" касается не человека и общества, а эсхатологических целей. Персоналисты считают, что для идеологии достаточно соответствовать целям констатации: она может быть даже "мифической" и ни в коем случае не должна стремиться быть научной.

Автор соглашается с Доменаком в том, что персоналистское движение стоит на пороге кризиса. Оно приписывает утопии роль интегратора общества. Однако утопия не соответствует реальным социальным процессам. Отрыв от действительности не позволяет влиять на эту действительность. Автор статьи подчеркивает, что персоналистская утопия ставит себе целью разрешение проблемы экономического неравенства и устремлена к социализму, правда, весьма туманно очерченному. "Утопия" и "пророк" — это два элемента, с помощью которых персонализм стремится к преобразованию действительности.

Н.Г.Максимова

ИГНАТОВ А.
ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ БЫТИЯ И ЧЕЛОВЕКА
В ФИЛОСОФИИ ХАЙДЕГГЕРА.

ИГНАТОВ А.

Проблема за отношението между битие и човек
във философията на Хайдегер. - "Филос.мисъл",
С., 1971, год. 27, кн.9, с.65-74

Один из самых видных представителей современного экзистенциализма Мартин Хайдеггер видит главную цель своей философской системы в объяснении "смысла бытия". Предложенное Хайдеггером оригинальное решение этой проблемы явилось основой своеобразной идеалистической концепции, которая на Западе стала предметом безграничных похвал.

Для того, чтобы объяснить "смысл бытия", по Хайдеггеру, необходимо опираться на какую-то конкретную реальность. Ею является человек - Dasein. В немецкой философской литературе термин Dasein обычно означает вещественное бытие¹⁾. Гегель понимал Dasein как количественно и качественно определенное "наличное бытие"²⁾. У Хайдеггера

¹⁾ Eislers. Handwörterbuch der Philosophie. 2. Aufl. B., 1922, S. 118.

²⁾ Hegel G.W.F. Sämtliche Werke. Bd. 4, S. 122.

Библиогр. описание дается по реферируемому источнику.

Dasein отличается от этих двух понятий. Было бы неточно переводить термин Хайдеггера Dasein сложным существительным "бытие — сознание" или просто словом "человек", поэтому термин Dasein в статье не переведен.

Уникальность термина Хайдеггера "Dasein" состоит в следующем: сама онтология, исследование бытия является модусом бытия Dasein.

Хайдеггер ограничивает свое исследование лишь изучением целенаправленной человеческой деятельности. Человеческая деятельность исследуется им не психологически (т.е. не как процесс) и не гносеологически, а онтологически, как экзистенциальное бытие. Если абстрагироваться от запутанного языка Хайдеггера, то можно сказать, что бытие он понимает как присущий только человеку свободный выбор различных возможностей. Причем человек выбирает возможности, присущие ему внутренне, а не возможности его внешней жизни, относящейся к сфере *Vorhanden sein*, внешнесущего.

Хайдеггер изучает и "основную структуру" Dasein, которую определяет словосочетанием "да-пребываешь-в-мире" (*In-der-Weltsein*). Здесь имеется в виду не существование Dasein в пространстве, а лишь его психологическое бытие, хотя Хайдеггер и подчеркивает, что его интересуют только онтологические аспекты проблемы. По Хайдеггеру, "да-пребываешь-в-мире" означает "доверяешь миру", "надеешься на мир".

Дешифрованный истинный смысл формулировок Хайдеггера следующий: человек, осознающий бытие, обладает специфической онтологической структурой, которая в определенном диапазоне дает ему возможность сделать выбор.

Как мы видим, понятие Dasein включает в себя реальные, почти неоспоримые характеристики человека. Исходным

пунктом онтологии Хайдеггера является раскрытие "смысла бытия". Но Хайдеггер отрывает бытие от материи и ненаучно интерпретирует самого человека, ставя его в своей философской системе в привилегированное положение. Реальный человек — это полная противоположность воображаемого человека (*Dasein*) Хайдеггера. *Dasein* представляет собой "интенциональный предмет", т.е. интуитивную конструкцию "трансцендентального сознания", призрачного и ирреального, не имеющего ничего общего с конкретным человеческим сознанием.

Но главную роль в философской системе Хайдеггера играет не понятие *Dasein*, а понятие "экзистенция". Само бытие, с которым каким-то образом связан и не может быть не связан *Dasein*, мы называем экзистенцией. "Сущность *Dasein* состоит в его экзистенции". Бытие *Dasein*, т.е. экзистенция, — это "всегда мое". Так Хайдеггер определяет понятие "экзистенция".

Хайдеггер дает бытию *Dasein*, т.е. экзистенции, интригующее название "забота". "Забота" — это возможность доверия человека к окружающему миру. Хайдеггер обращается исключительно к сфере чувств и превращает экзистенцию (которая тождественна "заботе") в идеальное, духовное построение.

Тезис, по которому экзистенция, т.е. возможность человека выбирать жизненные проявления, отождествляется с бытием человека, является характерным примером спекулятивной мистификации. Человеческое сознание нельзя ограничивать чисто созерцательными функциями. Как всякий идеалист, Хайдеггер в крайней степени абсолютизирует духовную жизнь человека, индивидуализирует ее и отсекает от социальных корней.

В литературе экзистенциализм Хайдеггера обычно относят к субъективно идеалистическому направлению. Эта

характеристика верна, но недостаточна. Субъективный идеализм Хайдеггера имеет свои особенности, которые существенно отличают его как от "классических", так и от современных неопозитивистских форм этого направления в буржуазной философии.

История субъективного идеализма тесно связана с проблемой познания. Хотя проблемам гносеологии отводится мало места в философской системе Хайдеггера (что вообще характерно для экзистенциализма), Хайдеггер пытается одним ударом разрубить гордиев узел гносеологии. Он пишет: "Скандал в философии разгорелся не из-за того, что все еще отсутствуют доказательства существования внешнего мира, а из-за того, что все еще ждут этих доказательств и проводят опыты, чтобы их найти". Опыты такого рода, по его мнению, лишены смысла, так как их отправной точкой является человек, который "пребывает-в-мире" и сознание которого невозможно представить себе без реально существующего мира.

Казалось бы, Хайдеггер защищает объективность окружающего мира с такой непоколебимостью, что считает всякое обсуждение этой проблемы излишним. Он отрицает психологический идеализм (т.е. субъективный идеализм берклианского толка), но полностью разделяет взгляды субъективных идеалистов на бытие и реальность, существующие в человеческом сознании, и считает это единственно возможной философской концепцией.

Очевидно, для Хайдеггера нет бытия вне человека, вне характеризующей самого человека "заботы".

Основными в хайдеггеровской интерпретации отношения между субъектом и объектом, человеком и бытием являются два момента.

Во-первых, бытие "как таковое", как нечто, коренным образом отличающееся от сущего, т.е. от отдельных кон-

кретных вещей и явлений, существует только в понимании человека (*Dasein*). Бытие в предельной степени субъективизированно.

Во-вторых, сущее независимо от человека. Этим не ограничивается учение Хайдеггера о бытии. В течение многих лет он рассматривал эту проблему с самых различных точек зрения: теоретико-философской, историко-философской, этимологической, эстетической. Если изложить мысли Хайдеггера в систематизированной форме, как это делает он сам, то сущность его учения о бытии представляется следующей: 1) мы не знаем, каково бытие; 2) бытие – это понятие историческое и, начиная с эпохи Платона и Аристотеля, учение о бытии "было предано забвению"; 3) истоки учения о бытии следует искать в философии и поэзии периода, предшествовавшего метафизике Платона и Аристотеля; 4) нельзя считать бытие чем-то иллюзорным и призрачным, но оно также не представляет собой какой-то конкретный обособленный предмет; 5) бытие – это "постоянное присутствие"; 6) но нельзя сказать, что оно статично; 7) бытие – это "появление и восход" (*"Herauskommen und Aufgehen"*); 8) бытие – это "чистая трансценденция", которая растет в себе и "перерастает" пределы в самой себе; 9) можно предполагать, что "горизонтом" бытия является время.

А.Игнатов, критически оценивая похожие на заклинания оракула рассуждения немецкого экзистенциалиста, отмечает, что с пунктом (1) можно было бы согласиться только в том случае, если бы Хайдеггер предварительно доказал несостоятельность предшествующих онтологических концепций. Хайдеггер лишь с презрением и сожалением говорит о слепоте традиционной философии, как, например, в пунктах (2) и (3), где его рассуждения носят скорее мифический, а не научный характер.

В пункте (5) Хайдеггер рассуждает по меньшей мере

тавтологично, так как "постоянное присутствие" является не очень удачным синонимом понятия бытия. Рассуждения Хайдеггера в пункте (4) лишь внешне напоминают диалектику Гегеля, в сущности ничего общего с диалектикой они не имеют. Совершенно верно, что бытие — это не какой-то обособленный конкретный предмет или нечто иллюзорное, но "дефиниция" Хайдеггера настолько широка, что она приложима ко всяким явлениям, свойствам и отношениям, которые непредметны, но реальны.

Вряд ли "определение" или, точнее, метафору "Herauskommen und Aufgehen" можно отнести к понятию бытия. Объяснение Хайдеггером бытия через время очевидно неправомерно; само время имеет бытие, существование. Но критика экзистенциализма с позиций логики — это не самое важное. Необходимо рассмотреть реальные аспекты действительности, которые нашли превратное толкование в философии экзистенциализма, определить социальные и гносеологические корни этой философии.

Реальным объективным фактом, от которого отталкивается Хайдеггер, является то, что конкретное, отдельно существующее нечто, обладающее бытием, — это не само бытие. Действительно, так как бытием обладает неизмеримое количество качественно различных предметов, свойств и отношений, логически необходимо отделить бытие (как синоним существования) от того, что обладает бытием. Но Хайдеггер превращает это логическое различие в радикальную противоположность.

Каким же образом Хайдеггер абсолютизирует бытие? Размышления Хайдеггера — это своеобразный романтический гимн бытию. Не человеческое общество, не сам человек с его мыслями и чувствами, а лишь бытие обладает историей и судьбой, погружается в забвение, переживает трагедии и торжествует победы. Путешествие в бытие — это странствия мысли, странствия без цели "в никуда".

Экзистенциалистская абсолютизация бытия осуществляется путем подмены научного мышления интуитивным воображением. Метафизически отрывая существование от сущего, от конкретных предметов и явлений, которые изучает наука, философы-экзистенциалисты ищут новые средства теоретического познания и прибегают к интуитивному "прозрению" и иррациональной фантазии.

В послевоенный период взгляды Хайдеггера подверглись некоторой модификации. "Поздний" Хайдеггер противопоставляет свои взгляды крайним выводам субъективного идеализма, которые в значительной степени определяют общий тон и направление его основного труда "Бытие и время". В философских кругах стали поговаривать о радикальном изменении концепции Хайдеггера.

"Поздний" Хайдеггер подчеркивает свою непричастность к традиционному субъективному идеализму. В послевоенный период мысль Хайдеггера колеблется между определенной объективно-идеалистической тенденцией (бытие "подчиняет человека...", "сущность и формы человеческого бытия можно определить только исходя из сущности бытия") (с.73) и субъективно-идеалистической корреляцией субъекта и объекта, когда бытию приписывается онтологический приоритет и в самом бытии неизменно присутствует человек. Хотя в философских трудах Хайдеггера, написанных в послевоенный период наблюдаются некоторые колебания и отклонения от ранней концепции, нельзя констатировать никакого решительного отказа от субъективного идеализма.

Мировоззрение Хайдеггера отличается от традиционных разновидностей субъективного идеализма Беркли и Юма. Для Хайдеггера бытие — это не воспринимающий субъект, а онтологическая структура, дающая возможность субъекту сделать выбор и самоопределиваться.

Сущностью субъективного идеализма является отрица-

ние первичности материи и признание первичности сознания или духа человека, т.е. действительность зависит от нашего "Я" и является внутренним имманентным содержанием человеческого сознания. Действительность не может существовать без существования сознания, его онтологической структуры.

Именно таков смысл философской системы Хайдеггера, которая представляет собой онтологически иррациональный субъективный идеализм.

Философская система Хайдеггера так популярна на Западе именно потому, что в ней выражен тотальный субъективизм, который пронизывает мироощущение, психологию и социальное поведение монополистической буржуазии. В философии Хайдеггера бытие превратилось в загадочного сфинкса, о природе которого можно говорить только на языке темных, заумных метафор, что отражает характерное для буржуазии периода современного кризиса капитализма стремление найти убежище от враждебной ей действительности в сфере "таинственного" и непонятного.

С.Н. Макарецв

ПЛУЖАНЬСКИЙ Т.

МАРКСИЗМ - ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ - ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ.
ВОКРУГ СПОРА О СМЫСЛЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ.

PLUŻAŃSKI T.

Marksiizm - egzystencjalizm - myśl
chrześcijańska. Wokół sporu o sens istnienia. -
"Studia filoz.", W-wa, 1971, N 5, s.153-172.

Статья посвящена спору, который ведут философские течения нашего времени относительно осмысленности человеческого существования. Наиболее острый вид приобретает эта проблема у экзистенциалистов, в различных вариантах выдвигающих тезис об абсурдности существования. Современный светский гуманизм, марксистский или близкий к марксизму, обосновывает автономность смысла человеческого существования, его независимость от вековых религиозных представлений. Христианская мысль ищет пути, на которых можно противостоять обеим этим концепциям, и приходит к определенной модернизации религиозных установок.

Первый крупный католический мыслитель, модернизировавший классическую концепцию Фомы Аквинского, - Маритен (Maritain). Фома Аквинский трактовал человека как существо, отягощенное наследием первородного греха, испорченное

от природы и неспособное самостоятельно устремиться к богу. На основе томистской концепции Маритен сформулировал принципы "интегрального гуманизма": человек есть ничто и склонен вернуться в ничто — но в то же время в нем есть нечто большее, чем он сам, в нем есть бог, не только наделивший человека жизнью, но и составляющий предмет человеческого устремления.

В средние века, удовлетворенно отмечает Маритен, человек забыл себя для бога, но катастрофа средневековья вызвала "реабилитацию сотворения", человека начали объяснять через него самого — этот антропоцентризм нового времени Маритен считает "трагедией гуманизма". Став на сторону теоцентрического гуманизма, Маритен атакует любой антропоцентризм, в том числе марксистский: он инкриминирует марксизму создание теологии человека как высшего бытия и конечной цели истории.

"Интегральный гуманизм" Маритена также производит "реабилитацию сотворения", но в боге: во всем, что есть человек и чем он владеет, он зависит от бога. Опираясь на томистскую концепцию личности, Маритен различает личность и индивидуальность: личность связана с пребыванием человеческой души перед лицом бога, независимо от плоти; индивидуальность основана на требованиях, которые предъявляет материя, предпосылка единичного.

Бог является для Маритена и высшим авторитетом всякой власти, хотя политическое общество и государство он считает естественным продуктом: в боге всякий политический авторитет обретает фундамент нравственной силы. Таким образом, критерий законности и справедливости — не "общая воля", а естественный закон, выводимый из божеского закона. Человек — член общества лишь с точки зрения преходящих ценностей, но с точки зрения его призвания к вечной жизни он выше общества и подчиняется церкви как "мистическому сообществу".

Смысл жизни человека оказывается у Маритена в сверхъестественной цели, в эсхатологии, все же остальные, переходящие цели, даже посвящение жизни обществу только укрепляют человека в его эсхатологическом устремлении. Участие бога определяет и ход истории: история амбивалентна, она движется как к окончательному спасению, так и к окончательному падению, и только от бога зависит ее результат и ценность. Приписывая "духовному порядку" превосходство над "порядком переходящим", Маритен избирает идеалом цивилизацию "сообщества" (цель которого — "общее благо"), одновременно являющуюся "персоналистской" цивилизацией, направленной на служение непреходящему благу личности.

Концепция Маритена, утверждающая смысл человеческого существования существованием бога, неприемлема для марксизма, для которого смысл существования человека определяется чисто человеческими аргументами.

Эммануэль Мунье, в противоположность Маритену, формулируя принципы своего персонализма, порывает с томистской традицией. Человек в его понимании — не субстанция, как у Маритена, но и не предмет, — он является единственной реальностью, одновременно познаваемой и творимой, всюду присутствующей и нигде не данной. Парадокс существования заключен в том, что, являясь чисто человеческим способом бытия, оно в то же время должно постоянно обретаться. Личность, по Мунье, не одинока, она включена в коллективное устремление к правде и справедливости, но только персонализация придает смысл человеческой деятельности. Движение к персонализации совершается в истории, реализующей смысл человеческих действий, но смысл истории не однозначен: истины открываются нам только через миф, парадокс или художественное преобразование.

Персонализация, стремление к наивысшему развитию

личности — это один тип трансценденции у Мунье. Второй — трансценденция к богу как личности, господствующей над всеми личностями. В соответствии с этим только "светская история", имманентно ограниченная, считается человеческой *par excellence*. Из трансценденции выводится иной исторический порядок, "святая история".

И прогресс, и революция, по мнению Мунье, должны охватывать не только социально-экономическую, но и духовную сферу. И здесь над имманентным порядком человеческой истории доминирует порядок трансцендентный, воплощенный в личности Христа. Однако в основе христианского воззрения на историю Мунье открывает парадоксальную антиномию, которую называет "трагическим оптимизмом": прогресс — это не только достижения, вершины, но и падения; цепь вершин остается невидимой, так как мы не знаем окончательного смысла истории. Прогресс для христианства никогда не может быть полностью выражен или определен вне "парадокса Креста".

Мунье вступает в полемику с экзистенциализмом, представители которого, по его мнению, виновны в нынешнем состоянии общественного сознания. Человек XX в. потерял в мире и отчаивается. Причиной его отчаяния Мунье считает утрату "христианской надежды", в результате чего мир стал абсурдным, чуждым разуму и добру, глухим ко всем человеческим призывам. Мир не в состоянии ответить ни на один из вопросов, касающихся смысла жизни. Отчаяние, порожденное абсурдом мира, Мунье видит в творчестве Камю. Если бы Мунье предвидел взгляды позднего Камю (Мунье умер в 1950 г.), он открыл бы в его книгах и проявления бунта против абсурда. Бунт у Камю — эта попытка преодоления абсурда, попытка выхода за пределы абсурдного опыта. В бунте Камю находит единственный смысл человеческого бытия, безнадежный, но составляющий источник достоин-

ства и ценности человека. При этом Камю отрицает смысл революционного действия, так как бунт характерен тем, что он сам для себя цель, а не поддержка какой-либо социальной концепции.

