

Фредерик
КОПЛСТОН

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ XX ВЕК

Ф. Коплстон — известный английский ученый, доктор философии, профессор, автор многочисленных книг и монографий.

В книге анализируются доминирующие интеллектуальные течения в британской и континентальной философии. Подробно освещены лингвистический анализ (Д. Мур, А. Айер, Б. Рассел), логический позитивизм, некоторые метафизические проблемы и гипотезы. Рассмотрены идеи персоналистов и экзистенциалистов М. Хайдеггера, Г. Марселя, К. Ясперса и других философов.

Вы узнаете о единстве и расхождении во взглядах именитых теоретиков, дискуссиях о существовании Бога и свободе личности, сравните понятия «проблема и тайна», «страх и боязнь», «самообман и ложь» и разберетесь в вопросах влияния на философию конкретных наук и технической цивилизации.

Книга будет полезна как студентам гуманитарных факультетов, так и всем, кто интересуется философией.

ISBN 5-9524-0049-3



9 785952 400498

ЦЕНТРОЛИГРАФ®

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
XX ВЕК

Ф. КОПЛСТОН



Фредерик
КОПЛСТОН

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ XX ВЕК



ЦЕНТРОЛИГРАФ

**Frederick
COPLESTON**

CONTEMPORARY
PHILOSOPHY

**Фредерик
КОПЛСТОН**

**ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ
XX ВЕК**



Москва
ЦЕНТРОЛИГРАФ
2002

УДК 820
ББК 84(4Вел)
К65

Охраняется Законом РФ об авторском праве.
Воспроизведение всей книги или любой ее части
воспрещается без письменного разрешения издателя.

Любые попытки нарушения закона
будут преследоваться в судебном порядке.

Оформление художника
И.А. Озерова

Коплстон Фредерик
К65 История философии. XX век / Пер. с англ. П.А. Саф-
ронова. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. — 269 с.

ISBN 5-9524-0049-3

В книге рассмотрены доминирующие интеллектуальные течения британской и континентальной философии первой половины XX века. Известный английский ученый, доктор философии, профессор, автор многочисленных книг и монографий знакомит читателей с лингвистическим анализом — господствующей теорией британских аналитиков Д. Мура, А. Айера, Б. Рассела, с логическим позитивизмом и некоторыми проблемами метафизики. Исследует проблему существования Бога и связанный с ней вопрос о значении человеческого существования в рассмотрении персоналистов и экзистенциалистов М. Хайдеггера, Г. Марселя, К. Ясперса и других теоретиков этого философского течения.

УДК 820
ББК 84(4Вел)

© Перевод,
ЗАО «Центрполиграф», 2002
© Художественное оформление,
ЗАО «Центрполиграф», 2002

ISBN 5-9524-0049-3

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ XX ВЕК

ПРЕДИСЛОВИЕ

Статьи этой книги разделяются на две основные группы. Первая группа состоит из набросков по доминирующему интеллектуальному течению в современной британской философии и проблем, которые возникли передо мной в процессе размышления по этому поводу, тогда как эссе, входящие во вторую группу, посвящены континентальным персоналистским и экзистенциалистским философиям.

Первая группа статей открывается очерком по современной британской философии. Работа была написана для того, чтобы предоставить информацию читателям, не знающим о предмете ничего или знающим очень мало, и ее присутствие здесь может, следовательно, показаться излишним. Однако я полагаю, что она может принести пользу любому читателю, являясь прекрасным введением. Статья такого рода имеет все же тот недостаток, что короткие в силу объема работы ссылки на современных философов могут легко вызвать непонимание и, во всяком случае, возникновение крайне ограниченного представления о рассматриваемых философах. Последний недостаток не может быть в действительности исправлен иначе, как превращением статьи в книгу; но в приложении к эссе я указал некоторые моменты, которые, как мне

хотелось бы надеяться, помогут исправить ошибочные впечатления от некоторых фрагментов текста.

В последнем параграфе первой главы я бегло коснулся влияния, которое испытывает философия в связи с ростом конкретных наук и развитием нашей технической цивилизации. Поскольку эта тема не рассматривается подробно в первой главе, я счел более правильным посвятить ей вторую главу, эссе, озаглавленное «Некоторые размышления по поводу логического позитивизма». Причина, по которой я решаюсь на этот шаг, заключается в том, что данное эссе кажется мне выражающим обоснованную и полезную точку зрения. При этом хочу заметить, что оно несколько устарело, поскольку понимает под неопозитивизмом нечто косное и неподвижное, и потому некоторые из критических замечаний едва ли могут быть отнесены к британской философии в ее современном состоянии. Например, даже не все из тех, кто по-прежнему может быть назван «позитивистами» в определенном смысле этого слова, придерживаются столь жесткой позиции в отношении этических суждений, как то может показаться из данной статьи. Тем не менее, если рассматривать ее с точки зрения того, чем ей полагается быть, то есть как серию размышлений над определенным периодом философской мысли, она имеет, я думаю, определенную ценность. Далее, даже если логический позитивизм строгого типа часто считается делом прошлого, позитивистский способ мышления является, по моему мнению, широко распространенным. И вполне возможно, что некоторые из философов, которые возмущенно отрицают то, что они предполагают принцип верификации в качестве критерия значения, тем не менее молчаливо и упорно его используют.

Ввиду важности, которая была придана в современной британской философии проблеме значения и принципу верификации. Однако я не удовлетворен этой работой в ее настоящем виде и поэтому дополнил ее в следующей заметке некоторыми комментариями, которые, я думаю, следовало сделать.

Критика логического позитивизма есть, очевидно, негативная процедура, которая нуждается в сопровождении чего-то более позитивного. То есть, если некто намеревается критиковать позитивизм с точки зрения метафизика, ему необходимо предпринять усилия, чтобы показать, что метафизика есть возможная и легитимная интеллектуальная деятельность. В состав «Некоторых размышлений о логическом позитивизме» я включил статью, озаглавленную «Возможность метафизики», однако, поскольку такое включение привело бы здесь к значительному повтору материала, я решил не перепечатывать ее. Вместо этого я включил статью «Функция метафизики». Эта последняя статья посвящена частному вопросу, но вместе с предшествующей статьей о функции метафизики она ставит вопрос о природе философского знания. В каком смысле, если таковой вообще возможен, может философ знать то, что не знает не-философ? Этот вопрос подробно рассмотрен в моей статье «Философское знание».

В первой и более подробно во второй рассмотрен вопрос о значении предикатов, приписываемых Богу. Я также включил в виде шестой главы статью, специально посвященную этому вопросу.

Теперь я перехожу ко второй группе эссе. Прежде всего, я включил статью «Человеческая личность в современной философии». Включение этой статьи ведет к некоторому пересечению с тем, что будет сказа-

но об экзистенциализме ниже. Однако то обстоятельство, что она содержит обзор взглядов М. Мунье, профессора Лаваля и профессора Ле Сенна (первые двое скончались, с тех пор как она была написана), вынуждают меня публиковать ее с крайней неохотой.

Четыре главы об экзистенциализме еще не публиковались. Они являются изложением курса лекций, прочитанного в Королевском институте философии.

Ф. Коплстон

Глава 1

СОВРЕМЕННАЯ БРИТАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В соответствии со взглядами многих английских философов, философия состоит главным образом, если не целиком, из «лингвистического анализа». Главная цель этой статьи — объяснение того, что подразумевается под подобным пониманием философии. Далее я намереваюсь сделать несколько замечаний относительно происхождения и развития этого представления о функции и сфере философии.

1

Те, кто отождествляет философию с лингвистическим анализом, утверждают, что это новое понимание философии, однако не подразумевают под этим, что лингвистический анализ не применялся ранее. Напротив, они полагают, что большая часть философии прошлого принимала форму лингвистического анализа, даже если философы, которые им занимались, не всегда ясно представляли себе, чем они занимаются. Несколько примеров смогут помочь разъяснить это утверждение.

Утверждают, что платоновская теория реальных сущностей выросла из размышлений над пропозициями обыденного языка. Люди делают сравнительные оценочные суждения: они могут сказать, например, что

Сократ был лучше, чем Алкивиад. Люди также используют общие понятия типа «человек» или «животное». Более того, обыкновенный человек каким-то образом знает, что подразумевается, когда он говорит, что Сократ лучше, чем Алкивиад, или что характер святого Франциска был более благороден, чем характер Нерона. И поскольку обычный человек корректно использует общие понятия, он до некоторой степени должен понимать, что подразумевается под ними. Однако он не рассуждает отвлеченным образом о точном смысле оценочных суждений или об истинной природе и цели использования общих понятий. Его знание о значении соответствующих пропозиций имеет практический, а не рассудочный или абстрактный характер: оно является тем, что можно назвать первопорядковым знанием. Философ, однако, размышляет об этих обнаруживаемых в обыденном языке пропозициях и предпринимает строгий и абстрактный анализ их значения. Он не изобретает для самого себя общих высказываний или понятий; он уже находит их существующими, наличествующими в обыденной речи. Работа, которую он выполняет, — это проясняющий, рассудочный и абстрактный анализ пропозиций; и поэтому его деятельность может быть названа лингвистическим анализом. Платон действительно создал метафизическую теорию, но он создал ее на основе лингвистического анализа. То, чем он занимался, можно назвать проясняющим анализом определенных типов высказываний.

Сходным образом, когда Аристотель занимался исследованием этики, он начинал с разбора моральных суждений, которые привыкли делать люди в том обществе, к которому он принадлежал. Он, несомненно, полагал, что индивидуальные суждения могут быть

неясны или односторонни и поэтому нуждаются в прояснении; но он никогда не предполагал, что задачей морального философа является создание новой морали или доказательство того, что не-философам ничего не известно о различии между добром и злом. И когда святой Фома и другие средневековые философы и теологи исследовали природу языка, который мы используем, говоря о Боге, и разработали теорию приписывания свойств по аналогии, им было достаточно хорошо известно, что язык, который они исследовали, уже существует. Святой Фома не был первым, кто открыл, что Бог благ и мудр; но он спросил себя, что означает, когда мы говорим о Боге, что Он благ и мудр. В каком смысле используют эти понятия и что они означают, будучи предиктированы Богу? Святой Фома, следовательно, предпринял работу по прояснению языка, который используют христиане применительно к Богу.

Далее будет утверждаться, что берклианская интерпретация положения о существовании материальных предметов, когда мы не воспринимаем их, была примером лингвистического анализа. Беркли не говорил, что это утверждение неистинно: напротив, он спрашивал себя, что оно означает. И по его мнению, утверждение, что мой стол, например, существует в моей комнате, когда я его не воспринимаю, означает и только может означать, что, если мне случится войти в комнату, я буду воспринимать стол. Это было одной из причин того, что Беркли утверждал, что его философия не противоположна здравому смыслу: по его мнению, она противоположна только взглядам таких философов, как Локк, которые постулировали непознаваемые сущности, о которых никогда не думает обычный человек.

Из вышесказанного очевидно: утверждение, что большая часть философии прошлого была в некотором смысле лингвистическим анализом или прояснением языка, небезосновательно. Следующее утверждение, отнюдь не редко делаемое современными британскими философами, заключается в том, что философия есть только лингвистический анализ и что все философские проблемы есть проблемы языковые. Идея, лежащая в основе такого взгляда, как мне кажется, заключается в том, что философ не открывает или не может открыть новых фактов в реальности. Он может анализировать и прояснять то, что известно практическим и часто неясным образом; но он не может открыть в реальности ничего нового. Открытия такого рода могут быть сделаны благодаря обычному наблюдению или конкретным наукам. Далее я коротко вернусь к этой идее, но прежде хотел бы проиллюстрировать значение утверждения, что философские проблемы есть проблемы языка, взяв два примера философских проблем и проинтерпретировав их в духе тех, кто делает такое утверждение.

Если два человека обсуждают проблему свободы, один из них может приводить в доказательство детерминизма факты или гипотезы из области физиологии и психологии, тогда как другой может оспаривать истинность гипотез или выстраиваемую на их основе интерпретацию. Например, первый может утверждать, что факты, открытые эндокринологами, показывают, что не существует случайных действий, а второй — оспаривать справедливость этого утверждения. Итак, поскольку они обсуждают факты эндокринологии, их дискуссия является чисто научной. Однако можно

представить себе момент, когда по всем доступным физиологическим и психологическим данным достигнуто согласие. Когда настает такой момент, речь заходит не о влиянии гланд, отстаиваемом детерминистом и отрицаемом сторонником свободы воли, и не о содержании сознания, которое отстаивается сторонником свободы воли и отрицается детерминистом. Вопрос, возникающий перед ними, таков: как, в свете этих фактов, могут быть описаны человеческие действия? Является ли все еще необходимым или возможным проводить различие между разными действиями и описывать некоторые как свободные и другие как несвободные? Можем ли мы в свете этих фактов все еще говорить об «ответственности»? И если да, то каково точное значение этого слова? Проблемы такого рода, как скажут многие аналитики, есть языковые проблемы. Однако это не означает, что они представляют собой только вопрос именования, в том смысле, что они совершенно не важны. Поскольку, если мы решим, например, что человеческое существо не может быть корректно описано как «ответственное» за любые свои действия (полагая, что говорить о человеке, что отвечает за поступок, означает то же самое, что сказать, что он мог избежать его), такое решение имеет важный моральный и законодательный подтекст.