Отношение Мунье к экзистенциализму резко отрицательно: в восприятии экзистенциалиста мир лишен тайны, существование стало чисто иррациональным и абсурдным, человек брошен в мир без причины и смысла. Атеистическая философия экзистенциализма, по Мунье, должна привести и приводит к тотальному абсурду. Философский абсурдизм Мунье считает видом логического шантажа, однако, как и многие религиозные мыслители, применяет к своим противникам, как говорит автор статьи, "теологический шантаж", основанный на посылке, что только бог вполне обосновывает смысл человеческого существования, указывая ему направление развития, определенное эсхатологической целью.

Философский абсурдизм не изобретен атеистами, а родился в широко понимаемом течении христианской мысли и ведет происхождение от Паскаля и Кьеркегора. Для Паскаля христианская религия истинна постольку, поскольку она осознает противоречия в человеке, поэтому она и сама содержит противоречия, бог в ней явлен и скрыт одновременно, бога чувствует сердце, а не разум, и христианство может оказаться не только источником покоя, уверенности в смысле человеческого существования, но и стимулом тревоги, неуверенности и, наконец, отчаяния.

Более того, для Кьеркегора и Христос, и христианство, и человек как таковой являются парадоксом и абсурдом. Кьеркегоровский абсолютный парадокс Христа заключен в его природе богочеловека, в невозможности полного синтеза двух соединившихся в нем противоположных натур. Человек для Кьеркегора — синтез бесконечности и конечности, бренности и вечности, свободы и необходимости, синтез,

который также не может быть полностью осуществлен, ибо в нем заключены два различных порядка, трансцендентный и имманентный. Такое восприятие не позволяет согласиться с тем, что христианство преодолевает чувство абсурдности существования.

Автор уделяет важное место поискам протестантских мыслителей, стремящихся приспособить христианство к современному секуляризованному миру. Пауль Тиллих, сознавая упадок веры, усматривает теологическое существо дела не в божестве, существующем вне мира, а в самом мире: человеческое бытие обладает почвой, глубиной, и эту бесконечную, неисчерпаемую глубину и почву он и называет богом. Смысл человеческого существования сводится к открытию бога внутри себя и внутри мира; трансценденцию Тиллих не отрицает, но переносит ее внутрь существования.

Вместе с этим бог составляет для Тиллиха почву истории: вдумываясь в глубину истории, в почву и цель общественной жизни, в то, что является безусловным в нравственной и политической деятельности, Тиллих открывает надежду. Христос у Тиллиха — это извечная богочеловечность, в которой существо человека парадоксально раскрывается в существовании; это парафраз кьеркегоровского "абсолютного парадокса Христа", но смягченный, снимающий напряжение и участие пространственной трансценденции.

В человеке, по мнению Тиллиха, сочетаются противоположные и взаимодополняющие свойства: индивидуализация, дающая ему окраску "личности", и партиципация, означающая ступень развития общности; структуральность экзистенции, определяющая известную ее статичность и конечность, и витальность, устремленная к бесконечности. Сочетание статического и динамического начал напоминает автору статьи марксистское понимание диалектического процесса, хотя при этом Тиллих признает источником мотивации человеческого

существования не исторический процесс, а божественное начало истории. По Тиллиху, свобода и необходимость взаимосвязаны, но детерминантом для него остается бог, к которому устремлен человек в своем осуществлении свободы.

Еще дальше отходит от традиционно религиозного понимания Дитрих Бонхёффер. По его мнению, прошли те времена, когда люди могли все выразить через теологические понятия, теперь следует решать, как жить дальше, как обособить свое существование в мире, где бог не дан. Христос же для Бонхёффера остается господом арелигиозного мира. Существо христианства усматривается не в традиционной религиозности, а в принадлежности к миру, в глубоком понимании отношений между людьми. Бонхёфферовский **homo non-religiosus** оказывается человеком социальным, христианская жизнь должна быть жизнью "святой светскости", бога следует искать не в выси небесной и не в граничных ситуациях, а в повседневном посвящении жизни для других.

Оптимистическую концепцию человеческого существования выдвинул один из крупнейших католических мыслителей Тейяр де Шарден. Он указал на существование двух видов отношения к жизни: одни люди считают, что наши предположения на будущее не могут исполняться, другие — что человек достигнет своих целей признав "сверхдушу". Тейяр де Шарден принимает позицию безоговорочного оптимизма. Автор статьи подчеркивает, что различие позиций относительно будущего не зависит от религиозности или арелигиозности философской мысли. В споре о будущем и о смысле человека католик Тейяр противостоит католику Марселю, фактически солидаризируясь с неверующим марксизмом.

Оптимистическая перспектива будущего связана у Тейяра с включением католицизма в космическую эволюцию, которая в его представлении движется к спасению человечества в точке Омега, в вершине свода неосферы. Каждый поступок

человека, таким образом, имеет смысл, если сознательно или бессознательно содействуют прогрессу космогенезиса.

Некоторые интерпретаторы Тейяра делают из его концепции сомнительные выводы. Например Мартле (Martelet), который, основываясь на гипотезе тепловой смерти, делает вывод об абсурдности всего, что лишено чисто трансцендентной перспективы, в то время как Тейяр де Шарден признавал ценным и имеющим смысл и преходящее человеческое усилие.

В заключение автор рассматривает марксистскую концепцию социального человека. В понимании Маркса, человек - не изолированная единица, обращенная внутрь своих переживаний или обращающаяся за помощью к сверхчеловеческим силам; это человек, наделенный экстравертивностью, овладевающий природой, активно участвующий в творчестве и усвоении культурных ценностей. В вере в бога, отчуждающей собственно человеческое сознание, Маркс видит одну из причин деградации человека, утраты им истинного смысла жизни. Основные же источники отчуждения находятся в социально-экономической действительности, и только революционные перемены открывают возможность ликвидации отчуждения и полной реализации личности.

Опираясь на труды классиков, современные марксисты сформулировали основы социалистического гуманизма, в котором, одновременно с созданием новых принципов социального устройства, содержатся предпосылки свободной творческой активности личности; личность в этом процессе является единственным действующим субъектом, творцом всех действий и изменений. Эта программа дает ответ не только религии, подчиняющей смысл человеческого существования трансцендентным силам, но и экзистенциальной философии: человек реализует и осмысляет себя путем максимального участия в совершенствовании своих отношений с миром.

Н.Г.Максимова

ПРОДАНОВ В.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ИНТУИТИВИЗМ ДЖОРДЖА ЭДУАРДА МУРА

ПРОДАНОВ В.

Аксиологическият интуитивизъм на Джордж Едуард Мур. –
"Филос.мисъл", С., 1972, год. 28, кн.10, с.103–113.

Философия Джорджа Эдуарда Мура в значительной степени является исходным пунктом английской буржуазной философии и этики нашего века. Мур стоял во главе возникшего в начале века в Кембридже неореалистического бунта против абсолютного идеализма, чуждого британским философским традициям.

В 1903 г. Мур первым бросил искру неореалистического бунта своей ставшей уже классической в анналах английской философии статьей "Опровержение идеализма". Несмотря на свое громкое название, она, по признанию самого Мура, является опровержением не идеализма вообще, а лишь берклианства. Мур анализирует тезис Беркли "esse percipere" и приходит к выводу, что он противоречив, поскольку не проводит грани между ощущением объекта и объектом ощущения. Разграничение между объектом и сознанием у Мура остается только в сфере ощущений, а это разрушает и его претензии на объективизм в гносеологии.

Мур сводит материю к ощущениям, а отношение между вещами рассматривает как внешнюю связь. Он является одним из создателей и настойчивых поборников теории внешних отношений; последняя выступает у него в качестве основания его абсолютного идеализма.

Этические проблемы у Мура принимают вид специфической моральной онтологии и гносеологии. Не случайно свои основные философские и этические труды Мур создает одновременно.

Читать Мура нелегко. Он прежде всего задает вопросы, не заботясь об ответах. По его мнению, главное — это задать вопросы. Неумение делать это является единственной причиной заблуждений. Не видя развития и многосторонней обусловленности как предмета этики, так и познания его, он говорит: "Трудности и разногласия в этике до сих пор объясняются очень простой причиной — пытаемся ответить на вопросы, предварительно не установив точно, на что мы хотим ответить"¹⁾.

Мур создал замкнутую систему, основанную на абсолютных принципах, пригодных для всех времен и народов, перед которой стоит трудная задача объяснить громадное множество непрерывно меняющихся моральных явлений. Ведь посредством предиката "добро" (оно выступает как система ощущений) могут быть определены самые различные объекты. Но догматическая система никогда не сможет подойти ко всем фактам и дать их объяснение. Мур, кажется, чувствует это и сам признает, что "этика не может справиться со всеми фактами" и поэтому "давать советы людям не является делом этической философии"²⁾. И здесь он зо-

¹⁾ Moore G.E. Principia ethica. Cambridge, 1968, p.VII.

²⁾ Ibid., p.3.

вет на помощь казуистику. Ведь она на протяжении всей истории занималась неблагоприятным делом согласования законченных и неизменных систем с фактами и новыми явлениями, возведения последних к частному, уже объясненному случаю. Мур надеется, что казуистика могла бы соединить его этику с реальными моральными явлениями. По его мнению, она отличается от этики тем, что является более детальной и частной. Она занимается отдельными субъектами, обладающими предикатом "добро", и в этом смысле является продолжением этики. Но в сущности, несмотря на свои усилия, казуистика всегда способствовала экспликации противоречий соответствующей системы.

Мур выходит на философскую сцену с желанием преодолеть релятивизм предшествующих субъективистских теорий и ставит этику на крепкую и устойчивую основу. Ценой этого желания было уничтожение этики, как п р а к т и - ч е с к о й философии.

Мур отрицает возможность дать определение добру. Подобно Спинозвской субстанции, которая для своего определения не нуждалась в каких-либо других понятиях, простые свойства (в том числе и добро), из которых составлены явления, не могут быть определены. Таков результат его теорий внешних отношений. Как знание вообще мы создаем из явлений, которые нельзя определить, так и этика в частности построена из неопределяемого объекта — добра — потому, что последнее нельзя разложить на более простые элементы. Мур вообще не видит разницы между двумя видами отношений: часть — целое и признак — явление. Это результат его субъективистского сведения данных ощущения к явлениям. И так как определение, по мнению Мура, предполагает анализ заданного объекта, то лишь сложные объекты могут быть определяемыми.

Если добро является простым свойством, то Мур не име-

ет никакого права употреблять в качестве его синонимов такие понятия, как "внутренняя ценность", "внутренняя стоимость", "степени добра" и т.д., которые обладают комплексным характером.

Так, в своем стремлении ограничить себя от морального релятивизма, при котором каждый отдельный индивид обладает собственными определениями добра, Мур впадает в другую крайность – он отрицает какую бы то ни было его определенность. И поскольку оно не определяется (оно является не "добром для меня" или "добром для тебя", а добром и для меня, и для тебя, и для всех – сегодня, завтра, вечно), Мур считает что нашел общую основу этики. Но учитывая, что в конце своей жизни Мур признает, что чувственные данные не могут существовать нигде кроме как в сознании, можно сказать, что этический объективизм Мура скорее похож на объективизм Канта. Признание объективности ценностей у Мура совсем не означает признание их материальности. Более того, для ценностей материальный мир не является существенным.

В тезисе о добре проявились планонистские "грехи" Мура, которые он открыто исповедовал в начальном периоде своей философской деятельности. Он говорит, что слово "добро" означает "объект или идею", чью природу он хочет объяснить. Но добро как свойство отличается от добра как идеи. А до этого он утверждал, что занимался не тем, как люди понимают добро, а хотел определить добро само по себе. Идея не могла быть и содержанием познания, так как Мур в своей гносеологии с самого начала отбрасывает проблему "содержания" познания. Не существует познавательного образа ("идеи"), содержание которого соответствует содержанию воспринимаемого объекта. В познание входит сам объект. Тогда остается допустить, что Мур понимает "объект" и "идею", как одинаковые поняти-

тия. А если идею рассматривать как объективную, это поистине будет старым скомпрометированным платонизмом, которого не совсем чужды и соучастники "бунта" Мура против "неогегельянцев" – Уайтхед и Рассел.

То, что вещи являются ценными сами по себе, Мур пытается показать своим пресловутым "тестом на изоляцию", при котором требуется выяснить, будут ли вещи в абсолютной изоляции сами по себе обладать какой-нибудь ценностью. Таким образом Мур хочет отличить добро само по себе от добра как средства.

Если мы будем исходить из реального факта, что ценность надо искать в некоем отношении значимости к человеку, то "тест на изоляцию" будет абсурдным. У Мура, однако, ценность – это лишь простое средство. Мыслительный эксперимент обладает в действительности очень большой эвристической стоимостью. Рассматривая вещи в их чистом, независимом от влияния других вещей существовании, мы лучше выявляем их сущность. Это в сущности есть движение абстрактного к конкретному при теоретическом преобразовании предмета. Но у этого метода есть и отрицательная сторона. Он отрывает нас от действительности, и только практика может обосновать правильность наших мысленных операций. "Тест на изоляцию", как своеобразный мысленный эксперимент, ввиду того, что не имеет никакого отношения к практической деятельности людей, остается лишь пустой спекуляцией.

Поскольку речь идет о добре и его неопределяемости, оно, если брать за основу самую крупную по объему этическую категорию, является действительно неопределяемым в пределах этики. Это означает только то, что они обозначаются терминами другой, более широкой и существенной теории. Так, основные характеристики "внутреннего" функционирования и развития морали определяются "внешне",

как в сфере морали, так и в их качестве теорий. В отношении к этике это делается посредством социологических и историко-материалистических категорий типа общественного прогресса, личности, общества и т.д. То же самое относится и к добру, как основной этической категории, которая обладает самым широким объемом. Лишь позже, когда будем определять ее содержание в связи с остальными этическими категориями, начнем двигаться по типично этической территории.

Добро — это простое свойство. Этот тезис Мура нашел свое место в эстетике. Эстетический пуризм известных представителей группы Блумсбэри-Фрай и Белл является непосредственным следствием именно союза моральной теории Мура с эстетикой.

Говоря об удовольствии, получаемом от человеческого общения и эстетического наслаждения, Мур как будто делает различие между добром и прекрасным в том смысле, что добро сопутствует объектам, обладающим чувственными характеристиками (независимо от того факта, дан ли объект созерцания непосредственно или в нашем представлении), тогда как в объектах, при которых есть и духовные характеристики, мы найдем добро. В таком смысле духовные качества человека могут быть добрыми, а физические — красивыми. Эстетическое наслаждение как органическое целое, включающее и духовные характеристики, является также добром.

Эстетические пуристы могут быть неудовлетворены морализаторством Мура в отношении к прекрасному и поэтому могут его обвинить в "моральном заблуждении". На том же основании, на котором утверждаем, что добро — простое свойство, мы можем сказать, что прекрасное — это простое свойство, заявляют его представители. И они по-своему правы. Они обвиняют его и с другой стороны: трудно при-

знать, что прекрасное можно рассматривать только с точки зрения добра, ведь плохая мораль может быть выражена прекрасными стихами. А Мур допускает только моральную оценку искусства. На этом основании он разграничивает и отдельные художественные стили.

Выводы из теории Мура являются гибельными для всей художественной критики. Мы можем указать на простую идею о добре, о красивом, но не можем описать ее. Таким образом, художественная критика становится невозможной.

Неопределимость добра, "неестественный" характер его природы делает весьма трудным вопрос о способе его познания. Здесь Мур вмешивает интуицию, пользуясь солидной традицией, принятой непосредственно Сиджуиком¹⁾, который в своих "Методах этики" говорит о "неанализируемых представлениях". Интуиция связана со спецификой этических суждений. Они всегда синтетически "покоятся на кое-каких суждениях, которые должны быть приняты или отброшены и не могут логически быть редуцированы в какие-либо другие суждения"²⁾. В таком смысле они очевидны.

Так специфика добра определяет и способ познания его. Оно не есть чувственное свойство, и, вопреки утверждениям Мура, он не может его воспринимать таким образом, каким воспринимаются "чувственные данные", но оно не может быть обнаружено и в разуме, так как существует независимо от человека.

Оправдание различных оценок Мура тем, что его метод слишком труден для усвоения, является скорее социально-аристократическим, чем логическим. Не видя социальной сущности добра, Мур не может понять сущность его позна-

¹⁾ Sidgewick H. The methods of ethics. L., 1874.

²⁾ Moore G.E. Op.cit., p.145.

ния в процессе социализации индивида, развития его социального опыта. Так же, как логические формы не являются ничем другим, как закрепленными до очевидности из-за громадного числа повторений формами практики, так и моральные понятия являются результатом длительного процесса усвоения социальных отношений индивидом. Одновременно это и процесс становления самого индивида как личности, из-за чего формы этих отношений ему начинают казаться как предварительно данные, очевидные, врожденные.

В теории морали Мура мы встречаем все антиномии буржуазного теоретического сознания. В "Принципах этики" мы видим конфликт между социальным поведением и теорией. Этика Мура – кабинетная, она оторвана от общественной практики. После Мура Оксфордская лингвистическая школа рассматривает мораль только как языковую проблему.

Э.Н.Боровишки

БЕССЕЛЬ Г.
ФИЛОСОФИЯ ЧАСТИЧНЫХ ДЕЛ (ДИСКУССИЯ
С НЕОПОЗИТИВИСТСКИМ "КРИТИЧЕСКИМ РАЦИОНАЛИЗМОМ")

WESSEL H.

Philosophie des Stückwerks. (Eine Auseinandersetzung
mit dem neopositivistischen "kritischen Rationalismus").

В., Akad.-Verl., 1971. 89, II S.

Гаральд Бессель в своей книге анализирует так называемый критический рационализм – философское движение, которое в настоящее время широко пропагандируется в некоторых капиталистических странах. Рассматривая определяющие моменты этой философии, тесно связанной с неопозитивизмом, автор раскрывает ее апологетический смысл и политико-идеологические функции.

В ФРГ это философское движение связано с именем Ганса Альберта, философа и социолога из Маннгеймского университета. "Критический рационализм" Альберта с идеологической точки зрения продолжает традиции таких буржуазных идеологов, как Кан, Бжезинский, Арон и др. в глобальной стратегии антикоммунизма и идеологической войны.

Последователь позитивизма К. Поппера, Альберт разра-

батывает философскую стратегию борьбы против "Франкфуртской школы". Однако, как указывает Вессель, речь идет не столько о теоретических расхождениях между позитивистами и "Франкфуртской школой", сколько прежде всего о "философской стратегии" политической борьбы против Социалистического Союза немецкой молодежи и вообще против всего того, что стоит "слева".

Те "левые" движения в ФРГ, которые в 60-е годы составляли прогрессивную силу, выступая против политики монополий, против американской агрессии во Вьетнаме, против расизма в США, получали духовные импульсы к протесту прежде всего из "Франкфуртской школы", от таких ее представителей, как Адорно, Хабермас и Г.Маркузе. Позднее молодежный протест духовно перерос взгляды своих менторов и в конце концов даже оказался направленным против них.

"Попперианцы", напротив, с самого начала выступали против "левого радикализма", и сейчас Альберт и другие представители неопозитивизма чувствуют себя как "официальные придворные философы", которые поведут за собой буржуазную философию в 80-е годы. "Реформа без революции" – основной лозунг "критических рационалистов". Вессель предлагает рассмотреть, сколько правды и сколько демагогии в этом лозунге.

В работе "Речь в защиту критического рационализма"¹⁾ Альберт выводит основные понятия своей философии. Одним из таких понятий является "индустриальное общество", которое, отмечает Вессель, заключает в себе высокую степень иррациональности, так как оно определяет социаль-

¹⁾ Albert H. Plädoyer für kritischen Rationalismus.- In: Das 198. Jahrzehnt – eine Team Prognose für 1970 bis 1980. 26 Original-Beitr. Hrsq. von C. Grossner u. a. Hamburg, 1969.

ный порядок, не обращаясь к способу производства, и игнорирует структуры собственности и власти.

Собственно под рациональностью Альберт понимает идеал точности, пунктуальности и экономности. Однако рациональное мышление, указывает Вессель, должно быть человеческим мышлением, следовательно, к рациональности принадлежит и гуманность. Рациональность и гуманность образуют единство. Для Альберта же понятие гуманизма неприемлемо, так как оно несет идеологическую, "спекулятивную" и эмоциональную нагрузку. Вессель подробно рассматривает позитивистский разрыв между рациональностью и гуманностью, который приводит Альберта к ампутации рациональности.

Под "веком рациональности" Альберт, следуя Конту, у которого позитивная стадия сменяла теологическую и метафизическую, понимает тот факт, что стиль мышления, отражающий пафос "измерения, калькуляции, управления, программирования и прогнозирования", все больше и больше захватывает сферы жизни человека, включая политику, мораль и личное бытие. Альберт приветствует эту тотальную рационализацию. Превращению человека в бесчувственного робота как идеалу "критического рационализма" Вессель противопоставляет идеал социалистического человека, все-сторонне развитого индивида, думающего и чувствующего члена человеческого общества. "Критический рационализм", указывает Вессель, покоится на духовных позициях, которые довольно широко распространены в индустриальных капиталистических странах, в мире бессердечного расчета, безучастного эгоизма.

Альберт связывает с понятием рациональности "высокую степень объективности, нейтральности и свободы от ценностей". Он считает, что между наукой и техникой — с одной стороны, и политикой и моралью, с другой, должно быть

фундаментальное различие, которое гарантирует автономию этих сфер, и что оценки, которые игнорируют это разграничение, нужно рассматривать как незаконные.

Альберт оценивает всякую политику и мораль как вещи "иррациональные", "необоснованные" и "субъективистские" и возводит науку, особенно естественные науки и технику, в ранг "ценностно нейтрального", "в высокой степени объективного" и "чистого" познания. Он выдает себя за философа защитника этого "чистого" познания и предсказывает ничем не сдерживаемое наступление "объективных", "нейтральных" и "свободных от ценностей" стилей мышления "строгих наук" во все сферы жизни.

Таким образом, по Альберту, "критический рационализм" есть "объективность, нейтральность и свобода от ценностей", которые противопоставляются "иррациональности, необоснованной позиции и субъективному решению". Вессель отмечает, что все эти прекрасные слова не проясняют сути позиции Альберта и того специфически нового в этой позиции, что отличает Альберта от его "духовных отцов".

"Чистое познание" и "свободу от ценностей" Альберт понимает, как отделение познания от познающего субъекта, что, как указывает Вессель, представляет собой метафизическую фикцию. Что касается "объективности", то Альберт конструирует ее на "фундаментальном различии" между сферой науки, техники, и морально-политической сферой. Вессель фиксирует неопределенность терминологии Альберта, которая была бы преодолена, если бы он для характеристики "фундаментального различия" пользовался такими понятиями, как "классовый характер" и "классовые интересы".

Альберт настаивает не только на "фундаментальном различии", но и на "автономии этих сфер". Однако современные естественные науки и техника тесно переплетены с

общественной жизнью. Тот, кто в наше время старается убедить ученых и техников занять позицию политической и моральной "нейтральности" и "свободы от ценностей", как это делает Альберт, совершает преступление против человечества, считает Вессель.

В капиталистическом мире существует несомненный разрыв между сферой науки и техники и сферой морали и политики. Однако в мире социализма естественные науки, техника, общественные науки и философия составляют единство с общественно-политической практикой. Интеграция наук совершенно противоречит утверждаемой и рекомендуемой Альбертом "автономии этих сфер".

Альберт вслед за эмпириокритиками ставит в основание философии, теории познания и этики "чистую философию", которая покоится у него на голой сумме естественнонаучных правил эксперимента и вычисления. Однако во всех областях, в которых современному естественнонаучному исследованию за последние годы и десятилетия удалось сделать важные открытия, ему пришлось столкнуться с нерешенными этическими проблемами, которые и невозможно будет решить, если ученые встанут на позиции альбертовской "нейтральной философии". Вессель приводит примеры таких ситуаций в молекулярной биологии (этическая проблема "генетической атомной бомбы"), в медицине (трансплантация органов вызвала целый взрыв этических проблем) и т.д.

Далее Вессель анализирует такую категорию "критического рационализма", как "забывчивость", которая возводится Альбертом в существенный принцип его неопозитивистской философии. По мнению Альберта, вытекающий из гегелевской философии тезис о том, что в зависимости от обстоятельств необходимо постоянно обдумывать все-

стороннюю связь явлений, привел, вследствие подчеркивания критического характера социального анализа, к такой тотальной критике, при которой теоретический анализ и технологические исследования, необходимые для реалистической критики, не только не заняли подходящего им места, но и пришли в упадок.

Альберт потому отказывается от диалектического анализа всесторонней связи явлений, пишет Бессель, что это может привести к тотальной критике состояния общества, и тогда конец оппортунистически-реформистским иллюзиям и теоретическому анализу, который использует технологию реформизма.

Альберт выступает против "антиавторитарного радикального мышления гегелевского происхождения", против анализа исторических связей, который доказывает негодность общественной системы и необходимость ее тотальной переделки. Бессель считает, что этот тезис Альберта связан с желанием наложить шоры на историческое мышление, чтобы в новейшей истории не была так очевидна опасность возрождения фашизма и нацизма.

Именно в этом, указывает Бессель, состоит политический смысл неопозитивистской антифилософии и ее враждебность истории. Это показывает, в какой степени неопозитивистская идеология "критического рационализма" культивирует по существу некритическую и враждебную критике иррациональность. Здесь обнаруживается прямая идеологическая связь между неопозитивистами и праворадикальными кругами ФРГ, непосредственно заинтересованными в забвении прошлого.

Неопозитивистская попытка свести человеческое мышление к анализу каких-то кратковременных ситуаций, пишет Бессель, представляет собой попытку по существу вообще ликвидировать мышление. Манипулируемый человек

и манипулируемое общество, с точки зрения манипуляторов, вполне могут обходиться без анализа исторических связей, без долговременной памяти, без той духовной комбинации прошлого, настоящего и будущего, которая называется мышлением. Неопозитивистская "забывчивость" как принцип означает конец всяких принципов и конец духовного творчества.

В этой попытке Альберт не оригинален, он выступает здесь как апологет позитивистских и неопозитивистских предшественников, как последователь тезиса, который К.Поппер выдвинул еще в 1957 г. в книге "Нищета историзма"¹⁾. Поппер уже тогда хотел представить "технологии частичных дел" в качестве "альтернативы рациональной утопической технике историко-философски ориентированного мышления".

Однако те мыслители, которые были верны историческому мышлению и которые Поппер обозначил как "техников утопии", тогда не поддались его влиянию и не встали под знамена оппортунизма как "рациональной альтернативы". Лишь с усилением "регулирующих усилий" в империалистических странах, антифилософия оппортунизма приобрела широкий резонанс. Альберт извлекает из этого прибыль. Его философия оппортунизма представляет собой оппортунизм в философии. Он плывет на волнах конъюнктуры оппортунистического мышления и поведения в Западной Германии.

Значительное внимание Альберт уделяет прогностике, причем прогнозирование он понимает по-своему. Как пишет Вессель, прогнозирование есть извлечение из научно предвидящего познания сути явлений, открытие объективных закономерностей в природе и обществе, учитывающее, как

1) Popper K. The poverty of historicism. Boston-London, 1957.

этого требует материалистическая диалектика, историческое развитие явлений.

Для Альберта это скорее способ экстраполяции, при котором из изолированного цифрового ряда извлекаются цифры, не отражающие всей концепции, без исторически и комплексно обоснованного познания сущности. Альбертовское понимание прогнозирования отражает практику капиталистического прогнозирования: "футурология" как голая экстраполяция существующих состояний и тенденций развития служит не будущему человека, а только починке обнаруживаемого хаоса. В то время как неопозитивистская технология прогноза ориентирована на систематическое лишение человека свободы, диалектико-материалистическая прогностика имеет целью освобождение человека, т.е. усиление господства человека над природой и обществом.

Альберт активно полемизирует с различными положениями радикальной социальной критики, отчетливо демонстрируя идеологическую направленность своего неопозитивизма: "переплавить" опасную критику системы в идеологию "постепенных реформ". Альберт выступает против радикальной социальной критики, которая хотя и имеет многие возможности "фигурально удовлетворять и использовать фантазии своих сторонников, но отказывается от непривлекательных альтернатив, так как они содержат идеологически предосудительные компромиссы. Однако социальная критика, вскормленная идеей рациональности, должна постоянно учитывать проблему реализации и при этом исходить из анализа возможностей..." (с.59).

Таким образом, по Альберту, рациональная политика есть искусство возможного, которое он понимает следующим образом: "Это ведет, разумеется, к пониманию, которое не может признать в качестве разумного целеполагания ни консервацию существующих порядков и состояний лю-

бой ценой, ни тотальное изменение общества ради идеала одной группы, но которое считает достойным постепенное преобразование социальной жизни, исходя из возможностей и имеющегося знания для анализа ситуации и развития программ" (с.60).

Именно в этом, по мнению Весселя, состоит ядро философии Альберта, которая представляет собой "образец иррациональности и демагогии". Для преобразования общества система капитализма как целое должна быть поставлена под вопрос. И поэтому разговоры о "постепенных реформах" не только иллюзорны, но прежде всего демагогичны.

Однако антифилософия Альберта является не только демагогически ублаживающей идеологией, адресованной бастующим рабочим и протестующей молодежи в капиталистических странах, но это также проект идеологической диверсии против социалистических стран.

В своем выступлении по телевидению Поппер, отвечая на вопрос "Революция или реформа?", не только выступил против революции и за реформы, но и сказал также, что, по его мнению, социалистическая собственность противоречит разуму и свободе. Здесь "критический рационализм" Поппера и Альберта продемонстрировал свой буржуазный классовый характер, свою суть, которая противоречит всем уверениям в "ценностной нейтральности".

Альберт считает, что общество, полностью лишенное отношений господства, есть утопия; в действительности речь может идти только об "эффективной институционализации критики и контроля за властью". Причем это свое требование он относит не столько к государственно-монополистической системе, сколько прежде всего к социальному порядку в социалистических странах. Альберт пишет, что коммунизм, как и капитализм, постепенно переходит на путь реформ, поэтому "технология частичных дел" может в обеих системах применяться как рациональный метод поли-

тики. Вессель оценивает это как неоригинальный вклад Альберта в буржуазную теорию конвергенции.

Извлекая модель человека из антифилософии Альберта, автор отмечает, что "критический рационализм" апеллирует непосредственно к духовной инертности, страсти к престижу, к карьеризму. Он исходит из беспринципности, бессердечности, преднамеренной забывчивости, желания эгоистических удобств, из "технологии частичных дел" в политике и обществе, проповедуя тем самым оппортунизм во всех сферах жизни, который преобразует человеческое лицо до неузнаваемости.

Тех, кто смысл своей жизни видят не в индивидуальном благосостоянии, Альберт называет "идеалистическими глупцами"; люди, верные принципам, становятся у него "иллюзионистами" и "утопистами". Для Альберта такие понятия, как революционер, борец за мир, передовик и новатор являются идеологическими понятиями, которые он принять не может.

Альберт считает, что "современное индустриальное общество" представляет собой чрезвычайно сложный организм, который только тогда может эффективно функционировать, когда члены общества приспосабливаются к этой сложной организации, когда они принимают во внимание друг друга и когда они дисциплинированно перемещаются.

Вессель указывает, что идеал человека, который пропагандирует Альберт, — это человек, у которого мало собственных идей, но большие способности к приспособлению, "выровненный человек" организации, идеально удовлетворяющий потребностям капиталистических предпринимателей.

Идеи Альберта направлены на то, чтобы подорвать доверие к людям с сильными характерами и убеждениями, политически активной молодежи, борцам за национальное освобождение, представителям международного коммунистического и рабочего движения.

Альберт считает, что "критический рационализм" – это теория "ошибочности" человеческого разума, а общественный порядок должен учитывать эту "ошибочность".

Никто не сомневается, пишет Вессель, что человек делает ошибки, диалектика процесса познания включает постоянный переход от прежних знаний к новым, от частичной истины к полной, от искаженных суждений к правильным суждениям. Однако строить "социальную теорию" на этой относительной и частичной "ошибочности" человеческого разума – это самая грубая ошибка, указывает Вессель, которую может сделать философ.

Подобная теория представляет собой беспочвенный агностицизм, она релятивизирует знание и законы развития человеческого общества и оказывает с этической и политической точек зрения деморализующее и разрушительное воздействие. Она оправдывает все конфликты и преступления этого мира "ошибочностью разума" и ведет к оппортунистической позиции в отношении к этим преступлениям и конфликтам.

Эта теория оказывает большую помощь буржуазной идеологии, скрывая бесчеловечное влияние государственно-монополистической системы под туманом превращенных форм сознания, и поэтому абсолютно неспособна дать действительно научный анализ нашего времени.

Теория "ошибочности человеческого разума", указывает Вессель, понимается здесь не как пустая фраза "критического рационализма", но как существенная составная часть подобной антифилософии, которая не без оснований выдвигается в качестве ведущей линии идеологии империализма на 80-е годы. Однако для большинства мыслящих людей, продолжает он, это обожествление неспособности и безысходности является неприемлемым способом мышления.

Н.И.Осьмакова

III КРИТИКА СОВРЕМЕННЫХ НАПРАВЛЕНИЙ БУРЖУАЗНОЙ СОЦИОЛОГИИ

ДАРКОВСКИ К.

"АНТИИДЕОЛОГИЯ" И "КОНСЕРВАТИВНЫЙ СОЦИАЛИЗМ"
САЙМОРА МАРТИНА ЛИПСЕТА

ДАРКОВСКИ К.

"Антиидеологията" и "консервативният социализъм"
на Симор Мартин Липсет. – "Филос.мисъл", С., 1971,
год.27, № 10. с.48–59

Одним из наиболее видных представителей теории "конца идеологии" – в одном ряду с Раймоном Ароном и Дэниелом Беллом – является Саймор Мартин Липсет, профессор социологии Гарвардского университета. В своей книге "Политический человек: социальные основы политики" (1969)^{I)}, как и в некоторых более поздних статьях, Липсет сделал многое для ее "обоснования". И если результаты его усилий не выглядят все же убедительнее подобных усилий Арона или Белла, то причину этому следует искать не столько в возможных пробелах в эрудиции Липсета, сколько в невозможности согласовать теорию "конца идеологии" с объективными фактами.

I) Lipset S.M. Political man: the social bases of politics. Garden City, N.Y., 1963.

В понимании и оценке "деидеологизации" Липсет существенно не отличается от Арона и Белла, хотя здесь и могут быть отмечены два момента, которые прежде всего характерны для его позиции. Первый касается того, что он рассматривает "конец идеологии" в контексте теории политической демократии. Второй характерный момент состоит в том, что он стремится в большей степени, чем Белл, представить свою позицию как либеральную и даже "левую". Само собой разумеется, что в нашем критическом анализе, пишет автор статьи, будет обращено специальное внимание именно на эти моменты.

В своей книге "Политический человек" Липсет ставит целью раскрыть, какие социальные условия благоприятны для существования стабильной и жизненной демократии. Липсет устанавливает, что стабильная демократия зависит не только от единства общества, но и от наличия в нем определенных конфликтов. Поэтому, по его мнению, главной проблемой является поиск "подходящего равновесия" между этими двумя моментами, без которых нет демократии. Исходя из этой предпосылки, Липсет полемизирует с Карлом Марксом. Он признает, что у Маркса есть определенные заслуги в раскрытии причин социальных конфликтов. Но вместе с тем он упрекает Маркса за то, что тот якобы характеризует общество под углом зрения либо наличия постоянного конфликта, либо полного единства. По его мнению, Маркс различает только два взаимоисключающих социальных типа: общество конфликта (например, капитализм) и общество гармонии (например, будущее коммунистическое общество)¹⁾.