Второй пример касается спора между формалистом и фундаменталистом в вопросе о цветах в живописи. Если формалист отрицает реальные или предполагаемые научные факты, приводимые фундаменталистом, дискуссия имеет научный характер. В действительности, однако, формалист не отрицает никаких научных фактов, он признает их все. О чем же тогда ведется спор? Едва ли это спор о сфере применения обыденного языка. Потому что, если фундаменталист

не является совсем уж странным человеком, он не будет стремиться изменить привычку обычного человека говорить, что трава зеленая, но что она кажется золотой или желтой в лучах заходящего солнца. Он не будет также непримирим в тех случаях, когда дама говорит, что платье имеет свой цвет, но при электрическом освещении он меняется. Спор ведется не о сфере применения понятий, используемых в обыденном языке, но о точном значении этих терминов. Когда, например, говорится, что трава является зеленой, каково точное значение слова «является» в этой связи? И это уже языковая проблема.

Уже было отмечено выше, что идея, лежащая в основе утверждения, что все философские проблемы есть языковые проблемы, основана на убеждении, что философы не могут ничего добавить к нашему фактическому знанию о мире. Итак, аналитики утверждают, что философ не может открыть новых фактов в том смысле, в каком исследователь может открыть неизвестный до настоящего времени цветок или остров. И это кажется мне справедливым. Например, было бы смешно утверждать, что метафизик открывает Бога в том смысле, в каком исследователь открывает неизвестный доселе факт. Метафизик не делает, прогуливаясь погожим днем, ошеломительного открытия: где-то «здесь» Бог. Философ не находит Бога таким образом; что делает философ, так это проясняет отношение конечной реальности к бесконечному трансцендентному Бытию. В таком случае человек может говорить о своем занятии как об «анализе». Однако, когда современный аналитик заявляет, что философ не в состоянии открыть новые факты о реальности при помощи собственного специфического метода, он просто не утруждает себя различением метафизического ана-

лиза и полярной экспедиции. То, что действительно часто является предпосылкой его рассуждений, так это убеждение, что не существует метафизических принципов (в общем называемых синтетическими априорными суждениями), которые позволяют философу делать вывод о существовании ненаблюдаемого из данных опыта. С одной стороны, мы имеем аналитические пропозиции логики и чистой математики, которые считаются чисто формальными и не сообщающими никакой информации о реальности, и с другой стороны — синтетические апостериорные пропозиции, которые сообщают новую информацию о реальности и которые являются в то же время погрешимыми эмпирическими гипотезами. Однако не существует синтетических априорных пропозиций, то есть пропозиций, которые были бы абсолютно достоверны и в то же время сообщали новую информацию о реальности.

Является ли такой взгляд «позитивистским»? Ответ на этот вопрос зависит, разумеется, от смысла, вкладываемого в слово «позитивизм». Если подразумевать под позитивизмом точку зрения, в соответствии с которой знание о реальности получается только с помощью непосредственного наблюдения и конкретных наук, то в таком смысле большинство современных аналитиков будут «позитивистами», по крайней мере, если акцент делается на слове «знание». Однако, если понимать под позитивизмом философию, которая предполагает опровержение всех метафизических суждений как лишенных значения и бессмысленных, то неверно говорить обо всех современных аналитических философах как о позитивистах. Например, в своей «Истории западной философии» Бертран Рассел провозглашает, что все, что может быть познано, может быть познано средствами науки; однако Рассел не отри-

цает всю метафизику, и в «Значении и истине» он отстаивает, в противовес «логическим позитивистам» (как обычно в Англии именуются неопозитивисты в целом), что «абсолютный метафизический агностицизм не совместим с сохранением лингвистических пропозиций». Он жестко критикует неопозитивистский критерий значения.

3

Задолго до основания Венского кружка собственно эмпириристическая традиция в Англии получила новую жизнь в Кембридже, успешно противодействуя британскому идеалистическому движению, которое, главным образом, ассоциировалось с Оксфордом и наиболее выдающимся представителем которого был Ф.Г. Брэдли (ум. в 1924 году). Профессор Д.Э. Мур из Кембриджа критиковал идеалистическую тенденцию жертвовать ясностью и косностью в пользу единства и системы и придерживался взгляда, что основным делом философа является анализ. Существует определенное число суждений (например, «существует много людей» и «существует много материальных предметов»), истинность которых известна каждому. Задача философа не состоит в том, чтобы попытаться доказать, обычно используя слабые аргументы, суждения, которые все считают истинными; еще менее в его задачу входит ставить под вопрос их истинность. То, что ему следует делать, так это анализировать их значение так ясно и точно, как это возможно. Отсюда ясно, следовательно, что аналитическое движение в британской философии, которое получило мощный импульс от Мура и которое в действительности является коренным в работах классических британских эм-

пиристов, не может быть обоснованно приписано влиянию Венского кружка. Это также ясно из того факта, что Рассел разработал свою теорию лингвистического анализа и логических конструкций задолго до возникновения кружка. Члены кружка испытали серьезное влияние расселовской теории (что очевидно, например, в отношении Карнапа), но сама теория ничем не обязана кружку.

В добавление к Муру и Расселу следует упомянуть Людвиг Витгенштейна (ум. в 1951 году) — автора знаменитого «Логико-философского трактата» (первые опубликованного в 1921 году) и наследника Мура в должности профессора философии в Кембридже. Витгенштейн ничего не опубликовал после «Трактата»; однако его посмертные «Философские исследования», на немецком и английском языках, появились в Оксфорде в 1953 году. У Витгенштейна были связи с кружком, его работа изучалась там и глубоко повлияла на его членов; однако следует помнить, что он посещал лекции Мура в Кембридже и в «Трактате» выразил свое чувство признательности по отношению к работам Рассела. В своей работе Витгенштейн утверждал, что вся философия есть «критика языка» или «логическое прояснение мыслей». Возможно, поэтому «Трактат» повлиял на определенных современных британских философов благодаря Венскому кружку и поэтому был интерпретирован ими в строго неопозитивистском смысле, причем более темные и квазимистические афоризмы автора остались практически не замечены. Однако это не так в отношении всех нынешних британских философов, которые испытали влияние Витгенштейна. Профессора философии в Кембридже, например А. Уиздом (род. в 1904 году), испытали влияние скорее Витгенштейна самого по

себе, чем Витгенштейна, отраженного в трудах Карнапа и других членов кружка.

Идея, что философия состоит главным образом из анализа, должна быть, следовательно, приписана скорее Кембриджской школе анализа, нежели Венскому кружку. С другой стороны, распространение этой идеи среди британских философов было, несомненно, вызвано распространением взглядов, выдвинутых другими авторами. Например, Карнапом, в его работе «Логический синтаксис языка». Однако британские аналитики не демонстрируют такого внимания к языку науки и созданию универсального научного языка, которое характеризует некоторых членов Венского кружка. Это не означает, однако, что учения Венского кружка не оказали серьезного влияния в Англии. Напротив, они приобрели заметную популярность благодаря работам профессора А. Айера (род. в 1910 году) из Лондонского университета. Будучи студентом в Оксфорде, Айер впитал характерные идеи кружка, в особенности те из них, которые развивались Карнапом, и эти идеи нашли свое выражение в «Языке, истине и логике» (Лондон, 1936). В этой работе Айер отстаивает неопозитивистский критерий значения, принцип верификации, метафизические суждения оцениваются как «бессмысленные» и обладающие только «эмоциональным» значением. Эта работа, как, впрочем, и остальные сочинения Айера, имела широкое влияние особенно в среде студентов, которые находили в ней привлекательность новизны и дерзости. Более того, необычайно ясно написанная работа показалась для многих теоретическим обоснованием и фундаментом того, что можно назвать позитивистским менталитетом, который, разумеется, распространен гораздо более широко, чем позитивистская философия как система мышления.

Неопозитивистский критерий значения был, однако, вскоре подвергнут критике, вызванной как его произвольным характером, так и теми странными следствиями, которые, по видимости, имеют место, если он предлагается как строгий критерий, по крайней мере в своей первоначальной форме. В настоящий момент лишь немногие британские философы охотно называют себя позитивистами и открыто провозглашают приверженность принципу верификации как критерию значения. Сам термин часто употребляется, однако неопозитивизм как учение уже вышел из моды. Я полагаю, что неопозитивизм в своей континентальной форме не соответствует английскому складу ума. Можно сказать, что влияние Венского кружка растворилось в общем потоке аналитического движения. Таким образом, в аналитическом движении выделяются философы левого крыла, например Айер, которые испытали влияние неопозитивизма, но модифицировали свои первоначальные позиции, и философы правого крыла, которые демонстрируют гораздо более приятное отношение к метафизике.

Когда я говорю о левом крыле аналитиков, я, разумеется, никоим образом не связываю это с политикой; я использую этот термин для обозначения последовательного эмпиризма, который придерживается принципа экономии в расселовской интерпретации для исключения всех метафизических сущностей¹. Этот феноменалистический эмпиризм наиболее отчетливо представлен у профессора Айера. Принимая расселовскую теорию логических конструкций, он редуцирует

¹ Упоминание здесь Рассела не означало, что я забыл то, что он не отвергает всю метафизику, и то, что он утверждает в работе «Человеческое знание: его область и границы», а именно: «чистый эмпиризм несостоятелен как теория познания».

сознание и материю к чувственно данному или чувственным содержаниям. Что ж, это можно расценить как утверждение одной метафизики вместо другой. Вместо учения о субстанциях мы имеем теорию чувственных данных или чувственных содержаний, которые ни ментальны, ни материальны и которые являются последними конституентами реальности. Что такое эта теория как не метафизическая? Айер, однако, утверждает, что вопрос такого рода означает совершенное непонимание его позиции. Когда он говорит, например, что материальный предмет может быть редуцирован к чувственно данному, он не делает онтологического утверждения: то есть он не говорит, что стол есть лишь чувственно данное. Он делает лингвистическое утверждение. Он говорит, например, что высказывания, в которых именуются материальные предметы, могут быть переведены в другие высказывания о чувственных данных, где уже не используются материальные предметы, таким образом, если первое высказывание или набор высказываний истинен, то и второй также будет истинен, и если первое высказывание или набор высказываний ложен, то и второй набор также будет ложен. С моей точки зрения, такое объяснение отказа от метафизической теории весьма сомнительно, хотя я и не собираюсь догматизировать по этому вопросу. По мнению профессора Айера, принятие его феноменалистического анализа снимает психофизическую проблему. В таком случае неясно, как можно оценивать редукцию сознания и материи к чувственным данным как исключительно лингвистическую.

Под правым крылом аналитической философии я подразумеваю тех, кто осознает, что язык не есть нечто, что спускается с небес в готовом виде, и что не-

обходимо исследовать функцию различных типов языка в общих рамках человеческой жизни и опыта¹. В то время как левое крыло аналитиков сосредотачивается на так называемом обыденном языке и языке науки, несправедливо относя этический, религиозный, метафизический и эстетический язык к сфере эмоциональной речи, правые аналитики понимают, что метафизический язык был создан для определенной цели и что необходимо исследовать эту цель. Почему люди изъясняются таким образом? Каково отношение такого языка к человеческому опыту и жизни?

Образованная публика мало интересуется техническими анализами, которые занимают такое видное место в философских журналах, однако был выказан значительный интерес к такому предмету, как анализ теологических суждений. Моя главная мысль заключается в том, что критика метафизических и теологических суждений с лингвистической точки зрения означает реабилитацию аналогического языка метафизики и теологии в современной философии. И сам факт такой критики должен стимулировать метафизиков к более пристальному исследованию аналогического языка. Впрочем, я уделил слишком много времени этому вопросу, так что может создаться впечатление, будто британские аналитики проводят время, оспаривая теологические суждения, что, конечно, не так.

¹ Исследования такого рода проводились до настоящего момента главным образом американскими философами языка. Одной из причин этого является влияние прагматизма в американской философии. Это влияние, например, отчетливо прослеживается в работе Ч. Морриса «Знаки, язык и поведение» (Нью-Йорк, 1946). Однако необходимость более глубоких исследований семантики начинает ощущаться и в Англии.

Уже отмечалось, что британские аналитики более интересуются конкретной аналитической работой, чем размышлениями о том, что они называют лингвистическим анализом. Тем не менее следует сказать кое-что по этому поводу.

Прежде всего, лингвистический анализ, конечно, не то же самое, что грамматический. Это можно легко показать на примере двух предложений: «Я увидел кого-то на дороге» и «Я не увидел никого на дороге». В первом предложении слово «кто-то» есть грамматический объект, и во втором слово «никто» тоже есть грамматический объект. Однако, несмотря на грамматическое подобие предложений, логический анализ раскрывает существующую между ними разницу. Для того, чтобы сделать ее понятной, необходимо изменить грамматическую форму второго предложения. Можно сказать, например: «Я не видел кого-либо на дороге» или «Неверно, что я кого-то видел на дороге». То есть предложения могут быть сходны по грамматической форме, различаясь в то же время по логической форме. Некоторые аналитики говорят, что Бертран Рассел был первым, кто обнаружил эту истину. Однако, если такое высказывание делается серьезно, то оно означает лишь прискорбное незнание истории философии. Некоторые ультрареалисты были возможно частично «введены в заблуждение языком»¹; но, когда святой Ансельм, к примеру, указывал, что слово «ничто» в выражении «творение из ничего» не является особым родом существования, а означает «не из чего-

¹ Я говорю «частично», поскольку иногда имеют место другие соображения. К примеру, некоторые ультрареалисты раннего Средневековья думали (по всей видимости, ошибочно), что необходимо отстаивать ультрареализм, чтобы отстоять доктрину первородного греха.

либо», чем он занимался, как ни различением между грамматической и логической формами?