Однако, подчеркивает К. Дарковский, Маркс не имеет ничего общего с этой искусственной схемой. Неудивитель-

¹⁾ Lipset S.M. Political man : the social bases of politics. Garden City, N.Y., 1973, p.6.

но, что Липсет, который обычно весьма изобретателен в отыскивании цитат у классиков марксизма, когда нуждается в "иллюстрировании" какого-либо своего тезиса, на этот раз не замечает многочисленные их высказывания, показывающие недвусмысленно, насколько чуждо Марксу и Энгельсу подобное метафизическое мышление.

По Липсету, демократия не может существовать без конфликтов между составляющими общество социальными группами, но, чтобы она была стабильной, она требует "относительно умеренного" напряжения^{I)}. Он считает, что жизнеспособность подобной демократии определяется прежде всего экономическим развитием и богатством данной страны. Точнее, он связывает стабильность общества с существованием многочисленного "среднего класса", который поддерживает "умеренные и демократические партии". Вторым фактором, на котором держится демократия, является образование. По мнению Липсета, чем люди образованнее, тем больше они ценят "терпимость" и относятся настороженно к "экстремистским доктринам".

Кроме экономического богатства и образования умеренность социального конфликта, по мнению Липсета, зависит также и от способности социальной системы решать основные проблемы по мере их возникновения так, чтобы они не накапливались. Он объясняет стабильность "демократии" в таких странах, как США, Великобритания, Швеция, также тем, что они решили вопрос о месте церкви и религии в обществе еще в XVIII в., а позже - в конце XIX - начале XX в. - предоставили политические права рабочим, включившимся в правовую политическую борьбу и участвующим через своих представителей в управлении. Липсет в то же время подчеркивает, что исчезает не классовая борьба

I) Ibid., p.78-79.

вообще, а борьба, которая ставит своей целью разрушить рамки существующего строя, которая обосновывается идеологически. "Демократическая классовая борьба, — заявляет Липсет, — будет продолжена, но это будет борьба без идеологии, без красных знамен, без первомайских парадов"¹⁾.

В аргументации Липсета по этому вопросу вырисовываются несколько моментов, которые, очевидно, заслуживают оценки. Прежде всего отметим, что само по себе утверждение Липсета о взрывном характере нерешенных социальных проблем не вызывает особых возражений. Более того, это переключается с известными высказываниями В.И.Ленина, который еще в начале века установил, что переплетение капиталистических и феодальных противоречий в России создает особо благоприятные условия для успешных революционных действий. Но не может не обратить на себя внимание то обстоятельство, что Ленин и Липсет подходят к этому с совершенно разных точек зрения: Ленин обращает внимание на это явление с учетом возросших шансов на социалистическую революцию, в то время как Липсет выводит из него рецепты прямо противоположного характера.

В аргументации Липсета содержится предпосылка, что политическая атмосфера не может накалиться особенно опасно, если не произойдет накапливание самых разных нерешенных проблем (религиозных, экономических, политических). Однако история знает много случаев, когда борьба вокруг одного вопроса (религиозная принадлежность, национальное освобождение и пр.) вела к серьезным социальным катаклизмам. Поэтому, если мы даже согласимся с Липсетом, что сегодня в некоторых капиталистических странах самой актуальной является проблема перераспреде-

¹⁾ Lipset S.M. Op.cit., p.445.

ления национального дохода (что, конечно, неверно — достаточно вспомнить остроту негритянской проблемы в США), то это совсем не исключает при определенных условиях обострения экономических противоречий до крайнего предела.

Убеждение Липсета в том, что решение "текущих проблем" происходит без идеологии, красных знамен и первомайских парадов, является неверным. Может быть, не лишним было бы припомнить в этой связи, что красные знамена стали развеваться Первого мая именно благодаря борьбе трудящихся США за решение одной "текущей проблемы" — восьмичасового рабочего дня. В своей постоянной борьбе против господства капитала трудящиеся осознают свои собственные классовые интересы и осмысливают свои цели с помощью марксистской идеологии. При этом, как революционность трудящихся не проистекает непосредственно из их нищеты, так и относительное улучшение их трудовых и бытовых условий жизни не обрекает их неизбежно на оппортунизм. Для поддержания революционных настроений у рабочих исключительное значение приобретает их убежденность в том, что возможно решительное улучшение их жизни. Именно такую перспективу открывает марксизм, обосновывая возможность и необходимость коренного изменения существующего строя и окончательное уничтожение эксплуатации и политического гнета.

Липсет считает, что политика становится идеологической только тогда, когда ставится цель изменить мир в соответствии с определенным мировоззрением, философией, идеологией. Без сомнения, и он, как Белл, Арон и остальные "антиидеологи", предпочитает употреблять слово "идеология" в смысле "революционной идеологии". Но определенной идеологией, какой бы неопределенной или сознательно замаскированной она ни была, руководствуют-

ся и те, кто борется не за изменение, а за сохранение и укрепление существующего общественного строя.

Впрочем, справедливости ради следует сказать, что Липсет не придерживается последовательно такого узкого значения термина "идеология" и, естественно, путается во внутренних противоречиях, которые ставят под сомнение всю его концепцию "конца идеологии". В ряде мест своей книги он говорит не только об "идеологии фашизма", но и об идеологии либерализма и консерватизма. И, что еще важнее, он не только признает существование "идеологии реформистского градуализма" или "постепенных реформ"¹⁾, но фактически солидаризируется с ней, считая ее стабилизирующим фактором "демократии".

Знакомясь с высказываниями Липсета, мы приходим к одному исключительно важному выводу, а именно, что тщетны усилия — мнимые или действительные — Липсета и остальных "антиидеологов" "спасти" человечество от идеологии. Известно, что, будучи мыслящим существом, человек осужден теоретизировать и философствовать. В то же время, как политическое существо, он не может не разделять ту или другую идеологию, какой бы неясной и неопределенной она ни была. Поэтому вопрос состоит не в том, чтобы принять или отбросить идеологию вообще, а в том, какую идеологию выбрать за основу нашей общественно-политической деятельности. Как мы видели, выбор Липсета пал на "консервативный социализм". Что представляет собой эта идеология?

Нельзя сказать, что Липсет постарался раскрыть ее содержание. Правда, он утверждает, что это идеология крупных буржуазных партий на Западе. Но, мягко говоря, эти слова звучат весьма несерьезно. Человек должен был

1) Lipset S.M. Op.cit., p.45,73.

бы обладать особым чувством юмора, чтобы считать, что такие партии, как Демократическая или Республиканская в США или Консервативная в Великобритании, стоят на позициях "социализма", хотя и "консервативного". Во всяком случае, этим "открытием" Липсета были бы больше всех удивлены, а возможно, и возмущены сами эти партии, которые не без основания считают себя прочной опорой капитализма.

Если послушать Липсета, то получается, что не только он "левый", но и господствующая в США политическая идеология является "левой". В США не было сильного социалистического движения? Да. Но почему? Потому, невозможно отвечает Липсет, что "ценности социализма и американизма — подобны". И он даже уверяет нас, что если мы сравним труды таких американских буржуазных политиков и миллионеров, как Г. Гувер, Э. Карнеги и Джон Рокфеллер, с трудами Маркса, Энгельса и Ленина, то убедимся, что, "оставив в стороне экономическую систему, они защищают одни и те же социальные отношения между людьми"¹⁾. Но дело в том, что Маркс, Энгельс и Ленин не представляют социальные отношения вне экономической системы, которая, будучи их реальной основой, предопределяет их сущность и истинный смысл.

В кривом зеркале реакционной буржуазной идеологии Липсет видит в коммунизме "империализм", а в настоящем империализме — "социализм". Во имя "свободы" он оспаривает государственное вмешательство в капиталистическую экономику, заявляя, что те люди и политические партии, которые стремятся к расширению демократии и к снижению репрессивных аспектов стратификации, "являются современ-

¹⁾ Lipset S.M. My view from our left.—In: The end of ideology debate. Waxmann Ch.I.(ed.). N.Y., 1969, p.153.

ными законными наследниками демократических и социалистических революционеров прошлого века"¹⁾. Известно, что бумага терпит все. Важнее, однако, понять мотивы, которые заставляют его выдавать себя за "левого" и даже за революционера.

Для внимательного взгляда не может остаться незамеченным, что маскировка Липсета определяется его недвусмысленными антикоммунистическими намерениями. Тезисом о "конце идеологии" он стремится парализовать всякую критическую мысль, направленную на раскрытие серьезных внутренних проблем и противоречий современного капитализма, он хочет мобилизовать "идеологию и страсть" западных интеллектуалов на борьбу за расширение "свободы и демократии" в мире, т.е. за содействие американскому империализму в попытке остановить всемирный революционный процесс²⁾. Липсет придает особое значение роли, которую предстоит играть западным "левым" интеллектуалам, профсоюзным и социал-демократическим лидерам в борьбе за влияние в развивающихся странах. Он советует им устанавливать тесные связи и взаимодействие с "некоммунистическими революционерами" в этих странах с целью изоляции и дискредитации коммунистических партий. Разумеется, этого нельзя не замечать и недооценивать. Вместе с тем, однако, следует подчеркнуть, что в конечном счете эта диверсия против коммунизма неминуемо закончится провалом, потому что у революционной борьбы есть своя железная логика, которая беспощадно разоблачает врагов революции, как бы они ни прикрывались. Революционные силы на собственном опыте научились различать настоящих друзей не по их словам, а по делам.

1) Ibid., p.165.

2) Lipset S.M. Political man, p.456.

Критический анализ взглядов Липсета приводит к следующему: в современных условиях империализм настойчиво использует либеральную и даже левую фразеологию, чтобы прикрыть ею свою подрывную деятельность против социалистических стран и против развивающихся стран Азии, Африки и Латинской Америки. Это, конечно, совсем не означает, что каждый, кто пользуется такой фразеологией, непременно является врагом прогресса и революции. Но как раз поэтому задача марксистской критики состоит в том, чтобы путем всестороннего анализа установить истинный характер позиции, на которой стоят истинные и мнимые представители современной "левой" буржуазии.

Э.Н.Боровишки

ЭРТЕЛЬ Х.

КЛАССОВАЯ БОРЬБА ИЛИ "СЕКСУАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ"?

OERTEL H.

Klassenkampf oder "sexuelle Revolution"? -
"Deutsche Z.für Philosophie", B., 1973, Jg. 21, N 5,
S. 626-635.

В буржуазной антропологии и среди "новых левых" в последние годы стала модной идеологическая концепция "сексуальной революции".

На волне студенческого движения на Западе на поверхность всплыло находившееся до того в полном забвении имя Вильгельма Рейха. Студенты использовали его взгляды как основу своей критики как капиталистического, так и социалистического общества.

Ученик Фрейда, В.Рейх (1897-1957) многими группировками "новых левых" считается "классиком сексуальной революции" и ставится ими в один ряд с Марксом. Влияние В.Рейха на большую часть "новых левых" осталось вне марксистского анализа.

Рейх пользуется авторитетом среди "новых левых" не только потому, что им написаны десять крупных работ по проблемам секса, классовой борьбы, сексуальной револю-

ции, но и потому, что до 1934 г. он был членом Коммунистической партии Германии.

Отметим общность взглядов "пролетарского сексополитика" В.Рейха и буржуазного критика "агрессии" А.Мичерлиха. Оба видят во Фрейте духовного наставника, а в психоанализе – средство решения основных социальных проблем. К этим основным проблемам в нашу эпоху относятся агрессивность и агрессия – явления, постоянно воспроизводимые империализмом.

Мичерлих считает, что все люди в своем поведении агрессивны. В основе агрессивности человека лежит специфический энергетический импульс агрессии. Рейх считает причиной агрессии сексуальную фрустрацию. Сексуальность, фрустрация и агрессия, по Рейху, – движущие силы общества и элементы классовой борьбы. В 1927 г. он писал, что жестокость мировой войны (а возможно, и она сама) была бы невозможна, если бы немногие властолюбивые фюреры не нашли контакта со скрытой жестокостью отдельной личности¹⁾. Ясно, что это далеко немарксистский подход.

Маркс и Энгельс рассматривали агрессивность в обществе и между нациями как следствия объективных экономических противоречий капитализма. "В той мере, в какой упраздняется эксплуатация одного индивида другим, уничтожается эксплуатация одной нации другой. С уничтожением классовых противоречий внутри нации исчезает враждебность по отношению к другим нациям"²⁾. На этом основании Маркс считал буржуазное общество предисторией человеческого общества. Насколько буржуазные теоретики

1) Reich W. Die Funktion des Orgasmus. Zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens. Wien, e.a., 1927, S.144.

2) Marx K., Engels F. Werke. Bd.4. B., 1959, S.482.

агрессии находятся в плену психоаналитической или биологической основы этой предыстории, говорит высказывание Мичерлиха о том, что вся предыдущая история человечества не оставляет никакой надежды на осуществление широкопространенной утопии об обществе, где не будет агрессии¹⁾.

Вследствие того, что Рейх стал одним из идеологов "новых левых", он стал интересен и для буржуазии.

Собственно говоря, "идеологически значимым" Рейх стал еще в 1929 г., когда появился его труд "Диалектический материализм и психоанализ"²⁾. Этой работой он заинтересовал теоретиков "третьего пути", которые хотели слить воедино марксизм и психоанализ (в частности, Ж.-П.Сартра до того, как он перешел на позиции троцкизма и маоизма). Сартр пытался "дополнить" марксизм психоанализом Фрейда и микросоциологией Морено.

Рейх хорошо знал о том, что марксизм несоединим с психоанализом. В 1934 г. он писал: "Фрейд решительно отрицал связь между марксизмом и психоанализом и определял обе дисциплины как противоположные друг другу. Такой же точки зрения придерживаются официальные представители Коминтерна. В обоих лагерях я был поставлен перед выбором между психоанализом и марксизмом"³⁾. "Так как психоанализ не является мировоззрением и не может быть развит, — продолжает Рейх, — то он не может ни заменить материалистический взгляд на историю, ни дополнить его.

1) Mitscherlich A. Psychoanalyse und die Aggression grosser Gruppen. A.a.o. S.465. Библиогр.описание дано по реферируемому источнику.

2) Reich W. Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse. S.A. Библиогр.описание дано по реферируемому источнику.

3) Reich W. Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse. S.1.

Как наука о природе он несовместим с точкой зрения Маркса на историю" ¹⁾.

Поскольку Рейх все же пытается использовать психоанализ "с марксистской точки зрения", он возражает против утверждений о том, что психоанализ является идеалистической теорией. Рейх предпринимает попытку дать историко-материалистическую интерпретацию общности и различия между марксизмом и психоанализом. "Насколько марксизм есть социологическое осознание законов экономики, эксплуатации большинства меньшинством, настолько психоанализ является выражением осознания сексуального подавления обществом... Однако есть и существенное различие. В то время, как один класс эксплуатирует, другой эксплуатируется, сексуальное вытеснение есть общее явление для обоих классов" ²⁾. Так как психоанализ, по Рейху, хоронит буржуазную идеологию, а социалистическая экономика составляет основу для свободного проявления интеллекта и сексуальности, то психоанализ имеет будущее только при социализме. Рейх ставил своей задачей разработать психоанализ как сексуальную теорию для рабочего класса и его политической борьбы. Но чем дальше он разрабатывал свою теорию сексуальной политики, тем яснее выявлялись его расхождения с диалектическим материализмом. Это понимал и сам Рейх. Он признавался: "Психоанализ не может стать мировоззрением, но он несет с собой переоценку ценностей. В своем практическом применении он разрушает в сознании личности религию, буржуазную сексуальную идеологию и освобождает сексуальность. Но это и есть идеологические функции марксизма. Марксизм опрокидывает старые ценности путем экономической революции

¹⁾ Ibid., S.4.

²⁾ Ibid., S.32.

и с помощью материалистического мировоззрения, психоанализ делает или может сделать то же самое психологически" I).

В предисловии к работе "Половая зрелость, воздержание и супружеская мораль" (к изданию 1936 г.)²⁾ Рейх подробно останавливается на массовой фаллизации в капиталистических странах и анализирует изменения в идеологии и в массовой психологии с точки зрения психопатологических явлений. Этот метод и сегодня применяет буржуазная наука. Сексуальность, по Рейху, по отношению к идеологии выполняет функцию базиса и антагониста. Анализ идеологии с психоаналитической точки зрения заключается в следующем: "Когда мы ставим вопрос об общественном регулировании половой жизни людей, мы ставим вопрос о духовном заболевании масс" (с.632).

Рейх и его современные интерпретаторы считают, что буржуазная семья должна уступить место "длительным сексуальным связям". Социалистическая семья, по Рейху, есть *contradictio in adjecto*. Поэтому социалистическая и сексуальная революции совпадают.

В своей работе "Вторжение сексуальной морали" (1931)³⁾ он также противопоставляет половые отношения в первобытном обществе современной моногамной семье, отмечая ненарушенное сексуальное поведение у первобытных людей и сексуальные нарушения (неврозы, фрустрации, импотенцию, половые извращения и т.п.) в современном обществе.

I) Reich W. *Dialektischer Materialismus...* S.35.

2) Reich W. *Geschlechtsreife, Enthaltsamkeit, Ehemoral /1930/. Idem. Erweit. Fassung. Kopenhagen, 1936*; То же под загл. *Die Sexualität im Kulturkampf. Die Sexuelle Revolution. Frankfurt a.M., 1966.*

3) Reich W. *Einbruch der Sexualmoral. Berlin e.a., 1932, S.129 f.*

В 1933 г. вышла в свет книга Рейха "Массовая психология фашизма"¹⁾. В ней автор, анализируя развитие классовой борьбы, пишет о "ножницах между развитием экономического базиса, которое направлено влево, и развитием идеологии широких слоев общества, которое идет вправо". Он упрекает немецких коммунистов и социал-демократов в том, что они просмотрели эти ножницы. Рейх упрекает партию в недооценке значения психологии в идеологической работе. В этой работе Рейх четко размежевывается с фашистской расовой теорией. Однако в критике фашизма он не переступает границ психоанализа. Поэтому в решающее время борьбы немецкого рабочего класса против фашизма Рейх был исключен из партии.

Дальнейшее развитие взглядов Рейха подтвердило справедливость этого решения. После эмиграции в США он полностью отказывается от диалектического материализма. В эмиграции Рейх развивает свою психоаналитическую "сексуальную экономику" (центральное понятие его теории, включающее в себя сексуальную идеологию и сексуальное поведение) в мистическое учение об "оргоне". Исходя из учения Фрейда о либидо и своего понимания "оргазма", Рейх пришел к идее сексуальной моральной энергии. Эту энергию он назвал "оргоном". "Поздний" Рейх признавал только одну силу, движущую человека и общество, — оргон.

Л.П.Пристенская

¹⁾ Reich W. Massenpsychologie des Faschismus. O.J. S.11.

МИНКОВСКИ М.
БУРЖУАЗНАЯ ИДЕОЛОГИЯ ПОД МАСКОЙ "АНТИИДЕОЛОГИИ".
КРИТИКА ВЗГЛЯДОВ Р.АРОНА

МИНКОВСКИ М.
Буржоазната идеология под маската на "антиидеологията".
Критика на възгледите на Р.Арон. - "Филос.мисъл", С.,
1971, год.27, кн.10, с.60-68

В 1955 г. французски буржуазен социолог и публицист Раймон Арон в книга "Опиум для интеллигенции"¹⁾ впервые изложил свою теорию о "конце века идеологии". В том же году эта теория была подхвачена на Миланском симпозиуме "Конгресса за свободу культуры", провозгласившем концепцию деидеологизации. Вслед за Аронем свой вариант концепции "конца идеологии" выдвинул американский социолог Дэниал Белл. Эта концепция была воспринята и разработана такими известными буржуазными философами и социологами, как С.Липсет, А.Шлезингер, З.Бжезинский, О.Брунер, С.Рокач, О.Киркхеймер, а также такими представителями ревизионизма, как Э.Фишер, Р.Лукич, Т.Прагер, М.Яничинович и др.

¹⁾ Aron R. L'opium des intellectuels. P., 1955.

Автор указывает, что для анализа концепции Р.Арона необходимо рассмотреть следующие вопросы: что имеет он в виду под "идеологией"; существует ли, по его мнению, идейная борьба в современном мире; как она выражается и какие имеет социально-теоретические основы; в каком обществе идеология изживает себя и в каком продолжает играть положительную роль; и, главное, какими причинами он объясняет "деидеологизацию" общественного сознания.

В современной буржуазной литературе нет единого определения идеологии. Для Р.Арона, который, кстати, и сам признает, что это понятие "полно двусмысленности", идеология есть "глобальная система интерпретации историко-политического мира"¹⁾.

Автор статьи указывает, что это определение отражает лишь познавательную сторону идеологии, игнорируя ее классовую сторону, игнорируя опыт и придавая ей внеклассовый характер. Это не случайное упущение: Арон стремится представить классовые конфликты в современном антагонистическом обществе как незначительные, а борьбу между буржуазной и социалистической идеологиями — как "анахронизм", "наследие мифологии XIX в."²⁾. В результате развития индустриализации и науки "современные" общества освобождаются от этого "анахронизма".

Говоря о "конце идеологии", Арон имеет в виду развитые страны, "индустриальные общества"; в странах же, которые не достигли еще данной стадии развития, идеология, в том числе и марксистская, обладает жизненной силой и может исполнять революционные функции. Таким образом, концепция "конца идеологии" тесно связана с кон-

¹⁾ Aron R. Trois essais sur l'âge industrielle. P., 1966, p.188.

²⁾ Ibid., p.175.

цепшей "индустриального общества", выдвинутой также Ароном: "деидеологизация" оказывается явлением, присущим "индустриальному обществу", теория "деидеологизации" оказывается логическим следствием теории "индустриального общества".

Арон относит к "индустриальным обществам" как "западные" (капиталистические), так и "советские" (социалистические), и отмечает в них высокое развитие производительных сил и науки. Он считает, что изменения в индустриальном обществе лишили содержательности такие термины, как "капитализм", "империализм" и "социализм", уничтожили противоречия между буржуазией и пролетариатом, которые теперь одинаково заинтересованы в процветании предприятия, экономики; поэтому идейные противоречия, связанные с различными формами собственности, представляются Арону формальными и бесплодными. Ослабление идеологической борьбы в рамках развитого капиталистического общества объясняется, по мнению Арона, также тем, что "развитые страны Запада осуществляют приемлемый компромисс между ценностями, свойственными трем школам: либерализму, демократии и социализму".

Суждения Р.Арона о капиталистической действительности противоречат фактам. Никто не отрицает, что прогресс технической вооруженности труда вызывает социальные изменения как в условиях капитализма, так и в условиях социализма, но заявления Арона о возникновении "сходного" мировоззрения и "общих интересов" рабочих и капиталистов, о "росте среднего класса", о постепенном "социалистическом преобразовании" капиталистического общества — все это автор называет измышлениями, предназначенными для прикрытия недугов современного капитализма. Автор приводит ряд цифр, свидетельствующих о размахе стачечного движения в США, Франции, Японии, Швеции и

других высокоразвитых странах, которые опровергают слова Арона о наступившей "классовой гармонии". Автор критикует также положение о "росте среднего класса", так как классы разграничиваются по отношению к средствам производства: большинство средних собственников, не устояв против конкуренции монополий, разоряется и превращается в наемных рабочих и служащих, в то время как незначительная часть вливается в ряды крупной буржуазии. Аналогично положение интеллигенции: например, в США 90% интеллигенции состоит на наемной службе у капиталистов.

Второй фактор, которым Р.Арон объясняет "деидеологизацию", — это успехи современной науки. Расширение научных знаний, по его мнению, ставит идеологию в такое положение, когда она уже не может выполнять роль "глобальной системы интерпретации". Автор напоминает, что между конкретными научными исследованиями и идеологией всегда существовала связь, отражающая диалектику единичного и общего в познавательном процессе. Так, марксизм сформировался не только как следствие идейной преемственности и развития социальной практики, но и на основе последних научных открытий в области естествознания и социальных наук.

Подробно рассматривая "деидеологизацию" в развитых капиталистических странах, Арон уделяет внимание и второму типу "индустриального общества" — социалистическому. Он считает, что социалистические общества были высоко идеологизированы, так как вся экономическая, политическая, общественная и личная деятельность были регламентированы марксистской "доктриной", проникнутой "догматизмом". Но затем, по его мнению, наступило раздвоение между теорией и практикой: марксистское учение, превратившись в "оправдательную идеологию", утратило привлекательность, произошел "разрыв между грандиозными ожи-

даниями и действительностью", человек, созданный "коммунистическим режимом", превращается в "двойственного человека", который относится к "докторине" с одним "смешанным чувством фанатизма и скептицизма"^{I)}.

В ответ на это автор статьи указывает, что Арон не приводит никаких конкретных теоретических положений марксизма, изменение которых якобы привело марксизм к перерождению в "оправдательную идеологию", и что имевшие место извращения отдельных положений догматиками и ревизионистами не меняют сущности учения. Р.Арон не разъясняет того, как именно марксизм вошел в противоречие с практикой. Он только констатирует, будто результатом этого противоречия явилось "раздвоение" социалистического человека. Автор обращается к истории развития марксизма-ленинизма, которая, наоборот, демонстрирует неразрывную связь марксистской теории и коммунистической практики.

Концепция "конца идеологии" нашла приверженцев в широких кругах интеллигенции капиталистических стран и частично проникла даже в социалистические страны. Например, в дискуссии чехословацких философов по вопросам отношений науки и идеологии (1956-1959) часть участников дискуссии высказывалась за "освобождение" науки от идеологии. Настроения в пользу "деидеологизации" усилились после посещения Чехословакии в 1963 г. Сартром, цикл лекций которого активизировал концепции "мирного сосуществования идеологий", "соединения" марксизма с буржуазной социологией, фрейдизмом, позитивизмом и т.д. Отдельные глашатаи "деидеологизации" выступали также в Польше и в Венгрии.

^{I)} Aron R. *Démocratie et totalitarisme*. P., 1965, p. 331.

Автор ставит вопрос о социальных основах, способствующих распространению концепции "деидеологизации". Определенные круги научно-технической интеллигенции и управленческой бюрократии в высокоразвитых капиталистических странах — это самый благоприятный материал для проникновения и распространения этой концепции. Часть этих людей создает культ собственной деятельности, пренебрежительно относится к прочим сферам социальной жизни, проявляет безразличие или даже негативизм как к идеологии в целом, так и к ее отдельным формам (политика, философия, искусство и т.п.).

Распространению концепции "деидеологизации" способствует также состояние современной буржуазной идеологии: рационализм, мистика, скептицизм вызывают у людей, не постигших научную марксистско-ленинскую идеологию, недоверие к идеологии как таковой. Причиной идеологического нигилизма, настроений аполитичности и равнодушия к классовой борьбе является также враждебное отношение широких народных масс к империалистической пропаганде (особенно окрепшее со времен фашизма). Деидеологизация общественного сознания расширяется и в результате спекуляции на идеях мирного сосуществования двух социальных систем.

Но если верно, что "антиидеология" распространилась среди некоторой части интеллигенции и народных масс, то не менее верно, говорит автор, что в то же время у людей растет интерес к социальным причинам классового неравенства, нужды, безработицы, кризисов, войн, национально-освободительных движений, отчуждения современного человека и т.д. Отвечать на эти вопросы — это значит стихийно или сознательно воспринимать какие-то положения той или иной из существующих идеологий.

Концепция "конца века идеологии" встречает критику

не только со стороны марксистов, бывших марксистов, "полумарксистов" и радикалов, как отмечает сам Р.Арон, но и со стороны представителей различных современных буржуазных идейно-политических течений. Такие буржуазные мыслители, как А.Маклонг Ли, Бохенский, Р.Миллс, видят в ней пустую иллюзию, бесполезные измышления, опровергаемые фактами. Американский буржуазный социолог А.Маклонг Ли на VI всемирном конгрессе по социологии заявил, что вместо провозглашения конца идеологии полезнее было бы изучать удивительную устойчивость и приспособленность идеологий, их многообразную маскировку и глубокие корни. Ряд буржуазных теоретиков отвергает теорию Р.Арона по тактическим соображениям, опасаясь идейного разоружения Запада перед лицом марксистской идеологии.

Автор указывает, что истоки возникновения и пропаганды доктрины "конца идеологии" заключаются в идейной нищете современной буржуазной идеологии и стремлении дискредитировать марксизм-ленинизм. Наш век может быть концом идеологии, если говорить о ненаучной и реакционной современной буржуазной идеологии. Но так как общественное сознание отстает от общественного бытия, отмирание идеологии, особенно отдельных идеологических взглядов, произойдет не одновременно с гибелью капитализма или прямо вслед за ней, а только с окончательной и полной победой бесклассового коммунистического общества. Единые общенародные интересы развитого коммунистического общества превратят идеологию в бесклассовую систему идей, лишив ее классового характера, но оставив ей тот смысл, который в ней видит Р.Арон, — смысл целостной, "глобальной" интерпретации мира. В этом смысле идеология никогда не отомрет, как не отомрет стремление к цельному мировосприятию, присущее человеческому познанию.

Н.Г.Максимова

РОЗЕ Г.
"ИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО" И ТЕОРИЯ КОНВЕРГЕНЦИИ.
ГЕНЕЗИС. СТРУКТУРЫ. ФУНКЦИИ

ROSE G.
"Industriegesellschaft" und Konvergenz-
theorie. Genesis. Strukturen. Funktionen.
B., Deutsch-Verl. der W'ss., 1971. 397 S.

Г. Розе в своей книге рассматривает теории "индустриального общества" и конвергенции в историко-философском и идеологическом контексте. Значительное внимание автор уделяет их экономическим и социологическим аспектам. Автор прослеживает эти теории с момента их зарождения до настоящего времени в тесной связи с анализом социально-политических ситуаций, под влиянием которых изменялось их содержание и политико-идеологические функции.

По мнению автора, теории "индустриального общества" и конвергенции являются наиболее значительными из современных буржуазных концепций. Понятие "индустриальное общество" становится центральной категорией современной буржуазной историографии и социологии. Теория "ин-

дустриального общества" пронизывает все общественно-научные дисциплины и образует фактическую плоскость для интеграции разнообразных традиционных течений и элементов буржуазной идеологии. Обе теории являются концептуальными основами для "гибкой" империалистической стратегии против социалистического мира и модернизации антикоммунистического арсенала.

Наряду со своей мировоззренческой функцией в качестве империалистической эрзац-перспективы и основы современной апологетики, они выполняют также ряд практических функций, образуя теоретические основания для программирования отдельных сфер экономики и регулирования развития производительных сил.

В целом теория "индустриального общества" как с точки зрения методологии, так и с точки зрения мировоззренческих и политических выводов, которые делаются из ее различных вариантов, — неоднородна.

С одной стороны, теория "индустриального общества" включает буржуазно-либеральную и мелкобуржуазно-демократическую критику господствующей системы и политики государственно-монополистического капитализма, правда, не выходя за пределы буржуазного горизонта. С другой стороны, она используется в качестве концептуальной основы империалистической техники управления и внешнеполитической стратегии.

Наряду с амбивалентностью идеологической структуры, теория "индустриального общества" отличается так же эклектизмом — с точки зрения историко-идеологической она интегрируется из самых различных источников. Однако все ее варианты указывают на определенные общие корни.

Политическая характеристика теории "индустриального общества" состоит в том, что все вопросы, возникшие вследствие развития современных производительных сил,

выстраиваются в такую теоретическую схему, что по существу не ставятся основополагающие, решающие для социального порядка проблемы и элиминируется специфическая социальная сущность социалистической формации.

История рассматривается теоретиками "индустриального общества" не как последовательность качественно-различных общественно-экономических формаций, а как количественно определяемое развитие стадий роста и потребления в терминах технико-экономических или надстроечных явлений капиталистического общества (отчуждение, массовизация, господство "технократии" и т.д.). Абстрагируясь от всех существенных социальных различий между капитализмом и социализмом, теоретики "индустриального общества" рассматривают проблемы социальной структуры в современных обществах как технико-организационные и функциональные.

Апологетическая функция этой концепции состоит в утверждении, что в "индустриальном обществе" преодолевается классовая борьба и эксплуататорский характер капитализма. В интерпретации социализма как одного из вариантов "индустриального общества", как метода индустриализации отсталых стран состоит ее антикоммунистическая функция.

В вопросах о генезисе теории "индустриального общества" автор выделяет три аспекта — теоретико-исторические источники, исторические и социальные предпосылки и разработка собственно теории "индустриального общества".

В историко-теоретическом смысле основные идеи этой теории восходят к интерпретации капитализма Максом Вебером, а также к разнообразным буржуазным и социал-демократическим учениям о гармонии, которые уже несколько десятилетий входят в арсенал капиталистической апологетики.

Однако наиболее существенное значение для генезиса теории "индустриального общества" имеет, как указывает Г.Розе, ограбление и фальсификация марксизма. Автор подробно останавливается на способах адаптации идей марксизма к потребностям буржуазной идеологии с последующим их искажением путем элиминирования общественного и революционного содержания. Это касается не только революционной сути марксизма, но и его терминологии, которая была интегрирована буржуазными идеологами в их собственную систему с целью модернизировать буржуазную социальную теорию и благодаря некоторым заимствованиям из исторического материализма сделать ее более "привлекательной".

Далее, пишет автор, теория "индустриального общества" активно использует определенные аргументы и прогнозы таких буржуазных мыслителей более раннего времени, как Сен-Симон, Спенсер, Конт, Л.фон Штейн, при соответствующем их приспособлении, оформлении и модификации. Автор признает значительными также вклады таких буржуазных идеологов, как А.Токвиль, Ф.Тённис, Р.Гильфердинг, В.Ратенау, М.Вебер, К.Маннгейм и др., идеи и прогнозы которых были включены в модифицированной форме в теорию "индустриального общества".

По мнению автора, Макс Вебер дал первый пример, как теоретически интегрировать социализм в модель, снятую с капитализма. В то же время он выдвинул, при частичной адаптации марксистских идей, концепцию, направленную против марксизма. Идея Вебера по поводу того, что бюрократизация есть общая тенденция индустриальных, т.е. также и социалистических обществ, тоже была использована в концепции "индустриального общества". Наконец, веберовский принцип "свободы от ценностей" в социальных науках нашел свое выражение во введенной им

категории "идеальных типов". Этот принцип, кроме других последствий, позволил заменить центральные понятия "капитализма" и "социализма" идеально-типическим сверхпонятием "индустриальное общество".

Существенное значение для позднебуржуазных попыток релятивизации качественных различий между буржуазной и социалистической идеологией, отмечает Г.Розе, имела "социология знания" К.Маннгейма, особенно его основная работа "Идеология и утопия"¹⁾. По Маннгейму, всякая идеология – поскольку она выражает интересы соответствующего класса – по своей сути есть "искаженное сознание", она может породить только "относительно истинное содержание". Синтез между различными идеологиями, которые заключают в себе лишь частичные истины, может быть предпринят теми, кто свободен от всех предубеждений, искажающих действительность. Это, считал Маннгейм, "свободно парящая интеллигенция", "относительно бесклассовый слой в социальном пространстве". "Социология знания" Маннгейма в 60-е годы в большой степени способствовала распространению иллюзий мнимой руководящей роли интеллигенции и стала одним из духовных источников "теории конвергенции".

Работы К.Ясперса стали поворотным пунктом между реакционно-романтической буржуазной культурной критикой, главные идеи которой были ориентированы на доиндустриальные отношения (Ф.Тённис, О.Шпенглер и др.), и современной культурной критикой, которая исходит из безоговорочного утверждения современной индустрии и техники. В своей интерпретации капитализма Ясперс утверждает, что с "расцветом технического мира" впервые началось настоящее господство над природой и с него должно быть

¹⁾ Mannheim K. Ideologie und Utopie. Bonn, 1929.

датировано собственное начало всеобщей истории. Тезис об "унификации мира" вследствие глобальной индустриализации есть одно из центральных положений теории "индустриального общества".