Тем не менее существует ряд аналитиков, склонных думать, что философские проблемы и теории есть лишь плод языковой путаницы. Важнейший среди них — профессор Гилберт Райл (род. в 1900 году) из Оксфорда. В статье «Систематически вводящие в заблуждение выражения» он приходит к заключению, хотя и неохотно, что задачей философа является «выявление источников повторяющихся неправильных конструкций и абсурдных теорий в языковых идиомах». Если последовательно придерживаться такой точки зрения, то мы придем, как мне кажется, к парадоксальному заключению, что задача философа есть уничтожение философии. А это гораздо более радикальный взгляд на задачи философии, чем тот, что отстаивает профессор Айер. Поскольку последний убежден, что существуют философские высказывания, и он, несомненно, верит в то, что у философии есть позитивная функция, хотя область ее применения сильно ограничена. Радикальная природа понимания философии профессором Райлом замаскирована или, во всяком случае, сделана более приемлемой его ориентацией на здравый смысл и «не бессмыслицу», подкрепленной обращением к «обыденному языку», «стандартному английскому» и так далее. Похоже, что «обыденный язык» становится главной судебной инстанцией для разбирательства философских споров. В результате исключается не только большая часть традиционной метафизики — чувственные данные и чувственные содержания также оказываются за бортом. Но что такое «обыденный язык»? Не существует такой вещи, как фиксированный «обыденный язык», и даже если бы он был, совсем не очевидно, что именно он является инстанцией для разрешения философских споров. Разумеется, верно, что

что-то не в порядке с теорией, которая явно противоречит простому человеческому опыту. Но вопрос заключается в том, не вырастает ли язык метафизики, как бы ни странны были его отдельные термины, из размышлений над этим опытом. И этот вопрос, как мне представляется, не достаточно продуман теми аналитиками, которые превозносят обыденный язык и на практике рассматривают деревенского почтальона как судью по философским предметам.

Тщательно разработанным примером такого типа анализа является работа профессора Райла «Понятие сознания» (Лондон, 1949). Краткое упоминание об этой работе в рамках данной статьи было бы несправедливым по отношению к ее автору. Одна из основных задач книги — показать, что высказывания, с помощью которых люди обычно описывают психическую деятельность, могут быть объяснены без того, чтобы подразумевался картезианский дуализм. В книге много детальных и важных анализов. Здесь я хотел бы привлечь внимание только к одному направлению мысли. Абсолютно корректно, отмечает автор, говорить об университете (Оксфорда); но если иностранный посетитель после того, как ему покажут все оксфордские колледжи, попросит показать ему сам университет, его просьба будет означать, что он не понимает, как используется это понятие. Поскольку данный термин, хотя его использование совершенно оправдано, не обозначает предмет того же рода, как, допустим, термин «колледж Святой Магдалины». То есть существует здание (в действительности даже группа зданий), известное как колледж Святой Магдалины, но не существует сравнимого с ним здания под названием «университет». Сходным образом, хотя вполне правильно говорить о «сознаниях», не существует сознания самого по себе, вне определенной психической деятельно-

сти: этот термин не обозначает скрытую сущность. Очевидно, что подобная форма рассуждений выходит далеко за пределы простой критики картезианского дуализма как такового.

Итак, ясно, что анализ такого типа требует принять во внимание экстралингвистические данные. (Профессору Райлу, разумеется, прекрасно известно об этом.) То же самое справедливо в отношении большей части лингвистического анализа. Поскольку аналитик выясняет «истинное» значение пропозиций. Если он спрашивает о значении слова, его интересует не словарное объяснение данного слова или то, что понимает под этим словом тот или иной индивид, является ли он философом или нет (хотя это не вполне ясно относительно тех аналитиков, которые обращаются к «обыденному языку»), а «истинное» значение слова. Ответ на этот вопрос не может быть получен без привлечения экстралингвистических данных. Следовательно, анализ не может быть отождествлен с чистой речевой деятельностью. Рассел в «Значении и истине» верно замечает, что «существует тенденция, особенно среди логических позитивистов, относиться к языку как к независимой области, которая может изучаться без обращения к внелингвистическим явлениям», и добавляет, что это верно лишь для ограниченной сферы. Можно попробовать прояснить это на следующем примере. Различие между вещью, ее качествами и модификациями конкретно выражается в высказываниях обыденного языка. Однако, когда философ намеревается анализировать значение таких высказываний, он хочет обнаружить их истинное значение, а это предполагает рассмотрение фактов, которые ими описываются.

Может быть сказано, что эти замечания справедливы, но тривиальны. Поскольку, хотя аналитик и говорит о «лингвистическом анализе», он не отрицает, что

в своей работе уделяет большое внимание экстралингвистическим фактам и явлениям. Однако по следующей причине я не думаю, что это тривиально. Когда философ анализирует, например, каузальные высказывания и спрашивает об истинном значении термина «причинность» или когда он анализирует экзистенциальные высказывания, он делает тот же самый вид работы, который традиционно был известен как «метафизический анализ», или «онтология». Ибо, как мы уже видели, его деятельность лишена чисто речевого характера. Одной из причин, по которой современный аналитик говорит о «лингвистическом анализе», является, возможно, то, что для него слово «метафизика» означает исследование сущностей, которые превосходят любой возможный опыт; и, используя термин «лингвистический анализ», он стремится подчеркнуть тот факт, что каждому известно, что существует такая вещь, как причинность, и что это знание выражено в высказываниях обыденного языка. Философ не обнаруживает, что существуют причинные отношения: нам всем известно, что они существуют. Но одно дело знать о существовании причинных связей и совсем другое — анализировать природу причинности или значение утверждения о том, что одна вещь является причиной другой. Такой анализ является работой философа, и, если он проясняет понятие, уже выраженное в конкретных высказываниях обыденного языка, его деятельность обозначается как «лингвистический анализ». И в таком смысле использование термина оправдано, то есть постольку, поскольку он привлекает внимание к тому обстоятельству, что аналитик исследует предпосылки и значение языка, которым мы все пользуемся. Однако использование этого термина может также вводить в заблуждение. Аналитик склонен

утверждать, будто философия есть «вопрос выбора слов», умалчивая, что язык не есть раз и навсегда данная вещь. То, что называется обыденным языком, выражает или может выражать простой повседневный опыт людей. И анализировать значение и предпосылки обыденного языка означает анализировать предпосылки простого опыта. Верно, что такой опыт выражается в языке и делается общим достоянием до того, как он становится предметом размышлений философов и употребление термина «лингвистический анализ» привлекает внимание к этому обстоятельству. Однако он стремится замаскировать тот факт, что они занимаются работой, аналогичной аристотелевскому анализу причинности в «Метафизике». Аналитик, несомненно, ответит, что он не отрицает аналогии, но предпочитает использовать термин «лингвистический анализ», с тем чтобы отличить такой вид метафизического анализа от «метафизики» в том смысле, в каком он, аналитик, понимает это слово.

В конце концов, является ли лингвистический анализ философски нейтральным, в том смысле, что он не имеет в качестве предпосылки какой-либо определенной философской позиции? Для ответа на вопрос необходимо провести некоторые различия. Те, кто редуцирует философию к «лингвистическому анализу», полагают, что задача философа состоит в том, чтобы определять значение высказываний, а не их истинность или ложность. И в этом отношении данная позиция может быть названа «позитивистской» в широком смысле этого слова. Но «позитивизм» в узком смысле не является необходимостью. Большинство британских аналитиков не воспримут, я полагаю, стремление избавиться от метафизических проблем и высказываний априорным способом при помощи неопозитивист-

ского критерия значения. Они признают, что мы просто не можем исследовать лишенность их значения до того, как они были высказаны. Но признание этой разумной точки зрения делает очевидной разницу между теми аналитиками, которые принимают чисто эмпиристическую позицию, и теми, кто не делает этого. Например, когда нужно проанализировать высказывания, в которых термин «причина» относится к трансцендентному Бытию, многие аналитики проводят анализ с таких позиций, что ясно, что он для них связан с чистым эмпиризмом. И феноменалистический анализ сознания и материальных предметов, о котором я говорил выше, также очевидно связан с эмпиризмом. В этом причина того, что левое крыло аналитиков называет себя «логическими эмпиристами»¹, или «радикальными эмпиристами», названия, которые, в общем, они предпочитают наименованию «логические позитивисты», или «неопозитивисты».

5

Нынешняя атмосфера тотального критицизма порождает своеобразную застенчивость, проявляющуюся в нежелании публиковать работы, содержание которых может быть поставлено под сомнение с господствующих позиций. Следует, однако, отметить позитивные сдвиги в ряде областей философии. В моральной философии, традиционно любимой теме английских философов, за-

¹ Трудно определить смысл слова «логический» в этом контексте. Но одной из причин для его использования является, по моему мнению, желание различить современный эмпиризм и эмпиризм Дж.Ст. Милля, который пытался интерпретировать математические и логические пропозиции как эмпирические гипотезы, от чего сейчас полностью отказались.

метно возрождение стремления связать этику и рациональность в противовес неопозитивистскому отношению этических высказываний к сфере эмоционального. Поэтому, хотя профессор С. Тулмин в своей работе «Исследование места разума в этике» (1950) ясно говорит о справедливости взглядов Айера, он склоняется к телеологическому взгляду на этику. Профессор Р. Брейтуйт (род. в 1900 году), который называет себя «логическим эмпиристом», недавно защищал телеологическую интерпретацию этики. В области философии следует отметить его работу «Научное объяснение» (1953). Политическая философия в последние годы углубилась по понятным причинам в исследование оснований и идеалов демократического государства. Атака на тоталитаризм, вызвавшая оживленную дискуссию по причине содержащихся в ней описаний политических теорий Платона и Гегеля, содержится в книге профессора К. Поппера (род. в 1902 году) «Открытое общество и его враги» (1945). В области философии истории следует, прежде всего, отметить «Постижение истории» в 6 томах (1934—1939) профессора А. Тойнби (род. в 1889 году), однотомное извлечение из которого появилось в 1946 году. «Идея истории» профессора Р. Коллингвуда (1889—1943) была посмертно опубликована в 1946 году.

6

Из сказанного ясно, что философская ситуация в Англии сильно отличается от того, что происходит во Франции, Германии и Италии. В частности, экзистенциализм слабо распространен в английских университетах. Что касается марксизма, то есть профессора-

марксисты, однако, в основном, на нефилософских факультетах. Философы в целом ощущают, что марксизм есть нечто неприемлемое с лингвистической точки зрения. К тому же они испытывают мало симпатии к философии, служащей нефилософским целям. Современная философия в Англии все больше замыкается в себе. Большая часть повседневной работы затрагивает такие темы, которые неинтересны обычному читателю, или она проведена таким образом, что даже хорошо образованному читателю трудно следить за ходом рассуждений. Поскольку, хотя аналитики и сделали своего рода культ из использования простого языка и обычных слов, возникающая в результате видимость простоты часто поверхностна: в действительности лингвистический анализ требует высоко изощренной техники. Сочетание (встречающееся не так уж редко) видимой тривиальности предмета обсуждения и в высшей степени утонченной техники ведет к разрыву между философией и жизнью. Внимание к человеческой жизни и опыту, а также к исторической ситуации, столь свойственное отдельным ветвям экзистенциализма, совершенно не характерно для лингвистического анализа. Действительно многие аналитики специально подчеркивают академический аспект философии и максимальную удаленность от «человеческих проблем». С другой стороны, следует признать, что аналитикам удалось выдвинуть высокий стандарт аналитического мастерства, точности выражения и элиминации расплывчатого языка и бессодержательного мышления. Они совершенно справедливо борются с использованием непонятных слов как своего рода магических заклинаний, которое можно встретить в трудах некоторых философов. Более того, критика метафизики, сформировавшая негативный аспект

современной философии, в состоянии оказать и позитивное влияние. Поскольку она может побудить метафизиков к более глубокой рефлексии о природе метафизики и о статусе и интерпретации метафизического языка и метафизических принципов. Нежелание аналитиков выписать лекарства от мировых болезней также имеет свою позитивную сторону. Философия, несомненно, глубоко связана с человеческой жизнью, но многие аналитики, кажется, не замечают этого факта. Хотя, вероятно, разделяют скептицизм относительно мудрости профессоров философии в качестве советчиков для премьер-министров. Современные позитивисты обладают бóльшим здравым смыслом, чем Огюст Конт.

В этой статье я не обсуждал общие социологические и культурные причины господства одного типа философии в Англии, США и Скандинавии и других типов в странах континентальной Европы. В частности, я не говорил о колоссальном влиянии развития конкретных наук и нашей технической цивилизации. Очевидно, что по этим вопросам можно сказать очень многое. Однако я поставил перед собой задачу дать общий очерк того типа философии, который сейчас доминирует в Великобритании.

Глава 2

НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЛОГИЧЕСКОМ ПОЗИТИВИЗМЕ

Не требуется глубокого знакомства с историей философии для того, чтобы понять, что философия никогда не развивается в абсолютной изоляции от других элементов культуры. Философия Платона, несомненно, испытала влияние общей культурной ситуации, в которой он родился и вырос. На нее также воздействовал платоновский интерес к математике. Единственной науке, достигшей сколько-нибудь заметного развития в греческом мире. Направление аристотелевской мысли сформировалось под влиянием его логических исследований. Политическую теорию Платона и Аристотеля следует рассматривать в непосредственной связи с современной им политической жизнью Греции. Средневековая философия не может быть понята вне ее связи с теологией: именно христианская теология создавала тот интеллектуальный фон и атмосферу, в которой философствовали философы. Можно вполне обоснованно утверждать, что именно теология в значительной мере ставила перед философией проблемы и выступала в роли оплодотворяющего начала.