Свой вклад в теорию "индустриального общества" внесли А.Вебер со своей концепцией "четвертого человека"; А.Тойнби, который с помощью исторических параллелей выдвинул аргументацию в пользу конвергенц-прогнозов; К.Поппер, который противопоставил "открытые" общества капитализма "закрытым" обществам социализма; Ортега-и-Гассет со своей концепцией "массового общества".

По мнению автора, значительное влияние на теорию "индустриального общества" в смысле культурно-пессимистических прогнозов оказала научно-фантастическая литература, в частности такие авторы, как О.Хаксли или Дж.Оруэлл.

Анализируя исторические и социальные предпосылки теории "индустриального общества", автор выделяет внешние и внутренние причины, которые вследствие изменившихся политико-идеологических потребностей империализма на этапе общего кризиса капитализма привели к разработке теории "индустриального общества" как новой формы позднебуржуазной рефлексии и апологетики.

Впервые в систематизированном виде теория "индустриального общества" была представлена в работах Х.Фрейера и А.Гелена, причем, указывает автор, это было не столько оригинальное творение, сколько обновленная интерпретация прежде высказанных мыслей. Здесь содержались уже все основополагающие историко-философские, социологические и антропологические элементы теории "индустриального общества". Эту работу продолжил В.Конце, используя достижения западногерманской историографии, философии и методологии истории. Далее в работе над оформ-

лением теории "индустриального общества" приняли участие западногерманские социологи Р.Дарендорф, Х. Шельский, К.фон Кросков, французский экономист и социолог Ж.Фурастье, американцы П.Друкер, Д.Рисман, У.Ростоу и Г.Маркузе. Французский социолог Р.Арон первым предпринял попытку систематически представить экономические и социологические черты "индустриального общества". Ростоу развил свою "теорию стадий", которая стала квазинаучным обоснованием конвергенц-прогнозов. Теория конвергенции далее была развита и модифицирована благодаря "эволюционной теории" З.Бжезинского. И наконец, Д.Белл ввел понятие "постиндустриального общества", которое, указывает автор, приобретает все большую популярность.

Анализируя принципы периодизации истории, предпринятой различными теоретиками "индустриального общества" — Х.Фрейером, В.Конце, У.Ростоу, З.Бжезинским, — автор указывает, что все варианты теории "индустриального общества" имеют два основополагающих историко-теоретических признака:

1. Отрицание существования различных ступеней исторического развития, характеризующихся производственными отношениями и образующих различные общественно-экономические формации;

2. Отрицание реальных объективных закономерностей истории и замена их субъективно-фиктивными закономерностями.

Рассматривая методологическую сторону теории "индустриального общества", Г.Розе приходит к выводу, что определяющие признаки "индустриального общества" лежат в основе частично идеалистической, частично вульгарно-материалистической методологии. У некоторых авторов, например у Ростоу, субъективно-идеологические и вульгарно-материалистические установки по поводу общества и движу-

ших сил исторических процессов постоянно переплетаются. Идеалистические основы теории "индустриального общества" особенно наглядно выражены у тех авторов, которые, вслед за М.Вебером, рассматривают социальные структуры и процессы в соответствии с их идеологическими отражениями и, таким образом, понимают капитализм как "индустриальное общество", как материализацию "рациональности", "технизма" и т.д. В качестве конституирующих признаков рассматриваются не производственные отношения, а определенные технико-экономические, формально-выделенные или надстроечные явления капитализма. Главным методологическим принципом теории "индустриального общества" является фальсификация диалектики между производительными силами и производственными отношениями.

Рассматривая футурологические построения, основанные на теории "индустриального общества", автор указывает на тот факт, что чрезвычайно усиленное внимание к прогностике и выработке перспективных исторических концепций представляет собой новое явление в буржуазной идеологии. Этот интерес, по мнению Г.Розе, вызван определенными причинами. Он стоит в тесной связи с попытками государственно-монополитического капитализма регулировать развитие производительных сил и программировать отдельные сферы экономики. Поэтому планирование рассматривается как средство оздоровления капитализма. В идеологической области этим тенденциям соответствуют усилия к созданию "позитивных социальных образов" капиталистического способа производства, т.е. картины способного к изменениям, самореформирующегося капитализма. Назначение этих "образов" состоит в том, чтобы вызвать впечатление, что у капитализма обеспеченное будущее и что империалистические целевые установки совпадают с ходом истории.

Переходя к анализу "теории конвергенции", автор указывает, что она не может быть идентифицирована с теорией "индустриального общества". В некоторых новых марксистских работах наметилась тенденция рассматривать их как самостоятельные. Автор приходит к выводу об относительной самостоятельности теории конвергенции там, где речь идет о специфике ее интерпретации общества и ее прогнозов. В отношении же ее философских, социологических, гносеологических и методологических черт автор считает более правильным рассматривать теорию конвергенции как следствие теории "индустриального общества".

По мнению автора, в теории конвергенции вследствие ее американского происхождения преобладает прагматический аспект: она не столько исходила из историко-философских и социологических спекуляций, сколько из непосредственных потребностей политики. Ее духовные отцы — Дж.Кеннан, У.Ростоу, Дж.Гэлбрейт, Г.Кан, У.Гриффит — принадлежали или принадлежат к руководящей верхушке американского империализма, что свидетельствует о тесном переплетении науки и политики в США.

НТР, вызвавшая в обеих мировых системах в некотором смысле аналогичные, но по своему характеру и политическим результатам совершенно противоположные изменения, тем не менее стала материалом для экономически и социологически аргументированных конвергенц-прогнозов. Этот процесс интерпретировался как начало трансформации социализма, благодаря которому якобы сгладятся социально-экономические и политические различия между двумя системами и в конечном итоге они вырастут в единое "индустриальное общество".

Практический вывод из этой теории сводится к тому, чтобы ускорить ожидаемую "трансформацию" социализма через направленное экономическое, политическое и идеоло-

гическое влияние на социалистические страны и поддерживать в нужном направлении "деидеологизацию", "обуржуазивание" и "либерализацию", чтобы подготовить почву для реставрации капитализма.

Книга У.Ростоу "Стадии экономического роста"¹⁾ содержит первое законченное изложение теории конвергенции и одновременно это первая попытка объединить экономические, социологические, историко-философские и политические аспекты во всеобъемлющую социальную теорию. Ростоу ставил своей целью обосновать теоретическую и практическую альтернативу марксизму и вытеснить марксизм как метод рассмотрения истории нашего времени. В дальнейшем теория конвергенции обогатилась лишь отдельными новыми соображениями, в лучшем случае модификациями и переацентрировкой.

Все модели будущего, основанные на теории конвергенции, — "постиндустриальное общество" Д.Белла, "технотронное общество" З.Бжезинского, "современное общество" В.Галбрейта или "технологический прорыв" Гриффита — исходят из предпосылки, что не отношения производства и собственности являются конституирующими элементами социальной системы, а производящая техника, степень аккумуляции, уровень дохода и потребления. Эти моменты становятся решающими пунктами дифференциации общественных систем.

В отношении прогнозов по поводу социализма теоретики конвергенции исходят из структурных закономерностей капиталистической формации, фиксируя в своих моделях будущего капиталистические отношения — производственные и классовые, господствующую систему государственно-монопо-

¹⁾ Rostow W.W. The stages of economic growth. A non-communist manifesto. Cambridge (Mass.), 1959.

листического капитализма, отчуждение и нормы буржуазной морали.

"Теория конвергенции", подобно теории "индустриального общества", представляет собой скорее набор разнообразных идеологических и политических позиций, чем законченную теорию общества. В отношении ее политического профиля в ней можно различить открыто империалистический и буржуазно-либеральный варианты: по способу обоснования — экономический и социологический варианты, в которых утверждается тезис не только о сближении экономических сил, но и социальных структур, отношений власти и идеологий.

Открыто империалистический вариант считает процесс образования "современного индустриального общества" абсолютно односторонним, рассматривая его как адаптацию и "оформление" социализма под капитализм. Этот вариант чаще всего исходит из "теории стадий" Ростоу, которые в первую очередь различаются в зависимости от уровня развития производства и потребления. Причем США находятся на высшей стадии, все же остальные индустриальные страны следуют по пути американского развития и должны уподобляться американской модели "общества массового потребления".

Основной прогноз этого варианта теории конвергенции: социалистическое общество, вступая в век "массового потребления", утрачивает свои специфические особенности, так как растущее благосостояние несовместимо с революционным характером социалистической идеологии и должно вести к "обуржуазиванию". Этот вариант представляют такие буржуазные идеологи как У.Ростоу, Р.Арон, З.Бжезинский, Дж.Кеннан, Дж.Гэлбрейт и др.

Теоретики буржуазно-либерального течения, которое выкристаллизовалось в начале 60-х годов и которое, по

мнению автора, недостаточно исследовано в марксистской литературе, — такие, как Я.Тинберген (Голландия), П.Сорокин (США), У.Бэкингэм (США) в мнимых процессах сближения систем подчеркивают аспект изменения. Они утверждают, что капитализм становится все менее капиталистичным, а социализм все менее социалистичным, и обе системы в конце концов встретятся и соединятся на некоторой средней линии.

Причем каким-то неясным образом "негативные" стороны обеих формаций в этом процессе будут изжиты, "позитивные" будут восприняты от другой системы, и в конечном итоге возникнет "оптимальная структура" идеального общества. Общество будущего соединит в себе социалистическое плановое хозяйство с капиталистическим рыночным, реальную демократию рабочих с инициативой предпринимателя, социальную уверенность и законность с высоким уровнем жизни. С точки зрения политической и идеологической, в этом обществе будет господствовать "плюрализм" политических сил и идей. Таким образом, речь идет о возрождении старой концепции "третьего пути" между капитализмом и социализмом, которая, как и все прочие концепции, не выходит за пределы буржуазного горизонта.

Автор считает, что различия во мнениях между идеологами по поводу конвергенции двух систем являются результатом в первую очередь различного размера существующих иллюзий о возможностях империализма, игнорирования социализма и отражают в связи с этими двумя моментами дифференциацию внутри антикоммунистической тактики. Кроме того, конвергенци-теоретические точки зрения в определенном масштабе соответствуют стремлению к миру мелкобуржуазных демократических сил в капиталистических странах. В их политических концепциях конвергенция систем часто понимается как инструмент сосуществования.

Несмотря на различия, теоретики конвергенции обоих вариантов постулируют некоторое иллюзорное общественное состояние, которое отличается от современных реально существующих общественных систем. Теория конвергенции соответствует общей тенденции к идеологической мимикрии в позднекапиталистической апологетике и объективно, несмотря на субъективные иллюзии некоторых теоретиков, имеет антисоциалистическую направленность.

Автор детально анализирует основные категории, используемые конвергенц-теоретиками для искажения социальной реальности, — "менеджеризм", "деидеологизация", "отчуждение", "обуржуазивание", которые играют центральную роль в различных вариантах теории конвергенции.

В книге подробно прослеживаются политико-идеологические функции концепций "индустриального общества" и теории конвергенции в их связи с современной апологетикой и методы использования этих концепций в империалистической стратегии против социалистических стран, в частности в "восточной политике" Бонна.

Н.И.Осымакова

ФОТЕВ Г.
ПРИНЦИПЫ И ПРОТИВОРЕЧИЯ
В СОЦИОЛОГИИ ПОЛИТИКИ МАКСА ВЕБЕРА

ФОТЕВ Г.

Принципы и противоречия в социологията на политиката на Макс Вебер. - "Социологически проблеми", С., 1972, № 6, с.24-37.

XX в. - один из самых политических веков мировой истории. Никогда раньше классовая борьба не была столь масштабной и острой. В этой связи буржуазная социология политики и политология не могут не стремиться осмыслить понятие политики и само явление политики новым образом, раскрыть скрытые пласты этой категории, связать ее собственное содержание с новыми актуальными идеологическими требованиями. Как раз здесь кроется корень беспрецедентного интереса буржуазии к эмпирической и теоретической социологии политики, превратившейся сегодня в одно из наиболее мощных течений современной буржуазной общественной науки. Поток литературы по социологии политики своеобразно отражает динамику самих политических процессов. По социологии политики написаны десятки тысяч книг, рефератов, статей, а пре-

подавание этой дисциплины "включено в систему высшего образования ряда капиталистических государств"¹⁾.

Одна из самых крупных фигур в буржуазной социологии политики – немецкий социолог Макс Вебер (1864–1920) навязывает определенный стиль мышления, претендует на роль человека, дающего новую ориентацию социологического мышления и показывающего "единственно верный" путь преобразования в этой области.

Исследователь Макса Вебера Д.Мейер опубликовал в 1944 специальный труд по политической социологии Вебера²⁾. Эта публикация считается началом исключительного интереса к социологии политики Вебера. Интерес к ней не угас и сегодня. В том же исследовании Д.Мейер называет Вебера "новым Маккиавелли стального века"³⁾.

В эпоху империализма Вебер попытался соединить политику с наукой. Он спорит с К.Марксом, делает амбициозные усилия преодолеть и разрушить марксистское политическое учение. В предисловии к сборнику политических статей Вебера современный западногерманский веберианец Э.Баумгартен считает, что одной из самых сильных сторон теоретического наследства, завещанного буржуазным идеологам "самым образованным человеком в мире в период 1880–1920 гг., сочетавшим в себе "гениального мыслителя" и "политика-реалиста", является его борьба с "демагогическими пророчествами Маркса"⁴⁾.

Поскольку социология политики Вебера занимает первое место среди буржуазных социологических доктрин о политике

¹⁾ Дмитриев А.В. Политическая социология США, Л., 1971, с.4

²⁾ Mayer J.P. Max Weber in German politics. L., 1956.

³⁾ Ibid., p.119.

⁴⁾ Weber M. Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik. Stuttgart, 1956. S.X–XIV.

в эпоху империализма не только с точки зрения исторической хронологии, но прежде всего в теоретическом отношении и поскольку его социологические принципы составляют основу многих современных социологических исканий в области политики, то ясно, что наш критический анализ его социологии политики вызван не голым интересом к мертвой истории буржуазной социологии политики, а порождается живой современной идеологической борьбой.

Социология политики Макса Вебера родилась не в результате чисто кабинетных размышлений. Политический мыслитель, социолог политики Макс Вебер проявился в годы правления императора Вильгельма II.

В.И. Ленин раскрыл сущность германского империализма накануне первой мировой войны (социологические мысли Вебера являются порождением как раз этого времени). Ленин называл германский политический строй этого периода "юнкерско-буржуазным".

Монополистический капитал и феодальное юнкерство своим путем и своим способом накладывают свой отпечаток, как говорит А. Норден, на политическую жизнь империи и на самого кайзера¹⁾. В этой политической обстановке Макс Вебер не просто обыкновенный аполог правящей верхушки. Его социология политики бывает остро критической. Известно презрение Вебера к кайзеру. Он называл его внешнюю политику идиотской. Но психопатология кайзера не является основой германской политики, которую критикует Макс Вебер, а представляет собой адекватное выражение и объективно необходимое дополнение.

Макс Вебер остается на уровне плоского позитивизма, когда стремится объяснить социологические структуры современной ему германской политики, ставя в центр личность кайзера и механизм его политических функций.

¹⁾ Норден А. Уроки германской истории. М., 1948, с. 25.

Когда Макс Вебер начинает свои лекции вопросом "Что есть политика?"¹⁾, то это не является только риторическим приемом для того, чтобы заинтриговать слушателей. Действительно, понятие политики оказалось весьма широким по объему. Оно аккумулировало в себе значения, относящиеся к различным видам человеческой деятельности. Можно говорить о политике данного профсоюза во время стачки, о политике отдельного банка, о политике жены, стремящейся подчинить своим капризам и желаниям своего мужа и т.д. Чтобы освободиться от многозначительности термина, Вебер предварительно дает определение политики: "Мы будем понимать под политикой лишь управление политической группировкой, которое мы в настоящее время называем "государством", или влияние, которое оказывается на это управление"²⁾.

По Веберу, современное государство — это человеческая общность, ограниченная определенными границами, находящаяся на определенной территории. Современное государство аккумулирует в себе право власти. Государство не должно учитывать притязания на власть отдельных группировок общества и отдельных индивидов³⁾.

В социологии Макса Вебера существует специфическая категория статусных групп, которую не надо отождествлять ни с классами, ни с партиями. Статусные группы представляют собой общности с характерными признаками своего образа жизни.

По отношению к государству Макс Вебер применяет свой метод "идеальных типов"⁴⁾. "Идеальный тип" государства

¹⁾Weber M. Le savant et la politique. P., 1963.
Оригинальное немецкое название Politik als Beruf.

²⁾Ibid., p. 100.

³⁾Ibid., p. 101.

⁴⁾См. подробнее об этом методе Фотев Г. Аспекты от методологии на социалните науки на Макс Вебер. "Социологически проблеми". С., 1971, № 1, с. 123-125.

нигде не реализуется в чистом виде, так как существует бремя навыков. Новое государство, по Веберу, характеризуется борьбой за монополию власти принуждения и применения "законного насилия", хотя это не всегда достигается¹⁾. В духе своего времени и буржуазной политической науки Вебер рассматривает политическую власть как "центральную проблему всего социального"²⁾. В своей социологии политики Вебер уделяет центральное место механизму господства и подчинения. Его концепция политической власти, господства находится под сильным влиянием Ф.Ницше. У Вебера власть в широком смысле означает навязывание "своей воли в социальных отношениях, даже при сопротивлении этой воле"³⁾. В сфере социологии политики Вебер предпочитает более ясное и точное, по его мнению, понятие господство (Herrschaft). Французский буржуазный социолог Раймон Арон - один из самых ревностных толкователей Вебера, посвятивший десятки своих работ его социологии политики, дает в сжатом виде следующее толкование: "Политика, по Максус Веберу, является совокупностью человеческих поведений, которые делают возможным господство человека над человеком"⁴⁾.

Макс Вебер и его современный интерпретатор не в состоянии раскрыть объективные материальные основы этого господства. Наоборот, немецкий социолог сознательно отрывает политику от экономики. По словам Вольфганга Моммзена, влиятельного современного немецкого веберовца, Вебер "испытывает глубокое отвращение" к "детерминистскому" и "сциен-

1) Freund J. L'essence du politique. P., 1965, p. 568.

2) Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1956, S. 539.

3) Ibid, S. 28.

4) Aron R. Les étapes de la pensée sociologique. P., 1967, p. 556.

тистскому" аспекту марксистской доктрины¹⁾. Считается, что марксистский "детерминизм" и "сциентизм" взаимно связаны. "Детерминизм" берется в его элементарнейшей форме, как зависимость вещей в мертвой природе. Со своей стороны "сциентизм" является объективистским анализом, который не учитывает так называемое смысловое содержание или смысловое отношение, которые теряются и при "детерминистском" подходе. Чтобы преодолеть этот "грех" марксистской доктрины, по мнению Вебера, социологические структуры политики необходимо рассматривать в их самостоятельности и иметь в виду, что политические идеи не являются отражением объективной экономической базы, не "детерминированы" ею, а имеют свою имманентную силу и сами порождают социальные противоречия, включая и материальные структуры общества и конфликты в его материальной жизни. Подход Вебера к политике отвечает полностью духу его социологической концепции вообще. Как социолог он интересуется прежде всего смыслом, который индивид приписывает своему действию. Он интересуется субъективным смыслом человеческого поведения.

Вебер строит необходимые, по его мнению, "идеальные типы", которые раскрывают внутренний смысл политического господства и средства его реализации. Он создает три "идеальных типа", охватывающие внутренние основы отношений между политическим господством и политическим подчинением. Первый - это вера в святость древних традиций. Здесь принцип господства и подчинения обладает своим внутренним определением в сознании подчиненных: тот, кто господствует, воплощает в своих действиях и помыслах святую традицию, заветную дедами. Другой "идеальный тип" относится к так называемой харизматичной власти. Здесь акцент на доброволь-

¹⁾ Mommsen W. La sociologie politique de Max Weber. - "Rev. intern. des sciences sociales", P., 1965, vol. 17, N 1, p. 26.

ное, безусловное подчинение "вождю". Третье идеально-типическое понятие, подчеркивающее отношение господство-подчинение, по мнению Вебера, — так называемая "легативная власть". Это "авторитет законности".

Сконструированные Максом Вебером социологические "идеальные типы" политической власти используются в наше время многими буржуазными социологами политики, историками и политологами.

В некоторых аспектах своей социологии политики Макс Вебер приближается к ницшеанской иррационалистической концепции о личности в обществе. Вебер принимает тезис о том, что Германия должна превратиться в "мировую силу", которая достойно будет участвовать в "мировой политике". По его мнению, немецкому народу предназначено особое место в мире. Вебер предупреждает о риске и опасности, если народы, не обладающие этим предназначением, встанут во главе мирового развития. Р. Арон пишет о недовольстве Вебера отсутствием в тогдашней Германии "политически харизматического фюрера", который разжег бы веру немцев и указал бы им на их ответственность перед миром. Вскоре после смерти Вебера такой "харизматический фюрер", как хорошо известно, появился. Он в согласии с теорией "идеальных типов" дополнил своими качествами то, что так не хватало, по мнению Вебера, критикуемым им германским политическим лидерам. Социологическая идеальная типология Вебера наполнилась реальным содержанием. Германская империалистическая буржуазия родила своего "харизматического фюрера" Адольфа Гитлера. Это произошло после смерти Вебера, и трудно сказать как бы отнесся социолог к этой социально-политической исторической действительности. Современные веберовцы стремятся доказать, что не это имел в виду учитель, что аутентичный смысл его социологической доктрины о политике — другой. Так или иначе, но один цикл социологии политики Макса Вебера замкнулся в

исторической практике. И эта практика беспощадно иронизирует над самими основами веберовской социологической доктрины политики.

Социология политики не может быть надклассовой и надпартийной. Все основные противоречия в социологии политики Макса Вебера являются неразрешимыми не только потому, что проистекают из ошибочных в своей основе принципов, но и потому, что являются отражением бесповоротного упадка класса буржуазии.

Э.Н. Боровишки

ГРЗАЛ Л., НЕТОПИЛИК И.
"МОДЕЛИ" СОЦИАЛИЗМА

HRZAL L., NETOPIĹÍK J.
"Modely" socialismu. -
"Filos.čas.", Pr., 1971, roč. 19, N 6, s. 837-852.

Попытка ревизионистов и правых оппортунистов, пытавшихся в 1968-1969 гг. вернуть Чехословакию к периоду февраля 1948 г., названа приверженцами мирового оппортунизма "новой моделью социализма" в ЧССР. Сторонники этой "модели" пытались найти любую модель, существенно отличающуюся от советской модели социализма, утверждая, что якобы в Чехословакии социализм был построен механически, скопирован с социализма в СССР без учета специфических условий развития ЧССР. Например, сторонник "новой модели" в ЧССР, теперешний политический эмигрант Р.Селуцкий считает, что если после 20 лет существования "сталинской модели" выявились ее разногласия с действительностью, то это означает одно, что "мы должны искать причину этого срыва не только в самом социализме и его марксистской концепции, но и в том, что одна из возможных моделей социализма и одна из возможных интерпретаций марксизма просто не соответствуют условиям маленького европейского государства" (с.838).

Подобные высказывания не новы, не новая и аргументация. Сущность их одна — дискредитировать социализм не только в ЧССР, но и в СССР.

Интересна идеология "демократического социализма". Одно из основных положений этой идеологии заключается в том, что в современных условиях марксизм-ленинизм якобы перестает быть единым интернациональным учением. Это характерно, в частности, для некоторых американских и западноевропейских "марксистов", утверждающих, что эра единой интернациональной идеологии марксизма-ленинизма окончилась и наступил период, "когда на основе плюралистического коммунизма возникают полуцентристские формы марксизма, в которых национализм победил интернационализм". Версия о "моделях" социализма, "дезинтеграции" или "плюрализме" марксизма-ленинизма сегодня вошла в идеологический арсенал не только разных ревизионистов и оппортунистов, но и "марксистов", и антикоммунистов.

В сговоре с профессиональными фальсификаторами марксизма-ленинизма "марксологи" и "советологи" заявляют, что ленинизм устарел, что это учение догматическое и годится в лучшем случае для слаборазвитых стран с преобладающим крестьянским населением. Так, австрийский ревизионист Эрнст Фишер в своей книге "Что в действительности говорил Маркс"¹⁾, дав характеристику современному марксизму, насчитал четыре его варианта. Причем, с точки зрения Фишера, по его классификации, ленинизм является сугубо региональным учением, специфика которого якобы заключается в возвышении роли субъективного фактора в истории, в провозглашении значения крестьянских масс в революции²⁾, в отличие от Маркса, который признавал объективные законы развития общества.

¹⁾ Fischer E. Was Marx wirklich sagte? Wien e.a., 1968.

²⁾ Ibid., s. 158.

Серьезную опасность представляют собой правые ревизионистские "модели" социализма, в которых говорится о затухающих организационно-хозяйственных функциях социалистического государства. В частности, в дискуссии, организованной редакцией мадридского журнала "Экономика современности" в 1970 г., О.Шик дал следующую характеристику отношений современного социализма и капитализма, утверждая, что "система, о которой на Востоке говорят как о социалистической, на самом деле не является таковой" (с.845), что "еще после революции Ленин использовал в Советской России опыт германского государственного капитализма времен первой мировой войны" (с.845). Большой проблемой этой государственной формации является то, что она не соответствует условиям промышленно развитых стран, а в какой-то мере годится лишь для промышленно отсталых стран. "Спасение" восточной экономики Шик видит в свободной торговле. А на вопрос, не является ли компартия тормозом для свободного развития общества, Шик отвечает, что, по его мнению, "система однопартийности несовместима с демократическим социализмом. Действительно демократическое развитие хозяйства невозможно в монополизированной и политически централизованной системе этого типа". (с.846). Таким образом, Шик в дискуссии еще раз подтвердил, что его новая модель хозяйствования, его "демократический социализм" - не что иное, как защита капиталистического общества.

Одной из распространенных форм борьбы против интернационального характера марксизма является стремление противопоставить ленинизм марксизму и вывести из него одну форму - русскую, которая будто бы не соответствует развитию промышленно развитых стран. Так, например, некоторые югославские философы, выступающие в журнале "Праксис", выдвигают против ленинизма сконструированное ими другое направление, сторонником которого якобы является основатель Итальянской компартии А.Грамши, хотя на самом деле он не единожды высо-

ко оценивал ленинизм как дальнейшее продолжение марксизма.

Антикоммунисты и ренегаты типа Г.Клагеса, Б.Левитского, Ф.Марека, А.Вебера, группы авторов вокруг *Marxismus Studien* в ФРГ, А.Г.Мейера, С.Хука, Д.Белла, К.Росситера из США утверждают, что Ленин руссифицировал марксизм. Они обрушиваются на ленинское учение о партии и ее руководящей роли в борьбе против капитализма и в строительстве социализма, считают это изменой марксистской теории. Так, антикоммунист А.Мейер в книге "Ленинизм"¹⁾ писал: "Диалектика отсталости ведет к концепции пролетарской революции, в которой эра тоталитаризма является неотъемлемой частью, эра, которая продолжается до того времени, пока не будет устранена отсталость" (с.847).

К борьбе за русскую версию ленинизма присоединился в последнее время и бывший марксист Р.Гароди. В своей книге "Великий поворот социализма" он пропагандирует творческий развитой плюрализм марксизма и социализма, выступает против ленинизма и так называемой "советской модели социализма". Его работа говорит о том, что те, кто сегодня отрывается от марксизма и провозглашает национальную форму, сами предадут марксизм ревизии и скатываются к оппортунистам и ревизионистам.

В своей работе Гароди предлагает несколько моделей социализма: советскую, китайскую, югославскую, чехословацкую, французскую и т.д. Он пытается доказать, что для такой развитой в индустриальном отношении страны, какой, например, является Франция, "советская модель" социализма неприменима.

Гароди считает, что международное коммунистическое и рабочее движение находится в настоящее время в большом кризисе, и единственный выход из этого положения — "последо-

¹⁾ Meyer A.C. Leninism. N.Y.e.a., 1965, p.283-284.

вательная ревизия", нужная якобы как коммунистам, так и некоммунистам.

Гароди признает, что "Советский Союз создает серьезнейший противовес империалистическим устремлениям США и его государственные интересы направлены на сохранение мира"¹⁾. Книга содержит много нападок и наговоров на СССР и в особенности на КПСС. Подобно всем врагам коммунизма, он принижает роль КПСС, пишет о том, что практика строительства коммунизма в СССР есть измена марксистско-ленинской теории.

Гароди считает руководящую роль партии в Советском Союзе на современном этапе продолжением так называемого сталинского стиля руководства, канонизацией сталинских мыслей. Так, например, он утверждает, что догматическая сталинская "модель" требует существования единой партии в качестве предпосылки строительства социализма. Непонятно, однако, что он хочет сказать. Ведь если обрушиться на руководящую роль коммунистической партии в ходе строительства социализма, значит и самому подвергать сомнению ленинские положения. К тому же если согласиться с Гароди и считать догмой "советскую модель" социализма, не допускающую существования других партий в процессе строительства социализма, в то время как исторический опыт целого ряда стран, строящих в настоящее время социализм, включая и Чехословакию, где также существуют наряду с коммунистической и другие партии, доказывает обратное, то не ясно ли, что и в данном случае Гароди противоречит сам себе.

Еще одной догмой "советской модели" социализма, по утверждению Гароди, является то, что "диктатура пролетариата должна осуществляться коммунистической партией"²⁾. Здесь Гароди уже совсем демонстрирует слабое знание марксизма-ленинизма, смешивая руководящую роль партии с диктатурой са-

¹⁾ Garaudy R. Die grosse Wende. Wien e.a., 1969, S. 13.

²⁾ Garaudy R. Op.cit., S. 82-83.

мих трудящихся. По его мнению, диктатура пролетариата является главной причиной всех деформаций в ходе строительства социализма. Так, например, он пишет: "...партия занимает место рабочего класса и решает все сама его именем. Партия вновь удваивает свой аппарат, а этот аппарат - руководящие кадры. Наконец, один мыслит и решает за всех... партия в конце концов приобретает монополию на решение всех проблем именем рабочего класса, однако без него и в конце концов против него"¹⁾. Не ясно ли, что Гароди прямо нападает на руководящую роль партии.

Вместо ленинского понимания руководящей роли партии и демократического централизма Гароди требует признания нового понятия, так называемой "кибернетической модели" руководящей роли коммунистической партии, которая якобы дает свободу широкой активности, творческой самостоятельности и участия широких партийных масс в руководстве. Такая партия не должна, по его мнению, изменять программу и цель, но должна осуществить "изменение своих методов и своего рабочего стиля", чтобы не быть только неподвижной силой. Далее Гароди требует, чтобы коммунистическая партия превратилась из боевого отряда в дискуссионный клуб. Он пишет также и о том, что марксистско-ленинское понимание демократического централизма совершенно неприменимо к высокоразвитым в промышленном отношении странам. Марксистско-ленинская концепция управления должна быть заменена, по его словам, новой кибернетической концепцией. На основе "последнего" слова техники, науки и кибернетики Гароди пытается заштитить и оправдать так называемую плюралистическую модель социализма, исключавшую диктатуру рабочего класса во главе с коммунистической партией. Такая "кибернетическая модель" управления плюралистическим обществом имеет постоянным условием

¹⁾ Garaudy R. Op.cit., S.88-90.

отказ партии от "официальной философии", т.е. от марксизма-ленинизма. Гароди пишет, что, "если партия не хочет быть сектой доктринеров, она не должна иметь никакой официальной философии: ни материалистической, ни религиозной, ни атеистической"¹).

Гароди хочет лишить коммунистическую партию не только ее основных политикоорганизационных, но и идеологических принципов, и это все выдается им за "приспособление" деятельности партии к условиям современной развивающейся научно-технической революции.

Таким образом, Гароди, как и многие другие оппортунисты, оказывает большую услугу буржуазным идеологам, пытающимся опорочить социализм в СССР и других странах.

Большую помощь буржуазной пропаганде оказали также идеологи "чехословацкого варианта" марксизма-ленинизма, идеологи так называемого "демократического социализма".

Пример "чехословацкого варианта" марксизма-ленинизма ясно показывает, что его национальная интерпретация смыкается не только с национализмом, но и ведет к обновлению буржуазной национальной философии, к масарикизму.

Ряд идеологов "демократического социализма", некоторые из которых считают себя "марксистами", начали ставить философию Масарика над учением Маркса, утверждая, что она в настоящее время более актуальна, нежели марксизм, и дает современному человеку ответы на современные проблемы лучше, чем Маркс. Предлагается также синтез масарикизма и марксизма.

Ревизионистские теории "моделей социализма" извращают ленинское научное понимание социализма. Как учит В.И. Ленин, каждая нация вносит свой вклад в ту или иную форму демократии, в ту или иную форму диктатуры пролетариата, в те или иные типы социальных изменений разных сторон жизни общест-

¹) Garaudy R. Op.cit., S. 234.

ва. Однако эта многоликость форм предполагает верность общим принципам марксизма-ленинизма, выявляет единые закономерности строительства социалистического государства. И все рассуждения о "плюрализме" марксизма-ленинизма, о "существовании национальных форм марксизма-ленинизма", равно как и о "разных моделях социализма", являются только неудачными попытками ревизии марксистско-ленинского учения, которое было и остается интернациональным учением международного рабочего и коммунистического движения. И сила его именно в интернациональном характере. Борьба за сохранение единства марксистско-ленинского учения является сегодня важнейшей задачей и условием укрепления рядов партий.

Л.С. Новикова

ФРОММ Э., РИХТЕР Ф.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ КРИТИКИ
СОВРЕМЕННОГО РЕВИЗИОНИЗМА

FROMM E., RICHTER F.

Theoretische und methodologische Fragen der
Kritik des gegenwärtigen Revisionismus. -

"Deutsche Z.für Philosophie", В., 1973, Jg. 21, N 3, S. 277-297.

Статья представляет собой переработанный вариант доклада, прочитанного Эберхардом Фроммом и Фридрихом Рихтером на симпозиуме, посвященном теоретическим и методологическим вопросам критики буржуазной философии, ревизионизма и антикоммунизма, который состоялся в Москве 6-8 июня 1972 г.

Ссылаясь на совет Энгельса делать различие между научными социалистами и "мнимыми" социалистами, авторы статьи подчеркивают, что со времени возникновения самостоятельного революционного рабочего движения и формирования научного мировоззрения рабочего класса и его слияния с революционной партией рабочего класса, борьба с различного рода извращениями марксистской теории стала одной из форм классовой борьбы внутри рабочего движения. Эта борьба играет важную роль в строительстве коммунистического общества.

Борьба против буржуазной идеологии является, с одной стороны, борьбой пролетариата против буржуазии как класса. С другой стороны, речь идет о борьбе с буржуазными представлениями, с которыми, в силу исторических причин, еще связаны отдельные части рабочего класса, с целью поднять зарождающееся пролетарское классовое сознание до уровня научного мировоззрения. При этом, как указывали классики марксизма-ленинизма, никогда не следует забывать, что борьба внутри рабочего движения хотя и подчиняется общим условиям классовой борьбы, имеет особую природу, обладает специфическими аспектами, которые следует учитывать при организации революционного рабочего движения.

Уже во времена К.Маркса и Ф.Энгельса "псевдосоциалисты" (*angebliche Sozialisten*) существенным образом отличались друг от друга и история борьбы классиков марксизма-ленинизма с ними отчетливо это демонстрирует. Прудон или Лассаль, Бакунин или Мост, Хохберг или Дюринг, Бернштейн или Мильеран, Шмидт или Базаров, Каутский или Плеханов, Кунов или Адлер — с каждым из этих имен связана специфическая форма борьбы между научным социализмом и враждебными ему философскими, экономическими или политическими учениями, каждое из которых по-своему претендовало "выражать" интересы социализма.