В современную эпоху, то есть в период после Возрождения, во все возрастающей степени подоплекой философии становятся эмпирические науки, достигшие изумительных успехов после первопроходческой работы великих ученых Ренессанса. В действитель-

ности отдаленные предпосылки возникновения более поздней картины мира можно разглядеть уже в XIV столетии. Когда такие философы, как Жан Буридан и Альберт Саксонский, отвергали аристотелевскую теорию движения и принимали теорию импетуса Филопона, они подготавливали почву для представления о мире как системе движущихся тел, в которой импетус, или энергия, передается от одного тела к другому, а общее количество энергии остается при этом постоянным. Причиной движения, или энергии, назывался Бог; но раз запущенная, выражаясь упрощенно, машина начала работать механически. Поскольку небесные тела, например, не встречают сопротивления, то для их движения вполне достаточно первоначального импульса, сообщенного им Богом, и нет необходимости постулировать существование каких-либо Умов сфер. Принцип экономии может быть применен к утверждавшимся Аристотелем умам. При таком рассмотрении можно сказать, что трактовка проблемы движения в XIV веке прокладывала путь новой космологии, наподобие той, что изложена в философии Декарта. Для решения общей задачи этой главы нет необходимости подробно рассматривать влияние отдельных наук на философии в Новое время: достаточно отдавать себе отчет в том влиянии, которое оказали математика и динамика на картезианскую философию, а развивающаяся историческая наука на гегельянство, биология, в широком смысле слова, на Бергсона, социология и развитие экономической теории на марксизм, а также во влиянии новейшей физики на такого философа, как Уайтхед. В то же время не следует упускать из виду влияние общей исторической и социальной ситуации на философов и их мышление. Политические теории Гоббса и Локка,

например, и взгляды на этот вопрос позднего Гегеля должны интерпретироваться в связи с той исторической ситуацией, в которой этим философам приходилось работать. Немецкое романтическое движение повлияло на послекантовский немецкий идеализм. Современный идеализм также связан с современной духовной атмосферой, хотя следует помнить о том, что влияние духовной атмосферы на философа не всегда позитивно, часто оно может вызвать сильную отрицательную реакцию. Но чтобы была реакция, должно быть и влияние.

В нашу задачу не входит также пробудить интерес к чисто релятивистской интерпретации философии и ее развития. Не следует быть слепым к историческим фактам, боясь навлечь на себя обвинение в релятивизме. Я думаю, что, если на принятие данным философом какой-либо частной теории повлияли нефилософские обстоятельства, это не означает того, что мы не можем поднять вопрос, является ли сама эта теория истинной или ложной или частично истинной и частично ложной. Действительным основанием для этих общих замечаний, касающихся развития философии, было желание показать, что, если некто собирается дать частичное объяснение распространению неопозитивистского мировоззрения в Англии и некоторых других странах, привлекая факторы, которые сами по себе лежат вне философии, он не пытается описать логический позитивизм таким способом, каким он не готов описывать и другие философии. С другой стороны, если кто-либо применительно к другим философиям способен распознать влияние нефилософских факторов, следует ожидать, что он будет действовать таким же образом в отношении логического позитивизма. Нет оснований думать, что после-

днее является исключением. Такой вид рассуждений не является также умалением философии. В конце концов, было бы чрезвычайно странно, если бы различные элементы человеческой культуры не оказывали бы влияния друг на друга. И если кто-либо признает влияние нефилософских факторов на философию, это не означает, что он отрицает влияние философии на другие элементы человеческой культуры. В данном случае нет одностороннего движения.

Я уже говорил об удивительном росте и развитии эмпирических наук в современную эпоху. Расцвет эмпирических наук является, несомненно, одной из важнейших черт послеренессансного мира. В то же время, если кто-либо сравнит развитие эмпирических наук и развитие спекулятивной философии в современную эпоху, у него может легко создаться впечатление, что в то время, как первые постоянно прогрессируют в своем развитии, вторая не демонстрирует ничего подобного. Очень легко и даже естественно сделать следующее заключение. Научные теории и гипотезы действительно меняются; но по большому счету это прогресс эмпирического знания; и гипотезы, которые позднейшими учеными были определены как обладающие ограниченной применимостью или даже неверные, тем не менее часто оказывались плодотворной основой для выработки более содержательных и точных гипотез. В некоторых случаях спекулятивные философы предлагали гипотезы, которые позднее были эмпирически подтверждены, в некоторой форме по меньшей мере¹; но в этих случаях истинность гипотезы была установлена не путем фи-

¹ Например, гелиоцентрическая гипотеза как противоположная геоцентрической.

лософской спекуляции, которая часто рождает гениальные идеи, а при помощи методов ученых-эмпириков, которые оказываются в состоянии подтвердить гипотезу немедленно или постепенно. Прогресс в знании обязан, следовательно, больше науке, чем спекулятивной философии. И если кто-либо обратится к не проверяемым эмпирически теориям спекулятивных философов, он обнаружит последовательность глубоко личностных интерпретаций мироздания, истинность или ложность которых не может быть установлена. Они могут иметь определенную ценность, выражая поэтические и эмоциональные впечатления от мира и служа для своих авторов и сходно мыслящих индивидов основой синтеза их эмоциональной жизни. Но это не означает, что они представляют собой «знание». Если мы ищем фактического знания, нам следует обратиться к науке. Причина постоянного появления новых метафизических систем заключается в том, что человек есть нечто большее, чем холодный и бесстрастный наблюдатель, но даже если метафизическая спекуляция так же неизбежна, как и лирическая поэзия, это не означает, что та или другая могут дать нам знание о мире.

Следующее обстоятельство, которое необходимо учесть, если мы стремимся понять, как возникло мышление логического позитивизма или, возможно, даже как возникла интеллектуальная ситуация, благоприятная для возникновения логического позитивизма, есть колоссальный рост прикладных наук в недавнее время и его влияние на то, чтобы сделать возможной нашу индустриализированную и технократическую цивилизацию. Я говорю в данном случае о «массах», которые живут в высоко индустриализированных и материально развитых обществах. Эти люди вполне

осознают большие преимущества, предоставленные им и обществу в целом прикладными науками. Они плохо представляют себе природу научных гипотез или условный характер многих научных понятий; но они отчетливо представляют себе практические выгоды прикладной науки и привыкли видеть в науке средство для ответа на все жизненные загадки. Философские теории и спекуляции о мире кажутся им, если они вообще когда-либо думают о подобных теориях, просто безвредным времяпрепровождением; ведь они ничего не решают и не производят ощутимых результатов. Если нам нужны ощутимые результаты, то необходимо обратиться к ученым, и именно подобные результаты станут критерием действительного знания о мире. Обычные люди не думают о том, чтобы поставить под вопрос утверждения ученых, поскольку наукой доказана их обоснованность, но никому не приходит в голову безоговорочно принять утверждения теологов или философов. Откуда им известна истинность того, о чем они говорят? Единственным доказательством их утверждений могло бы быть научное доказательство, но мы не наблюдаем ничего подобного.

Я полагаю, что необычайное развитие эмпирической науки, огромная и ощутимая выгода, доставленная цивилизации прикладными исследованиями, дали науке ту степень престижа, которой она сейчас пользуется, во много раз превосходящую влияние философии, а также теологии. Этот престиж науки, производя впечатление, что все, что может быть познано, может быть познано только с ее помощью, создал атмосферу или интеллектуальный климат, который отразился в логическом позитивизме. Прежде философия рассматривалась как «служанка теологии»: теперь она становится

«служанкой науки». Если все, что может быть познано, может быть познано научными средствами, что может быть более разумным для философа, как не посвятить себя анализу значения определенных терминов, используемых учеными, и исследованию предпосылок научного метода? Философ не увеличит человеческое знание в смысле расширения фактического знания о реальности; ему остается роль прихлебателя, хотя и полезного, проясняющего значение терминов и показывающего, что они означают в терминах непосредственного опыта. Вместо того чтобы служить теологу, философ будет служить ученому, поскольку наука заменила теологию в общественном мнении. Поскольку наука не принимает в расчет Бога в своих исследованиях и в действительности не может принять его в расчет, поскольку Бог не может быть объектом исследования с помощью научных методов, то и философ не будет считаться с Богом. Что касается человеческого существования после смерти, то философ будет стремиться рассматривать эту проблему с точки зрения ее эмпирической верифицируемости, в контексте критического исследования данных спиритуализма и психических исследований.

Прежде чем двинуться дальше, я хотел бы особо подчеркнуть, что далек от мысли, будто все философы, которые в большей или меньшей степени разделяют позицию логического позитивизма, являются материалистами. Некоторые из них являются верующими христианами. Однако последние делают ударение на слове «вера», они скажут, что «верят», хотя и не знают, что предметом их веры является, например, Бог. В любом случае существование логических позитивистов, готовых поверить в реальности, действительность которых не может быть верифицирована, не

изменяет того факта или того, что кажется мне фактом, а именно, что почва, на которой возникла ментальность, благоприятная для возникновения логического позитивизма, была подготовлена развитием эмпирических наук, которое является характерной чертой современной эпохи. Одной из проблем современной культуры является соединение технической индустриализованной цивилизации с религиозной верой, художественной чувствительностью и восприятием моральных ценностей, но только сумасшедшие могут стремиться к разрушению машин и возвращению назад в леса. Однако несомненным является то обстоятельство, что развитие эмпирических наук создало критическое отношение к метафизике и религии. В XIX веке много говорилось о конфликте между религией и наукой. Теперь мы понимаем, что между наукой и религией не существует и не может существовать никакого конфликта, ибо нет верифицированного научного утверждения, которое противоречило бы богооткровенной догме. Нас более не смущают видимые несогласованности между научными теориями и книгой Бытия; поскольку, с одной стороны, мы лучше понимаем теперь природу научных теорий и, с другой стороны, каждый здравомыслящий человек признает, что Библия не предназначена для того, чтобы служить карманным справочником по астрономии или какой-то другой ветви науки. Однако несомненно, что развитие нашей технической цивилизации, направляемое главным образом экономическими ценностями, сформировало тип сознания, которое «естественно» закрыто для трансцендентного, для метафизики и теологии. Позитивизм, являясь, с одной стороны, порождением такого типа мышления, с другой стороны, способствует его укреплению.

Я, однако, не утверждаю, что логическим позитивизмом следует пренебрегать, считая его простым следствием определенного типа мышления, сформированного тем, что некоторые любят называть «буржуазной цивилизацией». Логический позитивизм шире такого представления. Я уже говорил, что связь философии с нефилософскими факторами не означает невозможности поднять вопрос об истинности или ложности рассматриваемых систем. В конце концов, такое большое число людей с незаурядными интеллектуальными способностями никогда бы не принадлежали к определенному философскому движению или методу, если бы у них не было достаточных философских оснований поступать таким образом. Я стремлюсь показать, таким образом, почему серьезные философы причисляют себя к направлению, которое порывает с большей частью того, что традиционно относилось к философии.

Разговор о логическом позитивизме обычно начинают с различия между аналитическими и эмпирическими или синтетическими высказываниями. Первые характеризуются как достоверные, но не сообщающие информации о мире или существующих вещах. Если я говорю «Сумма углов треугольника равна 180 градусов», я не утверждаю, что существует какой-либо предмет, который может быть обоснованно назван треугольником, для истинности моего высказывания также нет необходимости в том, чтобы какой-либо треугольник существовал. Я просто утверждаю, что с необходимостью следует из определения треугольника. Поэтому все пропозиции формальной логики и чистой математики называются «аналитическими» или чисто «формальными». Их иногда называют «тавтологиями», в том смысле, что они устанавливают формальное значение точных определений.

Здесь мне хотелось бы сделать два замечания. Первое заключается в том, что такое различие само по себе тривиально и не изобретено логическими позитивистами. Во-вторых, то, что логические позитивисты рассматривают высказывания формальной логики и чистой математики как аналитические и достоверные, означает, что говорить о логическом позитивизме как «абсолютном эмпиризме» можно только с оговорками.

Однако, если оставить в стороне отношение логических позитивистов к формальной логике и чистой математике, можно сказать, что они придерживаются «радикального эмпиризма». С моей точки зрения, этот эмпиризм одновременно и сила, и слабость логического позитивизма. Эмпиризм всегда занимает сильную позицию, поскольку единственной позицией, приемлемой для здравого рассудка, является позиция Локка, утверждающая, что все приобретаемое нами нормальным путем знание существующей реальности некоторым образом основано на чувственном восприятии и интроспекции. Локк не исключал, конечно, метафизику, напротив, он сам был метафизиком в собственном умеренном варианте. Но он настаивал в определенном знаменитом пассаже «Опытов», что «все эти возвышенные мысли, проникающие за облака и достигающие уже самих небес, развиваются и возникают в этом мире», а именно в чувственных впечатлениях и рефлексии над нашими ментальными операциями. Я не говорю, что эмпиризм Локка является адекватным подходом к человеческому знанию; однако я, разумеется, полагаю, что это здравый взгляд. Чего все же не осознавал Локк и что осознали последующие эмпиристы, так это то, что принципы эмпиризма могут быть обращены против той метафизики, которую принимал

Локк. Сила и воздействие логического позитивизма связаны в большой мере с тем обстоятельством, что он кажется серьезно принимающим эмпиризм; а эмпиризм, разумеется, никоим образом не охватывая всей британской философской традиции, все же конгениален английскому складу ума.

Если мы принимаем эмпиризм, то кажется, что в отношении каждого экзистенциального высказывания мы должны спрашивать, что оно означает применительно к опытным данным. Например, если идея «причины» возникает в зависимости от опыта или, чтобы выразить это иначе, если термин «причинность» означает данное в опыте отношение, возникает вопрос, что есть такого в опыте, что позволяет возникнуть понятию причинности, или что означает «причинность» применительно к данным опыта. Показывает ли рефлексивный анализ, что мы говорим о причинном отношении между двумя явлениями, когда мы наблюдаем регулярное следование одного явления за другим подобным образом. Почему появление первого позволяет нам с большей или меньшей степенью вероятности предсказать появление второго? Если так, то «причинность» есть термин, который обозначает отношение между наблюдаемыми явлениями, отношение регулярного следования, позволяющее нам делать предсказание. Но если причинность означает именно это, то есть если она обозначает отношение между наблюдаемыми явлениями, она не означает отношения между всеми наблюдаемыми явлениями и чем-то, что не является наблюдаемым явлением. Возможно, что мы естественно склонны расширять использование принципа причинности и применять его вне сферы отношений между наблюдаемыми явлениями, но такое употребление не может быть теоретически обосновано, если причинное

отношение означает отношение именно между наблюдаемыми явлениями. Такой феноменалистический анализ порывает, конечно, со значительной частью классической метафизики. Если мы хотим применить принцип причинности к ненаблюдаемым явлениям, мы, если предшествующий анализ был правилен, неправильно пользуемся языком. Я лично не думаю, что метафизик, говоря о «причине», имеет в виду то же самое, что и позитивист. Когда они обсуждают понятие причинности, они часто говорят о противоположных вещах; но если минимизировать деятельность сознания и рефлексивную работу интеллекта и если, исходя из принципов эмпиризма, попытаться проинтерпретировать наши идеи в терминах «чувственных данных», феноменалистический анализ причинности покажется исключительно разумным. Более того, в пользу такого анализа говорит тот факт, что ученые, по крайней мере, могут прекрасно работать на основе такого представления о причинности. Если физик говорит о субатомной неопределенности, он подразумевает, что мы не в состоянии предсказать поведение электрона в определенных связях. Если, в таком случае, все, что он имеет в виду под причинностью есть регулярное следование, позволяющее нам делать предсказания, он имеет право сказать, что принцип причинности не применим в связи с этим, при условии, что он имеет большие основания думать, что непредсказуемость в вопросе есть «принципиальное», что бы ни иметь под этим в виду. Это никак, по моему мнению, не отразится на метафизическом представлении о причинности, которое как таковое относится больше к существованию, чем к поведению; однако я полагаю, что притязание феноменалистического анализа причинности на признания абсолютно адекватным анализом может легко вызвать

впечатление обоснованного эмпирическими науками. И в этом смысле может показаться, что эмпирическая наука предоставляет поддержку исключению метафизики классического типа. Далее следует заметить, что отношение конечного бытия к бесконечному не может быть в точности тем же самым, что и отношение зависимости между двумя наблюдаемыми явлениями: первое есть, *ex hypothesi*, нечто уникальное. Поднять в связи с этим вопрос об употреблении терминов или о проблеме языка, как то делается логическими позитивистами, вполне законно.

Но трудность, связанная с языком или употреблением терминов, и связь этой трудности с принципами эмпиризма могут быть более заметны, я думаю, на примере такого метафизического утверждения, как «Бог любит нас». Чем является или что означает любовь, познается через опыт. Вопрос, следовательно, состоит в том, что означает «любовь» в данном утверждении. Означает ли это, что Бог испытывает по отношению к нам чувства, подобные тем, что испытываем мы, когда любим кого-либо? Очевидно, нет, потому что у Бога не может быть «чувств»; и было бы чистым антропоморфизмом думать о Боге как испытывающем какое-то чувство, когда рождается человек. Означает ли это, что Бог желает нам блага? Если так, возникает сходная трудность. Термин «желание» означает нечто переживаемое, прежде всего наше собственное желание, а также, интерпретированное по аналогии, желание других людей. Приписываем ли мы Богу желание именно в этом смысле? Единственным ответом может быть — нет. В каком же смысле тогда? Если все, что мы испытываем в этой связи, есть человеческое желание и если термин «желание» означает человеческое желание (и что еще он может

означать, если мы не испытываем никакого другого желания?), употребление слова «желание» применительно к Богу ведет нас либо к антропоморфизму, либо к использованию термина без значения. Но термин без всякого значения есть не имеющий значения термин; и тогда утверждение, что Бог желает нам блага, будет лишено значения. То обстоятельство, что оно кажется имеющим значение, может быть прекрасно объяснено тем фактом, что произнесенное в определенных обстоятельствах оно имеет функцию выражения и пробуждения определенной эмоциональной реакции. Если няня говорит ребенку, что, если он сделает что-то, Бог «будет злиться», не следует думать, что няня имеет в виду, что Бог испытывает то, что мы называем «злость»: можно сказать, что она хочет воздействовать на эмоции так, чтобы ребенок не стал действовать недобрым образом. Следовательно, утверждения, делаемые в проповеди, например, могут иметь «эмоциональное значение», даже если в другом смысле они «не имеют значения», то есть не могут быть интерпретированы в терминах данных опыта.

Нет необходимости уточнять, что очерченный выше взгляд на метафизические суждения не является моим собственным взглядом, моей задачей было показать, каковы вероятные следствия трактовки метафизических утверждений как «не имеющих значения». Далее, сказанное мной показывает, я думаю, что проблема языка вовсе не является излишним усложнением философских предметов; это реальная проблема. В своей статье «Возможность метафизики» я различил субъективное и объективное значение. Например, утверждая «Бог разумен», теистический метафизик не может указать объективного значения в том смысле, что он не может сказать нам, что есть Божественный разум

сам по себе. Под «субъективным значением» я понимаю значение в сознании говорящего, которое он может выразить. (Важно понимать, что я не использую здесь слово «субъективный» как синоним не имеющего объективной референции.) Субъективное значение утверждений, относящихся к существующим реальностям, превосходящим обычный непосредственный опыт, имеет аналогический характер. Естественно, аналогический язык всегда страдает определенной неточностью, и задача теистического метафизика состоит в том, чтобы таким образом прояснить «субъективное» значение его утверждений, то есть насколько возможно приблизиться к адекватному «объективному» значению этих утверждений. Нам приходится использовать «человеческий язык», потому что у нас нет иного языка, и человеческий язык не приспособлен для того, чтобы точным образом передавать то, что лежит вне сферы нашего обычного опыта. Мне представляется, что логические позитивисты интерпретируют значение однообразно без достаточного на то основания. Однако я охотно признаю, что проблема «значения» является действительной проблемой, не имея ничего общего с пустой игрой слов.

Что касается этических утверждений, то, должен признаться, мне трудно представить, как можно с достаточной степенью правдоподобия утверждать, что такие утверждения «не имеют значения» или, более точно, имеют только «эмоциональное значение». Было показано, что этические утверждения не могут быть лишены значения, поскольку мы можем что-либо доказывать и доказываем, только принимая во внимание правильность или ложность наших действий. В связи с этим отмечалось, что все, о чем мы спорим, относится к проблеме, а не к ценностной оценке. Мы можем,

например, обсуждать, получит ли та или иная линия поведения определенные результаты, но это не обсуждение этической проблемы, если мы не считаем просто, что «правильный» означает производящий определенные следствия. Но даже если два человека различаются в своей оценке хороших или дурных следствий, спор между ними возможен только при наличии согласия о более общих ценностных оценках. Если двое согласны, что все последствия типа *t* дурны, то возможно обсуждать, относится ли выбранный набор следствий к типу *t*. Однако это вопрос классифицирования эмпирических фактов, а не спор о ценностях. В конечном итоге два человека будут либо отличаться по поведению, или они будут отличаться в своей оценке вопроса таким образом, что ни один из них не может доказать другому свою правоту. Если Джон говорит, что доктор, дающий смертельную дозу лекарства пациенту, страдающему от неизлечимого рака, совершает убийство, а Джеймс утверждает, что это акт милосердия, спор возможен, если они согласны относительно того, что понимать под убийством. Тогда им остается лишь установить, подпадает ли эвтаназия под определение убийства. Однако, если они расходятся в понимании убийства, спор вряд ли возможен. Джон может пытаться «убедить» Джеймса, взывая к его чувствам, или Джеймс может пытаться оскорбить Джона, упрекая его в «жестокосердности», однако воздействие на эмоции или оскорбление не является доказательством, даже если оно часто сводится к этому. То обстоятельство, что обсуждение этических проблем часто сводится к чистой риторике или взаимным оскорблениям, свидетельствует в пользу того взгляда, что ценности, говоря языком Юма, скорее чувствуются, чем мыслятся. Это звучит правдоподобно и, возможно, является

таковым до некоторой степени, но, по-моему, вполне очевидно, что для того, чтобы любой спор был результативен, у диспутантов должны быть общие посылки. Необходимость общих посылок не принадлежит исключительно области этики. Мне кажется, что действительной причиной, по которой логические позитивисты объявляют этические суждения не имеющими значения, является то, что они не могут быть верифицированы. Мы не можем вывести из них эмпирически верифицируемые предложения наблюдения. Однако это означает сказать чуть больше, нежели просто утверждать, что суждения этики не принадлежат к суждениям эмпирических наук. Кто утверждает противное? Мы снова сталкиваемся с лежащим в основе допущением, что все, что может быть познано, может быть познано при помощи науки.

Мне хотелось бы привлечь внимание к неясному употреблению слова «эмоциональный», или «эмотивный», некоторыми логическими позитивистами. Если можно обоснованно говорить о чувстве удовольствия или чувстве боли, то может показаться, что говорить о чувстве моральных ценностей означает употреблять слово «чувство» по аналогии. Почему бы не говорить о «воспринимании» моральных ценностей? Если восклицание «Ой!», когда я втыкаю булавку себе в палец, есть эмоциональное высказывание, то утверждение типа «Мне следует быть добрее к Х» может быть названо эмоциональным высказыванием по аналогии, если его вообще корректно так называть. Если мы можем корректно говорить о «чувстве» ценностей, нам необходимо признать, я думаю, что в данном случае мы говорим об особом виде чувства; и было бы желательно учитывать эту разницу применительно к тому, что мы сказали об этических утверждениях. Объединение

как имеющих «эмоциональное значение» всех высказываний, претендующих на то, чтобы быть информативными, которые в то же время не могут быть эмпирически верифицированы, указывает либо на слишком бесцеремонное обращение с такими высказываниями, либо на неудовлетворительную практику анализа. К тому же достаточно странны утверждения некоторых философов, которые высказывают пронизательные мысли о ценности личности, ценности свободы, в то время как из их феноменалистического анализа и бихевиористского описания человека можно сделать заключение, что ни личность, ни человеческая свобода не имеют никакой ценности.

Я упомянул «эмпирическую верификацию». Как известно, логические позитивисты утверждают, что «эмпирическая верификация» является критерием осмысленности высказываний, претендующих на то, чтобы сообщать информацию о существующей реальности. Тут же возникает вопрос, как следует понимать «эмпирическую подтверждаемость». Допустим, я утверждаю, что Бог существует. Теперь я должен показать, что это утверждение эмпирически подтверждено, получив из него предложение наблюдения, то есть некоторое предложение, которое эмпирически проверяемо, по крайней мере в принципе. Допустим, я отвечу: «Если Бог существует, тогда в мире будет порядок». В этом случае мы можем убедиться, существует ли в мире порядок. Следует отметить, что я не предполагаю, что из утверждения о существовании Бога логически следует утверждение о существовании порядка в мире. Причина, по которой я вывожу утверждение о том, что в мире существует порядок, из утверждения о существовании Бога, в том, что если мы рассматриваем философское знание о

Боге, то я прихожу к познанию Бога через размышление о некоторых аспектах или факторах эмпирической реальности. Предлагая затем, что моим философским основанием для принятия существования Бога является размышление о порядке в мире, я могу предложить утверждение о том, что в мире существует порядок как эмпирически проверяемое утверждение, которое выводимо (не логически, но с точки зрения эмпирического происхождения наших идей о реальности) из утверждения, что Бог существует. Для оппонента, разумеется, остается возможность сказать, что нельзя обоснованно переходить от наличия порядка в мире к существованию Бога, но мы сейчас обсуждаем лишь проблему осмысленности высказываний. Если логический позитивист согласится принять такую интерпретацию эмпирической верификации, то у нас нет оснований спорить с ним. В действительности логический позитивист совершенно прав, требуя получения эмпирически наблюдаемых утверждений. И он прав потому, что человеческое знание о метафеноменальном должно получаться из размышлений о феноменальном и не может быть получено другим способом.

Однако ригористичные позитивисты не примут моего понимания эмпирической верификации. Некоторые скажут: все, что я имею в виду, утверждая: «Если Бог существует, то в мире есть порядок», сводится к тому, что в мире есть порядок. То есть значение исходного метафизического утверждения идентично значению предложения наблюдения, выводимому из него. Откровенно говоря, это заключение кажется просто ложным. Утверждать, что существует бытие, ответственное за существование порядка, не есть то же, что утверждать существование порядка. Другой способ огоршить

метафизика заключается в том, чтобы спросить у него, какая разница в том, утверждается или отрицается его тезис. Например, если метафизик утверждает, что абсолютное Бытие существует, его могут спросить, какая разница для мира в том, существует или не существует абсолют. Мир останется тем же в обоих случаях. Здесь, как мне кажется, можно распознать влияние эмпирических наук, о котором я говорил выше. Считается, что функция научной гипотезы состоит в том, чтобы предсказывать будущий возможный опыт. Отсюда выводится заключение, что для того, чтобы быть значимыми, метафизические суждения должны выполнять сходную функцию. Перед лицом такого отношения метафизик, я думаю, может попытаться ответить на требования позитивиста. Скорее всего, он будет утверждать, что его высказывание о существовании абсолютного Бытия не подразумевает предсказания чего-либо, а стремится объяснить что-то, а именно: существование конечных существ. Его оппонент, несомненно, спросит его, что он имеет в виду под объяснением, и будет оспаривать обоснованность метафизических «принципов» или, может быть, интуиции. Однако вопрос об обоснованности метафизических выводов перемещает нас за пределы логического позитивизма.