В борьбе между рабочим классом и буржуазией, между капитализмом и социализмом в этом отношении ничего не изменилось, кроме того факта, что после теоретической победы марксизма "псевдосоциалисты" выступают как "псевдомарксисты" (*als "angebliche Marxisten"*). Корни этого явления — в образовании социально-привилегированного слоя внутри рабочего движения. Подкуп части рабочего класса в XIX в. был возможен лишь в Англии, за счет сверхприбылей английской буржуазии на мировом рынке; с переходом к империализму это становится повсеместным, обычным явлением.

Так как марксизм стал синонимом социализма, цели борь-

бы рабочего класса, идеологические усилия оппортунистических сил по насаждению их буржуазной политики в рабочем движении в теоретическом аспекте приобрели форму "дальнейшего развития марксизма", хотя объективно они по своему содержанию представляют ревизию марксизма. В дальнейшем, обращаясь к критике теоретических и методологических проблем, составляющих философскую основу современного ревизионизма, мы сконцентрируем внимание на нескольких наиболее общих принципах.

Современный ревизионизм развивается в условиях образования мировой системы социализма и связанным с ней изменением международного соотношения сил в пользу мирового социализма, а также с началом нового этапа общего кризиса капитализма. Он является одной из форм и продуктом усиления идеологической борьбы против мирового социализма и коммунистического движения. В связи с этим он начал развиваться в конце 50-х, начале 60-х годов. Современный ревизионизм — это теоретическое и политическое явление внутри мирового коммунистического движения, которое тесным образом связано со всеми другими формами буржуазного влияния на рабочий класс и социализм. Прежде всего с правым социализмом (социал-демократизмом), с маоизмом и с разнообразными направлениями так называемой "критики марксизма". По своей теоретической форме современный ревизионизм примыкает к дискуссиям относительно новых проблем развития международной классовой борьбы и мировой системы социализма. Объективно он играет важную роль в рамках империалистических устремлений к идеологическому подчинению стран социализма, к расколу социалистического содружества государств и мирового коммунистического движения. Формально он выступает с претензией представлять "истинный", "неискаженный" марксизм или же "развивать" и "восстанавливать" марксизм.

Антидогматическая форма, в которой выступает ревизио-

низм, помогает изображать его как реакцию на догматизм, как это и делают большинство ревизионистов (например, Гароди). На самом же деле ревизионизм представляет собой реакцию на преодоление догматизма марксистско-ленинскими силами в мировом коммунистическом движении, на марксистско-ленинское решение проблем развития в странах социализма, на решение тех вопросов, которые возникли в отдельных странах в связи с построением в них основ социализма, а также на те последствия, которые возникли в связи с изменением соотношения сил на мировой арене в пользу социализма.

Особенно остро ревизионизм реагирует на две проблемы, которые объективно назрели и были решены коммунистическими партиями: во-первых, на марксистско-ленинское определение эпохи и вытекающие из него выводы для стратегии и тактики в борьбе с империализмом; во-вторых, на политическое и теоретическое понимание сущности социалистического общества в первой фазе коммунизма, на ленинское определение закономерностей перехода от капитализма к социализму и строительству коммунизма.

В качестве попытки теоретического оправдания оппортунистической политики современный ревизионизм является не только идеологией раскола революционного рабочего движения но и прежде всего идеологией подготовки контрреволюции в социалистических странах. В этом существенное отличие современного ревизионизма от так называемого традиционного ревизионизма, возникшего на рубеже веков. Традиционный ревизионизм выдвигал идею примирения классов и тем самым толкал рабочее движение на буржуазный путь. Современный ревизионизм, напротив, пытается применить эту основную идею оппортунизма в отношениях между капиталистической и социалистической системой, теоретически элиминировать антагонистические противоречия между обоими лагерями и тем самым открыть путь для проникновения буржуазной идеологии

в социалистические страны. Теоретическое отрицание классового содержания всех процессов общественного развития и их общечеловеческая интерпретация являются при этом главным путем идеологической диверсии. Вследствие этого главным предметом дискуссий между марксизмом-ленинизмом и ревизионизмом в настоящее время является теоретическое выяснение соотношения классового и общечеловеческого.

Буржуазная идеология поставлена перед парадоксальной задачей: изображать капиталистическое общество, раздираемое глубокими экономическими и политическими противоречиями, с его реакционной классовой юстицией, террористическими процессами, его политическими и духовными манипуляциями как "свободный мир" и, напротив, социализм, который несет народным массам истинное освобождение от эксплуатации и угнетения, клеймить как "тоталитарный режим". Буржуазная идеология всегда стоит перед дилеммой: набрасывать на капиталистическое господство покров общечеловеческого и изображать империалистическую систему как общечеловеческое явление, в то время как ее бесчеловечность становится день ото дня все более очевидной.

В настоящее время, помимо попыток изобразить капитализм единственной системой, соответствующей природе человека, апологеты буржуазии ищут такие теории, которые доказывали бы способность капитализма "развиваться" дальше на собственной основе.

Раньше ревизионизм проповедовал теории о классовой гармонии и непротиворечивости буржуазного строя. В настоящее время признаются отдельные поверхностные конфликты в буржуазном обществе с целью отвлечь массы от основных экономических противоречий и классового антагонизма. Создаются "критические теории", направленные на отдельные явления политической и культурной жизни буржуазного общества. Авторы таких теорий ищут в них обоснования для своих нападок на существо социализма.

Критикуя философские основы современного ревизионизма, необходимо учитывать три обстоятельства. Во-первых, исходить из исторической неизбежности социализма, авангардной роли рабочего класса и его партии; во-вторых, общей базой научного мировоззрения считать исторический и диалектический материализм, который, как и прежде, является идеологией рабочего класса; в-третьих, для проведения собственной линии в борьбе с философским ревизионизмом необходимо основываться на марксистско-ленинской теории, которая представляет собой высшую ступень марксизма, развитую Лениным и подтвержденную практикой исторического развития. Марксизм нашей эпохи — это ленинизм. Принятие этих трех пунктов в качестве путеводной нити для критики ревизионизма мы рекомендуем прежде всего потому, что в классовом и теоретическом отношении он коренится в буржуазной идеологии. Поэтому дискуссия должна исходить не из тех вопросов, которые ставит сам ревизионизм, ибо они сами по себе обусловлены классовым содержанием буржуазной идеологии. Хотя ревизионизм и затрагивает реальные вопросы общественного развития, марксистско-ленинская критика все же не должна безоговорочно следовать этим вопросам. Эта критика должна вскрывать идеологическое искажение отраженных проблем, классовые корни этого искажения.

Авторы статьи подробно анализируют попытки современного ревизионизма свести исторический материализм к "практической точке зрения", к "диалектике субъекта-объекта" в общечеловеческом смысле. В связи с этим дается подробный анализ понятия "практика" в марксизме и современном ревизионизме. Ревизионистское определение практики подвергается критике с марксистских позиций, причем особое внимание уделяется спекуляциям буржуазных идеологов на ранних работах К.Маркса. Авторы подчеркивают, что если от признания практики как материальной предметной деятельности не переходят

к признанию объективности закономерных материальных отношений и форм, в которых происходит развитие человеческого общества (производительных сил и производственных отношений), то даже верный сам по себе исходный пункт, согласно которому практика понимается как материально-предметная деятельность в конечном счете превращается в антропологическую концепцию, в исторический идеализм. Понимая практику как свободную творческую деятельность "человека", лишая ее конкретного содержания и классовой обусловленности, отделяя ее от других основных категорий марксистско-ленинской философии и противопоставляя ее им, ревизионизм игнорирует природу как объективную реальность, сводит материалистическую диалектику (или лучше сказать, диалектику истории) к отношениям между субъектом и объектом. Он в принципе мало отличается от фейербаховского идеализма, искажая смысл таких марксистских понятий, как "человек - социальное существо" и "человек - совокупность всех общественных отношений".

Идеалистическая основа философского ревизионизма и особенно субъективистская трактовка практики образуют базу для замены конкретного диалектико-материалистического анализа общества морализирующим рассмотрением истории и критикой социализма. Не случайно усилия ревизионистов направлены на то, чтобы навязать марксизму-ленинизму абстрактно-антропологическую общечеловеческую этику, цель которой составляет "автономная личность", и ключевое понятие - "преодоление отчуждения". Именно последнее является осью, вокруг которой вращаются все теоретические и политические построения ревизионистов. При всех различиях в деталях, которые с точки зрения принципиальной противоположности по отношению к марксизму-ленинизму имеют второстепенное значение, большинство ревизионистов единодушны в том, что "преодоление отчуждения" составляет собственную гумани-

тическую задачу марксизма, которая должна стать мерилom всего марксизма-ленинизма и реального социализма. Авторы статьи указывают, что К.Маркс и Ф.Энгельс, которые, начиная с "Коммунистического манифеста", принимали участие почти во всех политических программах рабочих партий, ни разу не потребовали включить "устранение отчуждения" в программные задачи революционного рабочего движения. Причина этого факта в том, что борьба с идеалистическими концепциями отчуждения Гегеля и Фейербаха убедила К.Маркса и Ф.Энгельса в бесплодности антропологического подхода к проблеме отчуждения. Вся история возникновения марксистского мировоззрения многократно свидетельствует о том, как К.Маркс и Ф.Энгельс пришли к выводу, что понятие отчуждения в конечном счете лишь дает основу для описания исторически конкретных явлений системы капиталистической эксплуатации. Оно является важным элементом научного анализа общественной системы - но лишь одним из элементов - и поэтому не может быть принято за основу научного понимания общества. Если теоретическое осмысление общества остается на уровне явлений, то оно в лучшем случае способно к моральному осуждению и оценке общественных отношений, но не к научному объяснению последних.

Гидертрофирование понятия отчуждения и объявление "устранения отчуждения" центральной проблемой тесно связано с ограничением философского познания общества описанием общественных явлений и их оценкой с точки зрения общечеловеческого абстрактного идеала. С точки зрения классовой борьбы против капиталистического общества этот подход направлен на то, чтобы отвлекать рабочий класс от правильного понимания причин и неизбежных последствий его борьбы. Такая философская точка зрения, которая не в состоянии вскрыть причины исторической борьбы рабочего класса, означает, что классовая борьба ставит себе задачи, разрешимые

в рамках капиталистической системы. Тем самым, классовая борьба пролетариата превращается в свою противоположность.

"Гуманистические" притязания, с которыми выступает современный ревизионизм, в силу своей внутренней логики превращаются в антикоммунизм, в борьбу с главными движущими силами нашей эпохи — революционным рабочим классом и его завоеванием — мировой системой социализма.

Именно анализ философского ревизионизма и прежде всего его концепций практики и отчуждения, его абстрактный гуманизм побуждают глубже вскрывать ту связь, которая существует между отдельными сторонами осознания исторических требований классовой борьбы и социалистического строительства. Это в первую очередь касается вопросов взаимосвязи между научным объяснением общества и моральной оценкой общественных отношений и явлений, вопросов конкретно-исторического обоснования идеалов нашей борьбы, марксистского понимания личности, связи между марксистско-ленинской философией и теми науками, которые, как педагогика или психология, тоже исследуют проблемы социалистического развития личности.

Л.Л.Бельцер

ЭНКЕР Ф.

НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ИДЕОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО ГОШИЗМА

HINCKER F.

Quelques réflexions sur l'idéologie gauchiste aujourd'hui.-
"Cahiers du communisme", P., 1972, а.48, N 3, p.40-46.

В статье анализируются основные теоретические установки левацких течений в демократическом движении Франции. Автор показывает их практическую несостоятельность и неприменимость, исходя из опыта майско-июньских событий 1968 г.

В настоящее время заметно убывает влияние как крупных троцкистских организаций ("Мир", "Красный Крест", "Комитет борьбы" и др.), так и незначительных левацких группировок, которые, часто меняя свои вывески и названия, "неожиданно возникают то здесь, то там лишь для того, чтобы, вспыхнув, вновь неумолимо исчезнуть" (с.40). За фасадом трескучих фраз и ярких лозунгов ревностные представители и защитники левацкого движения проповедуют всего лишь идеологию мелкого буржуа и независимого производителя, совсем "недавно интегрированных в пролетариат".

Коммунистическая партия Франции на прошедшем XIX съезде призвала учитывать этот факт привнесения в пролетарское движение элементов буржуазной идеологии, питающими корнями

которой "являются возрастающее обострение и ухудшение условий существования именно этих слоев населения" (там же).

Вместе с тем Французская коммунистическая партия определила необходимость научного анализа подобных явлений в капиталистическом мире, призвав к более тщательному изучению современного капитализма на его монополистической стадии развития, что поможет одновременно и определить значение "идеологического фронта" в современной классовой борьбе, и место в нем гошизма. Если попытаться схематизировать все разнообразие левацких протестов, то следует отметить основную их направленность: ненависть к капитализму и призыв к бунту. Такая позиция вызвана, безусловно, капиталистическим угнетением, но природу самого угнетения, т.е. угнетения как следствия эксплуатации, она, в свою очередь, не признает (с.41). Подобная идеология аналогична некоторым направлениям домарксистского социализма, ошибочность которого доказана К.Марксом еще в XIX в. Современная книжная и журналистская продукция гошизма ничего не имеет общего с научным познанием капиталистического общества, напротив: основное направление таких троцкистских органов печати, как "Рабочая борьба", "Новые времена" и др., все более склоняется к маоизму и эклектизму. Достаточно сказать, что гошизм по существу не интересуется экономическими связями общества и, выступая с демократическими требованиями против авторитарной власти, забывает о том, что любая власть определяется собственностью на средства производства (с.41).

Кроме того, гошизм отрицает без какого-либо доказательства само понятие монополистического капитализма, утверждая, что "капитализм в течение вот уже полутора веков является постоянно развивающейся и репродуцирующейся системой" (с.42).

Поэтому гошистская идеология или отрицает научно-техническую революцию или рассматривает ее как усиление капи-

тализма" (с.42). Вместе с тем, призвав к ломке капитализма в целом, к свержению капиталистической власти, гошизм отказывается понять особенности капиталистического развития и, в частности, противоречия его империалистической стадии. Тем самым он выбрал позицию противопоставления себя политической стратегии, основанной на анализе и использовании капиталистических противоречий, на возможности "политики альянса". Короче говоря, эта позиция направлена против политики коммунистической партии Франции и, главным образом, против демократической программы народного единства, принятой после майско-июньских событий 1968 г.

В этой связи основным нападкам подверглась коммунистическая программа единства действий всех передовых сил, в том числе и непролетарских слоев в борьбе за демократические права под руководством коммунистической партии. Идеология гошизма в противовес "союзу" выдвигает тезис, имеющий два варианта. Первый гласит: "все угнетаемое представляет собой единственно индифферентный класс перед лицом класса угнетающего", второй (более конкретный) - "все непролетарские слои населения есть слои буржуазные" (с.42). Такая позиция в принципе оказывает услугу буржуазным властям, ибо, отстаивая абстрактный факт угнетения и не говоря ничего о его причинах, она порождает либо бесплодный пессимизм среди рабочего класса, как впрочем, и среди тех слоев, которые смогли бы быть ему союзниками, либо отказ от повседневной борьбы в ожидании мессианского конца борьбы вообще. Неудивительно поэтому, что так называемый гошистский бунт направлен прежде всего против моральных устоев капиталистического общества, а также против тех государственных органов, которые призваны создавать и воспитывать эти устои (институт семьи и брака, пенитенциарная государственная система, система образования). Надо, однако, отметить, что гошистский протест "симптоматичен, ибо он отражает глубину морального кризиса общества монополий" (с.41).

Отсутствие диалектической теории в левацкой идеологии протеста, неспособность сделать действительно верные выводы из критики общественного строя, — все это делает ее достаточно уязвимой и неустойчивой ко всякого рода консервативным течениям. Поскольку идеология гошизма, противопоставляя себя идеологии марксизма, идеологии пролетариата, отбрасывает значение экономических и политических условий всякого угнетения, постольку она постоянно подвержена влиянию буржуазных идей (например, протаскиванию буржуазной теории конвергенции). Слабости этой идеологии подхватываются буржуазными писателями, которые используют их в качестве рупора буржуазных идей. Так, например, тема "антииерархии" понадобилась им для того, чтобы продвинуть и насадить с помощью конкретных мер по заработной плате политику "массового обнищания", тема "антибюрократии" помогла выгородить "региональные реформы", тема "революции в образовании" способствовала ухудшению и без того плохих условий работы преподавательского состава учебных заведений.

Идеология гошизма по-своему трактует интернациональное движение, требуя решительных действий против капиталистических стран и всех тех, кто с ними сотрудничает. В этом плане необходимо выделить особую черту левацких настроений — антисоветизм, унаследованный из буржуазной идеологии. Частые упреки в адрес Советского Союза, который якобы уступает свои позиции, завоеванные социалистической революцией, теряет свою революционность, опровергаются самой действительностью. Влияние Советского Союза и всей системы социализма неизмеримо во всех сферах жизни. Мирная политика стран социализма и особенно Советского Союза, построившего "в длительной и тяжелой борьбе" экономическую и политическую базу для последующего строительства коммунизма, заставляет капитализм постепенно отступать, несмотря на продолжающееся еще сопротивление. Это неопровержимый факт, свиде-

тельствующий о реальном подходе к вопросам построения социализма в отличие от потусторонних утопических идей.

Майско-июньские события 1968 г. показали истинную сущность гошизма. Все проповедуемые им цели и последующие затем действия скрывают идеи правого оппортунизма. По мнению автора, они вносят в научную теорию социализма "элементы язычества", а в организованное политическое движение утопические иллюзии, создавая благодатную почву для малосознательной части населения и, главным образом для молодежи и студенчества (с.44).

Т.Е.Васильева

РС "ЗАРУБЕЖНАЯ МАРКСИСТСКАЯ КРИТИКА
БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И СОЦИОЛОГИИ "

Выпуск I

Сдано в набор 18/УІ-74 г. Подписано к печати 6/ІІ-75 г.
Формат 60х84/16

Заказ № 8123

Тираж 1000 экз.

Уч.-изд.л. 10

Печ.л. 15

© ИНИОН АН СССР, г.Москва, ул.Красикова, д.28/45

Отпечатано в ПИК ВИНТИ, г.Люберцы, Октябрьский пр.403