В заключение мне хотелось бы повторить сказанное в начале о том, что сила логического позитивизма коренится в его эмпиризме. Благодаря психологическим и эпистемологическим фактам проблема, например, значения метафизического языка является действительной проблемой; и это так же верно, как и то, что ее следует обсуждать в первую очередь. С другой стороны, огромной слабостью логического позитивизма является то, что он так тесно ассоциируется с влиянием определенного склада ума, характерного для

нашей индустриализированной и технократической цивилизации. В Англии чрезвычайно трудно избежать влияния такой интеллектуальной атмосферы; и я не могу избавиться от мысли, что в этом причина того, что многие из тех, кто не причисляет себя к логическим позитивистам, все же испытывают к ним определенную симпатию. Но если человеческая культура не хочет опуститься до бесплодной дикости материализма, важно помнить, что существуют другие уровни опыта и знания, кроме представленного эмпирической наукой. Более того, проблемы, которые имеют величайшее предельное значение для человека, оказываются среди тех, которые обличаются логическими позитивистами как псевдопроблемы; а это свидетельство не в пользу того, чтобы считать логический позитивизм адекватной философией. По счастью, всегда были и, несомненно, будут люди, которые понимают важность этих проблем. Культура, из которой будут изгнаны такие проблемы, едва ли будет человеческой культурой.

Глава 3

ЗАМЕТКИ О ВЕРИФИКАЦИИ

1

В «Человеческом познании: его сфере и границах» лорд Рассел проводит различие между «значением» и «смыслом». Смысл предложения получается из значений входящих в него слов вместе с законами синтаксиса. Если значения должны выводиться из опыта, то к смыслу не предъявляется такого требования. Я согласен с этим, хотя, конечно, не стремлюсь сделать лорда Рассела ответственным за любое использование мной данного различия.

То, что «значения» должны выводиться из опыта, кажется мне вытекающим из устройства человеческой психики. Не будучи готовым принять существование врожденных идей в том смысле, в котором их критиковал Локк, я готов согласиться с его утверждением о существовании двух источников нашего эмпирического знания: чувственного восприятия и интроспекции (мне сложно четко определить смысл последнего термина). В «понятийном» языке мне следовало бы сказать, что наши понятия формируются в зависимости от опытных данных или путем рефлексии над ними. Какие-то экспериментальные данные должны иметь отношение к образованию понятия, если это понятие должно быть осмысленно для нас. Именно в этом, возможно слишком общем, смысле я понимаю утверждение лорда Рассела о том, что «значения должны быть выводимы из опыта».

Смысл предложения может не получаться непосредственно из опыта. Другими словами, утверждение может быть осмысленно, даже если мы не знаем, истинно оно или ложно. Если я скажу, что существуют галактики, удаляющиеся от нас так быстро, что их свет не может достичь нашей системы, то опыт, конечно, имеет отношение к формированию идей галактик, рецессии, скорости, света и данное предложение имеет смысл; но я могу не знать, истинно или ложно это предложение.

Для того чтобы иметь смысл, должно ли предложение быть верифицируемо? Очевидно, оно не должно быть верифицируемо в сильном смысле этого слова. Должно ли оно быть верифицируемо в слабом смысле слова? Если возможность постижения или представления фактов, которые делают утверждение истинным, называть «верифицируемостью в слабом смысле слова», то тогда мне следует сказать, что для того, чтобы быть осмысленным, предложение должно быть верифицируемым в слабом смысле слова. Если я делаю утверждение «Произойдет война с использованием атомных и водородных бомб, которая истребит все человечество», такое утверждение не может быть верифицировано, потому что, если пророчество сбудется, некому будет подтвердить его истинность. Можно сказать, что я неоправданно пренебрегаю возможностью существования разумных существ, например на Марсе, которые смогут подтвердить истинность утверждения, но нет никакой необходимости допускать существование таких существ. Утверждение осмысленно для нас, поскольку мы можем постичь или представить факты, которые сделают его истинным или ложным. Я не стал бы называть это верификацией, поскольку для того, чтобы представить соответствующие факты, я должен полагать себя в качестве внешнего наблюдателя, что противоречит условию исполнения про-

рочества, по которому все человечество должно исчезнуть. Однако, если кто-либо хочет видеть в возможности представить или понять факты, которые делают утверждение истинным или ложным, «верифицируемость в слабом смысле слова», я не стану с ним спорить. Я рассматривал бы это как вопрос терминологии.

2

Теперь мне хотелось бы рассмотреть одно-два утверждения в свете сделанных мной только что замечаний.

Предположим, что *A* говорит: «Существует невидимый и неосязаемый футбольный мяч, летающий ровно в трех футах над моей головой», — и он подразумевает под этим, что этот мяч является невоспринимаемым.

1. Значения слов «футбольный мяч», «летающий», «воздух» и «голова» выводятся из опыта. Нам известно, что означает говорить о чем-либо, что является футбольным мячом. Или, если нам не довелось видеть футбольный мяч, нам могут объяснить, что это такое, при условии, что при объяснении будут использованы известные нам из опыта термины.

2. При этих условиях утверждение *A* может сначала показаться имеющим смысл, оно не очевидно бессмысленно в том смысле, в каком будет бессмысленно, например, «буй суй буй». Поскольку слова имеют значение, предложение кажется утверждающим нечто такое, что можно также и отрицать. «Буй суй буй», однако, не утверждает ничего, и поскольку оно ничего не утверждает, невозможно его отрицать.

3. Но если я попробую мысленно представить себе факты, которые делают утверждение *A* истинным или ложным, я быстро пойму, что это невозможно. Почему?

Потому что футбольный мяч означает нечто воспринимаемое. Оксфордский словарь определяет футбольный мяч как объемный надутый шар круглой или эллиптической формы, и совершенно бессмысленно говорить о таком объекте, особенно если добавить, что он делается из кожи, что он не может быть воспринимаем. Следовательно, поскольку выражение «абсолютно невоспринимаемый футбольный мяч» аналогично выражению «круглый квадрат», я не могу представить себе каких-либо фактов или положений дел, при которых было бы истинным утверждать, что существует абсолютно невоспринимаемый футбольный мяч, летающий в воздухе или находящийся где-либо еще. Следовательно, утверждение *А* бессмысленно, хотя и не в том же самом смысле, в каком бессмысленно «буй суй буй».

Предположим, что *В* говорит: «Во всем, про что истинно говорить, что это человек, есть бессмертная душа».

1. Бессмысленно ли утверждение *В* в том смысле, в каком бессмысленно «буй суй буй». Если бы это было так, выражение «бестелесная душа» было бы только сотрясением воздуха. В таком случае его значение никак нельзя объяснить. Но если *В* говорит: «Я думаю, что каждый человек обладает способностью к таким проявлениям, существование и характер которых может быть установлен из опыта; и я думаю, что эти способности следует приписывать чему-то, что не входит в класс предметов, о которых корректно говорить, что они материальны; и это что-то я буду именовать бестелесной душой», то он дал значение выражению бестелесная душа. Сейчас меня не интересует обоснованность или необоснованность вывода *В*, я лишь хочу показать, что существуют чувственные данные, связанные с образованием идеи бестелесной души. Следовательно, я думаю, что понятие бестелесной души удовлетворяет требованиям мысли-

мости или значимости, сформулированным мною выше. В таком случае утверждение *B* не является бессмысленным в том же смысле, что и «буй суй буй».

2. Является ли утверждение *B* бессмысленным в том же смысле, что и утверждение *A* о футбольном мяче? На первый взгляд может показаться, что так и есть. Поскольку может показаться, что, если корректно говорить о чем-либо как о бестелесной душе, не может быть корректным, если в то же время говорить об этом как о существующем в чем-либо. Но когда *B* утверждает, что в каждом человеке есть бестелесная душа, он подразумевает, что человек обладает способностями к определенным проявлениям, которые могут быть приписаны бестелесной душе, о которой корректно говорить именно так, потому что она является началом проявлений, ассоциируемых исключительно с человеком. Он не говорит о том, что душа находится в теле как чай в чайнике.

3. Можно ли представить себе факты, которые делали бы утверждение *B* истинным или ложным или, по крайней мере, более или менее вероятным? Разумеется, нельзя представить бестелесную душу, но я, по крайней мере, могу представить существование известных человеческих способностей, из наличия которых можно сделать вывод о существовании души.

Использование здесь слова «вывод» может вызвать удивление. Однако основным тезисом, отстаиваемым в этих заметках, является то, что, хотя современная дискуссия о «значении» сделала яснее те трудности, с которыми сталкивается метафизик при использовании своего языка, она все же не изменила революционным образом ситуацию, сложившуюся в метафизике после критики последней Кантом, в том смысле, в каком это иногда предполагается. Мне хотелось бы проиллюстрировать свою точку зрения.

Предположим, что некто С делает два следующих метафизических утверждения: «Существует бестелесная душа» и «Существует абсолютное бытие». Его друг Д, который признает принцип верификации, спрашивает, какие факты верифицируют или фальсифицируют, подтверждают или не подтверждают его утверждения. С отвечает, что, если в человеке есть бестелесная душа, то он применяет или может применять определенные способности, которые должны быть приписаны духовному началу; в качестве примеров таких способностей он указывает на математическое мышление и использование моральных суждений. Он также утверждает, что если существует абсолютное бытие, будут существовать и преходящие вещи, по крайней мере одна. В результате происходит дискуссия между С и Д. Если С берет в качестве примеров определенных способностей математическое мышление или использование моральных суждений, его противник, возможно, согласится с тем фактом, что человек обладает способностью к математическому мышлению и использованию моральных суждений, даже если не до конца выяснено значение слов «человек», «быть способным к» и «моральные суждения». Когда они переходят к обсуждению положения, что существует по меньшей мере одно преходящее бытие, они могут соглашаться или не соглашаться; но они будут обсуждать, заявит С, утверждение, истинность которого верифицируема отсылкой к опыту.

Здесь Д заметит, что если С предлагает взять утверждение о том, что существует по меньшей мере одно преходящее бытие как предложение наблюдения, то тогда является ли оно на самом деле предложени-

ем наблюдения или нет, он говорит вещь, эквивалентную высказыванию, что утверждение о существовании преходящего бытия может быть логически выведено из утверждения о существовании абсолютного бытия. С отвечает, что он не это имеет в виду. То, что он подразумевает, заключается в следующем. Наши идеи образуются в зависимости от опыта и через рефлексию над данными опыта. Соответственно, если он делает утверждение о существовании абсолютного бытия, это по психологическим причинам (не принимая во внимание внезапную интуицию или откровение) должно быть вызвано признанием какого-то аспекта или черты реальности, размышление над которой привело его к такому утверждению. Если далее делается утверждение о существовании абсолютного бытия, можно в определенном смысле вывести утверждение о том, что существует по крайней мере одна преходящая вещь, не потому, что можно логически дедуцировать последнее из первого, но потому, что существование абсолютного бытия не может быть известно и познано, если сначала не признать существование бытия преходящего. Сходным образом, если мы предположим, что не существует прямой непосредственной интуиции бессмертной души, и если мы сбрасываем откровение со счетов, утверждение о существовании бессмертной души не может быть, по психологическим причинам, сделано до тех пор, пока не признано существование определенных наблюдаемых способностей, которые человек, делающий утверждение, считает способностями своей души. Можно в каком-то смысле «получить» утверждение, что человек обладает определенными способностями, из отдельного утверждения, что у человека есть бессмертная душа; но это не означает, что можно дедуцировать одно из другого. Это

также не означает, что утверждение о существовании у человека бессмертной души в точности эквивалентно утверждению, что человек наделен, например, способностью к математическому рассуждению.

После того как С объяснил, в каком смысле его верифицируемые предложения могут быть «выведены» из метафизических утверждений, сделанных им вначале, он и Д продолжают обсуждение этих верифицируемых утверждений в следующей форме: «Человек обладает способностью к математическому мышлению и использованию моральных суждений» и «Существует по меньшей мере одна изменчивая вещь». Предположим, что С дает определение значения, которое он приписывает выражению «изменчивая вещь», которое приемлемо для Д, и что они в конце концов согласятся по поводу истинности утверждений о том, что человек способен к математическому мышлению и использованию моральных суждений, а также, что существует по меньшей мере одна изменчивая вещь.

Достигнув такой меры согласия, Д продолжит говорить, что он не видит причины заключать из этих двух суждений утверждения о существовании бессмертной души и абсолютного бытия. Факты, по поводу которых они согласились, не могут сообщить истину или ложность утверждению о существовании бессмертной души или абсолютного бытия.

Оставляя С и Д обсуждать обоснованность вывода, я хотел бы представить два силлогистических рассуждения, чтобы пояснить суть спора С и Д и мой вывод.

1. У человека есть бессмертная душа, если он способен к математическому мышлению и использованию моральных суждений.

У человека есть способность к математическому мышлению и использованию моральных суждений.

Следовательно, у человека есть бессмертная душа.

2. Если существует по меньшей мере одна изменчивая вещь, то существует и абсолютное бытие.

Существует по меньшей мере одна изменчивая вещь.

Следовательно, существует абсолютное бытие.

Я полагаю, что *С* и *Д* достигли соглашения по поводу истинности меньших посылок в этих двух силлогизмах. Они спорят по поводу истинности больших посылок обоих силлогизмов.

Используя язык силлогизма, из этого можно сделать следующие выводы.

1. Когда логический позитивист требует от метафизика «вывести предложение наблюдения» из его метафизического утверждения, он просит от метафизика выбрать меньшую посылку, которая, принимая во внимание психологический строй человека, является необходимым условием обоснованного метафизического рассуждения.

2. Когда он требует метафизического вывода, он просит дать теоретическое обоснование предполагаемой большей посылки, которая обеспечивает вывод.

3. Кант был уверен в том, что выводы такого типа необоснованны или теоретически не подтверждаемы. Следовательно, я предполагаю, что проблема Канта, то есть проблема метафизического доказательства, остается фундаментальной проблемой метафизики и что современная дискуссия вокруг проблемы «значения» не вытеснила в действительности этот старый подход. Такой вывод подтверждается тем, что о чем бы ни спорили логический позитивист и метафизик, разговор неизбежно сводится к обоснованности метафизического доказательства. Язык, с помощью которого логический позитивист выражает свои нападки на метафизику, может и не быть языком, который использовался Кантом, но существо проблемы остается тем же.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Можно сказать, что все это очень тривиально, на том основании, что в наши дни каждый философ должен принимать обоснованность кантианского критицизма в качестве отправной точки. Но даже если отвлечься от того, что требование к каждому философу принимать обоснованность кантовской критики не является самоочевидным суждением, метафизик не может избежать необходимости использовать метафизическую аргументацию, даже если он пытается замолчать это. Для него нет смысла представлять метафизические теории просто как гипотезы или говорить, что он не претендует на то, чтобы их «доказать». Если метафизическая теория использует какой-то факт или какую-то черту эмпирической реальности, она с успехом может быть подвергнута действию бритвы Оккама. К метафизику, даже если он утверждает вероятностный характер своих выводов, может быть предъявлено требование продемонстрировать уместность таких выводов. Это означает, что ему придется дать «метафизическое обоснование» вне зависимости от того, утверждается ли его вывод как возможный или как необходимый. Если такое обоснование возможно, что ж, прекрасно, если нет, то к метафизическим теориям должен быть применен принцип экономии. Моей задачей не является обсуждение вопроса, возможно или нет такое доказательство, моей задачей является показать, что проблема обоснованности метафизического обоснования остается фундаментальной проблемой метафизики.

Глава 4

ДАЛЬНЕЙШИЕ ЗАМЕТКИ О ВЕРИФИКАЦИИ

Я все еще продолжаю думать, что справедливо говорить, что «когда метафизик спорит с логическим позитивистом, дискуссия неизбежно приходит к вопросу о выводе или метафизическом обосновании». Может показаться, что центром дискуссии должен быть вопрос о значении провозглашаемых метафизиком пропозиций. Однако я сомневаюсь, может ли успешно обсуждаться какое-либо метафизическое высказывание без отсылки к причине или причинам, по которым это высказывание провозглашается. Неизбежно возникает вопрос, к чему клонит метафизик или почему он говорит то, что говорит? Если философ, например, скажет, что все есть «идеал», причины этого утверждения могут высветить подразумеваемое значение этого высказывания, чего не произойдет, если они не будут приняты во внимание.

Однако я сомневаюсь в том, справедливо ли утверждать, что «когда логический позитивист требует от метафизика «вывести предложение наблюдения» из его метафизического утверждения, он просит метафизика выбрать такую меньшую посылку, которая, принимая во внимание психологический строй человека, является необходимым условием обоснованного «метафизического рассуждения», поскольку логический позитивист может требовать предложения наблюдения, которое не является само по себе основанием или

одним из оснований исходного метафизического утверждения. Если же метафизическое рассуждение строится по приведенному выше примеру, то меньшая посылка, очевидно, входит в число необходимых, для того чтобы сделать утверждение оснований.

Если позитивист требует выведения того, что я бы назвал «свежим» предложением наблюдения, до того, как он будет готов дать положительный ответ на вопрос об истинности данного метафизического утверждения, он, похоже, требует того, чтобы последнее в некотором смысле было предсказанием, для того чтобы можно было признать его притязание на то, чтобы иметь значение. А если дело в этом, он, оказывается, требует того, чтобы метафизическое утверждение сводилось к научному (допуская, ради краткости, что научные утверждения суть предсказания) или, в более общем случае, к эмпирической гипотезе, прежде чем будет признана его значимость. И если это условие не будет выполнено, то метафизическое утверждение будет исключено из класса имеющих значение утверждений. Однако эта процедура может быть оспорена на том основании, что не имеющее значения утверждение здесь понимается как эквивалент ненаучного утверждения. В таком случае метафизик может пояснить, что он никогда не собирался делать научное утверждение и что, если позитивист намеревается утверждать бессмысленность метафизического утверждения, потому что оно ненаучно, он использует термины «имеющий значение» и «не имеющий значения» в техническом смысле. Каковой он вправе принимать для себя, если ему так нравится, но который он не может принудить принять других и который дает основания для возникновения ненужного смещения понятий. Сейчас, я думаю, общепризнано, что процедуру,

посредством которой анализируют значение отдельного типа утверждений (в нашем контексте эмпирических гипотез) и затем формулируют на этой основе общий критерий значения, следует считать чисто методологической процедурой, полезной для объяснения важного различия между утверждениями одного особого класса и утверждениями, которые не принадлежат к этому классу, но недостаточны для определения, какие утверждения имеют значение в более общем смысле. Мне хотелось проиллюстрировать это примерами из неопубликованного выступления по радио.

Предположим, что друг, который остановился в моем доме, говорит мне: «Я ищу вечернюю газету. Ты не знаешь, где она?» И предположим, что я отвечаю: «Она на столе в дальнем углу комнаты». Поскольку мне было известно, что друг искал газету, и поскольку я стремился помочь ему, по меньшей мере, разумно сказать, что подразумеваемое значение моего ответа таково: «Если ты посмотришь на столе в дальнем углу комнаты, то найдешь газету». Иначе говоря, мое высказывание можно считать предсказанием. Снова возьмем утверждение, что химическая формула воды H_2O . Разумно сказать, что это утверждение есть предсказание и что оно означает: «Если взять в указанных пропорциях кислород и водород и смешать их, то получится вода, и наоборот, если провести химический анализ воды, то получатся кислород и водород в указанных пропорциях».

Но нет ли здесь некоторого смешения? Если я говорю своему другу, что газета лежит на столе в дальнем углу комнаты, можно сказать, что мое утверждение означает, что если он посмотрит на стол, то увидит газету, в том смысле, что первое утверждение имплицитирует второе в широком смысле слова «имплицитиру-

ет». Однако значение первого утверждения не может быть идентично значению второго утверждения. С точки зрения моей практической цели указать другу, что газета на столе, естественно анализировать мое утверждение как предсказание. Однако не требуется большой сообразительности, чтобы понять, что оно означает много других вещей. Иными словами, то, что мой друг, посмотрев на стол, увидит газету, не является единственным утверждением, которое верифицирует имплицитное утверждение, что на столе лежит газета. Указанное утверждение может быть верифицировано и другими способами. Следовательно, из него можно получить много других предсказаний. Безусловно, было бы странно и парадоксально отстаивать, что значение утверждения, что газета лежит на столе, не может быть понято до тех пор, пока нам не известны все возможные способы его верификации. Далее, если эта позиция отвергается, едва ли и можно утверждать, что значение моего ответа другу совпадает со значением утверждения, которое описывает особый тип его верификации.

Выше я говорил об имплицитировании в широком смысле слова. Если спросить обычного человека, имплицитирует ли утверждение, что газета лежит на столе и что каждый, кто не слеп и кто смотрит на стол, увидит газету, он, вне всякого сомнения, ответит — да. Однако ясно, что второе утверждение порождает свежие идеи, которые не содержатся в исходном утверждении. И это, безусловно, одна из причин того, почему позитивисты говорили, что эмпирическое утверждение должно считаться бессмысленным не тогда, когда из него самого по себе не удастся вывести предложение наблюдения, а тогда, когда предложение наблюдения нельзя вывести из него вместе с другими предложе-

ниями. Однако как мы можем составить представление о процессе вывода, если нам сначала не известно значение исходного утверждения? И если мы сначала знаем значение исходного утверждения, это значение не может быть идентично значению любого предложения наблюдения, выведенного из него вместе с другими утверждениями. Самое большее, что мы легитимно можем о нем сказать, — это то, что оно не соответствует требованиям, необходимым для включения в класс эмпирических гипотез, пока из него, вместе с другими предложениями, нельзя вывести предложение наблюдения. Это следует из значения, присвоенного понятию «эмпирическая гипотеза». Но в таком случае относительно бессмысленности утверждений, не удовлетворяющих этому требованию, нельзя немедленно сказать ничего, кроме того, что они не являются «эмпирическими гипотезами». Назвать утверждение бессмысленным означает не более чем сказать, что оно не является эмпирической гипотезой.

Можно сказать, что я подстегивал мертвую лошадь. Я действительно вполне осведомлен о том, что те, кто эксплицитно использует принцип верификации, признают, что они используют его как методологический принцип. Мне также известно, что они признают, что, когда они используют этот принцип в качестве критерия значения, у них нет намерения утверждать, что предложения, которые ему не удовлетворяют, лишены значения в любом смысле этого слова.

В то же время мне представляется возможным освободить принцип верификации от связи с анализом научных утверждений как предсказаний и определить его таким образом, чтобы он стал приемлемым в качестве общего критерия значения фактуальных и дескриптивных предложений.

Возьмем предложение: «Машина стоит в гараже». Нельзя сказать, что мне известно значение этого утверждения, пока я не могу понять, какое положение дел в нем утверждается. И я не могу понимать, какое положение дел в нем утверждается, пока мне не ясно, какие положения дел при этом исключаются. Поскольку, если я думаю, что утверждение, что машина находится в гараже, совместимо с другим утверждением, что машина находится в каком-то другом месте, про меня нельзя сказать, что я знаю значение утверждения, что машина находится в гараже. И если утверждение, что машина находится в гараже действительно было бы совместимо с утверждением, что машина находится в каком-то другом месте, мы не можем сказать, что утверждение обладает каким-то определенным значением. Это не произвольный критерий значения. Размышление о природе дескриптивного языка покажет, что предложение, которое утверждает определенное положение дел, исключает противоположное положение дел. И если я не в состоянии понять, что исключается (даже если я не указываю здесь и теперь на то, что исключается), нельзя сказать, что я понимаю значение дескриптивного утверждения.

Итак, утверждение истинно, если утверждаемое в нем положение дел имеет место. Следовательно, справедливо утверждать, что мы не понимаем значение утверждения, пока мы не понимаем, что верифицирует утверждение. Для того чтобы понять предложение, конечно, нет необходимости знать, является ли утверждение в действительности истинным. Следовательно, существует смысл, в котором мы можем обоснованно заявлять, что мы не понимаем значение фактуального или дескриптивного утверждения, пока мы

не знаем «способ его верификации». Но здесь нет вопроса о «выведении» предложения наблюдения с вытекающей отсюда трудностью, что мы не можем вывести ни одного дальнейшего утверждения, прежде чем нам не станет известно значение исходного. В данном случае надо просто понимать, какое положение дел утверждается.

Если эти рассуждения обеспечивают нам общий критерий или способ установления значения, он, конечно, должен применяться и к метафизическим утверждениям. Но мы, очевидно, не можем применять его к метафизическому утверждению вообще. Сейчас общепризнано, что метафизические утверждения следует рассматривать дифференцированно. Провозглашать, что такие утверждения могут иметь значение, совсем не то же самое, что утверждать, что все утверждения, когда-либо сделанные метафизиками, истинны. Возможно, метафизики очень похожи на других людей и они могут иногда делать утверждения, которым трудно придать какое-либо ясное значение.

Мне не хотелось бы, однако, подчеркивать термин «ясное значение». Минимальное требование для понимания фактуального или дескриптивного утверждения заключается в том, что нам следует представлять утверждаемое положение дел в той степени, которая достаточна для понимания по меньшей мере чего-либо одного из того, что им исключается. Не требуется, чтобы у нас было полное представление об утверждаемом положении дел, до того, как утверждение может быть признано как имеющее значение. Дальнейшее разъяснение по этому вопросу сделано в главе «Значение предикатов Бога».

Последний момент. Предположим, что мы не понимаем значение фактуального или дескриптивного

утверждения, пока мы не понимаем положение дел, которое верифицировало бы его, если бы оно действительно было истинным, в той степени, которая достаточна по меньшей мере для того, чтобы различать между тем положением дел, которое утверждается, и противоположным ему, которое отрицается. Под словом «понимать» я не обязательно понимаю «представлять». Из примеров с газетой и машиной в гараже может показаться, что я имею в виду это. Но такое заключение было бы некорректно. Если под «понимать» я имел бы в виду просто «представлять», мне пришлось бы исключить из числа имеющих значения все положения метафизики, которые касаются, например, духовных сущностей. Некоторые, несомненно, хотели бы именно этого, следуя по пути Гоббса. Но я пытался освободить «принцип верификации» не только от слишком тесной связи с частным анализом научных пропозиций, но также от зависимости и от любых частных философских пресуппозиций. Если трактовать его так, как это делается выше, он сам по себе не имеет ничего общего с догматическим материализмом. Можно также добавить, что если подставлять во всех случаях «представлять» вместо «понимать», то мы окажемся в большом затруднении относительно многих утверждений современной физической науки, не имеющих никакого отношения к такой подстановке в метафизике.

Глава 5

ФУНКЦИЯ МЕТАФИЗИКИ

1

Аристотель утверждал, что философия начинается с «удивления» и что люди продолжают философствовать потому что и постольку, поскольку они продолжают «удивляться». Философия, другими словами, укоренена в желании понять наш мир, в желании найти разумное объяснение происходящих в нашем мире событий и разрешить проблемы, которые возникают в сознании в связи с нашим миром. Используя выражение «наш мир» я не хочу сказать, что мир есть нечто законченное и завершенное в любой момент времени: я использую это выражение для обозначения данных внешнего и внутреннего опыта, с которыми сталкивается каждое сознание. Можно с тем же основанием сказать, что философия возникает из желания понять «историческую ситуацию», имея под этим в виду внешнюю материальную среду, в которой человек обнаруживает самое себя, его физиологические и психологические характеристики, характеристики других людей, а также историческое прошлое. Можно обсуждать вопрос о том, следует ли интерпретировать или анализировать стремление к пониманию как составную часть другого стремления или стремлений. Ницше, например, в заметках, которые были опубликованы под названием «Воля к власти», писал, что стремление к пониманию является одной из форм, которые принимает воля к

власти. Некто может предложить рассматривать желание понимания как подчиненное жизненному импульсу, в том смысле, что необходимость действовать в данной исторической ситуации побуждает нас достичь ясности в отношении ситуации. Однако я не предполагаю обсуждать эти психологические вопросы. Сейчас я заинтересован в том, чтобы подчеркнуть, что философия — я включаю сюда и метафизическую философию — на сознательном уровне происходит из желания понять мир. Нам всем знакомы дети, которые требуют объяснить им что-либо только из желания разрешить возникающее у них недоумение, преодолеть некую трудность или понять некоторое событие или ряд событий; и я предполагаю, что философия, поскольку принимается в расчет ее изначальный мотив, вдохновляется тем же видом желания, которое наблюдается у детей.

То, что я сказал, может показаться очевидным и тривиальным. Но первоначальный импульс философского исследования может быть скрыт благодаря некоторым современным антиметафизикам, заявляющим, что метафизические проблемы суть псевдопроблемы, происходящие из лингвистической путаницы и ошибки. Утверждается, что метафизики были введены в заблуждение языком; они не понимают правильного использования терминов и поэтому начинают производить множество бессмысленных предложений или таких предложений, которые на первый взгляд могут быть сочтены осмысленными, однако анализ демонстрирует отсутствие у них всякого определенного значения. Я не собираюсь отрицать, что некоторые метафизические теории возникли, по крайней мере отчасти, из-за лингвистической путаницы, хотя я не думаю, что это справедливо в отношении всех метафизических теорий. Однако сейчас я не собираюсь оценивать роль

лингвистической путаницы в генезисе метафизических теорий. Мне хотелось бы подчеркнуть, что мы не можем утверждать бессмысленность некоей теории или вопроса прежде, чем они сформулированы. В противном случае мы не знаем, что мы называем «бессмысленным». Для того чтобы был возможен их анализ, вопросы должны быть поставлены. И они поставлены, прежде всего, потому, что те, кто их ставил, хотели понять нечто, хотели получить ответы, и этот факт остается истинным, даже если можно показать, что они ошибались, думая, что можно понять все или что возможны любые ответы на их вопросы. Я думаю вполне достаточно привлечь внимание к этому моменту, даже если он кажется вполне тривиальным. Ибо знакомство с углубленными спорами между метафизиками может вызвать впечатление, что все это пустая игра словами, и затемнить тот факт, что метафизика берет начало просто из естественного желания понять мир или историческую ситуацию.

2

Очевидно, что наука также обязана своим рождением желанию понять. Френсис Бэкон подчеркивал практическую функцию науки, и мы, живущие в высокоразвитой технической цивилизации, менее всего склонны забывать об этом значении науки. Нам также известно о роли, которую играют гипотезы в научной теории. Хотя развитие математической физики, в частности, привело таких мыслителей, как Эддингтон, к особому подчеркиванию роли априорных ментальных конструкций в оформлении физических гипотез. Однако, хотя, с одной стороны, техника, очевидно, имеет

практическое значение, в то время как с другой стороны, нам известно о гипотетическом характере научной теории, вполне разумно утверждать, что философия и наука имеют общий исток в естественном стремлении понять мир. Как бы мы ни стремились подчеркнуть практическое значение науки, едва ли можно утверждать, что астрономия как таковая в отличие от астрологии имеет какое-то другое начало, нежели стремление к пониманию.

Исходно, конечно, не было ясного различия между философией и наукой. Понятно, что в действительности его и не могло быть. Оно могло появиться только тогда, когда наука развилась до такой степени, что это различие было ясно усмотрено разумом. Иногда достаточно трудно сказать, следует ли ту или иную теорию греческого философа классифицировать как метафизическую теорию или научную гипотезу, примитивную научную гипотезу, следует оговориться. В условиях, когда философия и наука еще не разделены, было бы тавтологией говорить, что контуры неясны и очертания смутны. Например, любой современный философ, который собирается защищать аристотелевскую теорию гилеморфизма с необходимостью должен представлять ее как метафизическую теорию, но было бы абсурдно представлять ее как конкурирующую физическую гипотезу в отношении, например, атомистической теории. И он, возможно, будет также утверждать, что она высказывалась Аристотелем как метафизическая теория. Если он не будет утверждать этого, существует возможность обвинить его в отстаивании теории просто из уважения к традиции. Он стремится сохранить теорию, будет сказано, поскольку это аристотелевская теория; однако, поскольку он осознает невозможность выдвигать ее в качестве конку-

рентоспособной физической теории, он превращает то, что, по его собственному признанию, было исходно физической гипотезой, в метафизическую теорию, чтобы защитить ее от критики с научных позиций. С другой стороны, человек, который не хочет отстаивать гилеморфистскую теорию Аристотеля и который рассматривает аристотелевскую идею «формы», например, как получившую определенное значение благодаря понятиям о структуре, развитым в гораздо более позднее время различными эмпирическими науками, может быть склонен говорить об аристотелевской теории как о примитивной научной гипотезе. И доказательства существуют как за, так и против такого способа выражения. Можно сказать против этого, например, что теория включает упоминание о сущности или даже об эссенциальной конституенте сущностей, которая принципиально ненаблюдаема. Я имею в виду «первую материю». С другой стороны, какой-нибудь алхимик, отстаивая право этой теории называться примитивной научной гипотезой, может сказать, что отсюда можно вывести проверяемое заключение, что так называемые «базовые» металлы могут быть в конце концов превращены в золото. Однако можно сказать, что дискуссия по этому поводу излишня. Можно сказать, что в то время, когда отдельные науки еще не оформились, следовало только ожидать выдвижения вперед спекулятивных теорий, которые трудно классифицировать в терминах различий, сделанных в более позднее время; и что не следует пытаться создать строгую классификацию этого рода. Такая попытка не принесет никакой пользы. Все, что было бы целесообразно в данном случае, это различить или попытаться различить ранние спекулятивные теории, дававшие такие ответы на вопросы, которые оказались или считаются принад-

лежностью какой-либо ветви науки, и теории, которые представляют ответы на вопросы, у которых нет ответа или которые, как мы считаем, не могут быть разрешены средствами какой-либо ветви науки. Последний тип теорий корректно называется метафизической теорией. Что касается первого типа теорий, то не имеет значения, называть ли его метафизической теорией, которая была продолжена научными теориями, или примитивной научной теорией, хотя последнее может повлечь за собой неверное употребление понятия «научный». Главное заключается в том, чтобы признать, что теории этого типа с течением времени получили продолжение в плодотворных научных предположениях, которые сформировали базу для дальнейшего поиска, гипотезы и эксперимента. Не важно, назовем ли мы это движением от метафизики к науке или от «примитивной науки» к науке в собственном смысле слова. В целом, однако, предпочтительно говорить первым образом, поскольку развитие и прогресс наук включали их постепенное очищение от метафизики.

Я не хочу обсуждать терминологический вопрос далее или давать какие-либо рекомендации о том, как следует говорить. Но мне кажется неоспоримым, что по крайней мере некоторые линии исследования, прослеженные однажды философами в спекулятивной манере, уже не разрабатываются более подобным образом. Важно, что, когда Аристотель говорил о том, что философия начинается с удивления, он продолжал, что люди сначала удивляются более очевидным трудностям и что они постепенно продвигаются и ставят более серьезные проблемы, такие, как феномен Луны, Солнца и звезд или происхождение Вселенной. Астрономические исследования рассматривались раньше как относящиеся к философии. Сегодня это не так.

Если нам нужна информация о Солнце или о Луне, мы не будем обращаться к философам. Напротив, если нам нужна информация о физическом состоянии материи, то мы обратимся к физикам. Такие вопросы сейчас определяются как физические, а не философские. И это не просто вопрос терминологии. Вопрос в том, что мы не считаем эти вопросы разрешимыми только при помощи средств чистого разума, то есть исключительно при помощи размышления в кресле. Мы понимаем, что нужен другой метод или методы. (Я говорю «мы понимаем»; однако как таковое это было уже более или менее отчетливо признано в позднее Средневековье, что, если мы хотим установить эмпирические факты, априорная дедукция не поможет нам в этом.)

Мне также кажется неоспоримым, что эмпирические науки постепенно заняли некоторые области той территории, которая прежде считалась принадлежащей философии. И в этом смысле справедливо говорить о том, что поле философии сузилось. С другой стороны, неоспоримо, что философы задали и такие вопросы, которые не могут быть решены ни одной частной наукой. Некоторые могут возразить против того, чтобы использовать утверждение «не могут быть» в абсолютном смысле. Они предпочли бы говорить о таких вопросах, что нам не известно, каким образом они могут быть разрешены какой-либо частной наукой. Однако я не в состоянии понять, каким образом вопрос о происхождении всех смертных существ, например, может быть убедительно разрешен одной из частных наук, поэтому мне достаточно просто сказать, что философы задали некоторое число вопросов, на которые не может ответить ни одна частная наука. И если кто-то предпочитает говорить, что такие вопросы и есть соб-

ственно философские вопросы, а вопросы о Солнце и о Луне никогда не были таковыми, он может далее сказать, что философия как таковая на самом деле не была ограничена в своей области.

Я не имею в виду, что все вопросы, на которые не могут ответить эмпирические науки, являются метафизическими. Я полагаю, что вопросы морали не могут быть разрешены средствами эмпирических наук, при этом обычно они называются метафизическими вопросами. Однако в этой главе я сосредотачиваю свое внимание на метафизических вопросах. И я думаю, что и метафизики, и антиметафизики согласятся, что поскольку дело идет о словах, некоторое число вопросов корректно называется метафизическими вопросами. Некоторые антиметафизики далее будут говорить, что эти вопросы не могут быть разрешены научным образом, потому что на них нельзя ответить, и на них нельзя ответить, потому что не было задано осмысленного вопроса. Спекулятивные вопросы об «Абсолюте», или о «Причине мира», или о бестелесной душе могут быть отнесены к вопросам такого рода. Но я хочу сейчас отставить в сторону эту трудность и спросить, существуют ли такие анализы, которые антиметафизик счел бы имеющими значение и которые в то же самое время могли бы по праву именоваться метафизическими.

3

Современные философы уделяют большее внимание анализу утверждений о материальных вещах, таких, как кресла, столы и т. д. Некоторые утверждали, что такие объекты являются «логическими конструкциями»

из чувственных данных или чувственных содержаний. Это следует понимать в том смысле, что стол, например, есть вымышленная сущность в том смысле, что не существует сущности, обозначаемой словом «стол», но только множество сущностей, называемых «чувственным данным» («sense-data») или «чувственным содержанием» («sense-contents»). Вероятно, мы имеем здесь форму идеалистического феноменализма, достигаемого философской рефлексией скорее, чем научной гипотезой и верификацией. Поскольку будет одинаково трудно доказать научно, как то, что стол состоит из чувственных данных, так и теорию Беркли, что материальные объекты суть идеи, представляемые нам Богом. В таком случае теория вполне может называться метафизической теорией. Какое еще имя ей можно дать?

Однако те аналитики, которые отстаивают истинность этой теории, отказываются признать, что это означает, что стол, например, есть вымышленная сущность. Утверждение, что стол есть «логическая конструкция», из чувственных данных или чувственных содержаний есть лингвистическое утверждение, а не утверждение о положении материальных вещей. Оно говорит только то, что предложения, которые называют материальный объект типа «стола», могут быть переведены в предложения, которые относятся к чувственным данным или чувственным содержаниям, но не включают при этом слова «стол». Такая интерпретация теории «логических конструкций» как части лингвистической теории в высшей степени проста; однако я ощущаю в отношении ее некоторое недоверие. Стол есть «феномен» в том смысле, что он есть объект, являющийся нам; и, если мы говорим, что утверждения об этом феномене могут быть переведены в утверж-

дения о чувственном данном с эквивалентным значением, трудно избежать впечатления, что мы утверждаем, будто феномен есть собрание чувственных данных. Именно это мне и хотелось бы отметить. Спор не является метафизическим спором в том смысле, что говорится о субстанции в локковском смысле этого слова; но он мне кажется метафизическим в другом смысле, а именно в том, что такое утверждение делается не в результате физического или химического анализа стола. Оно является результатом философского анализа значения, и в этом смысле спор может быть назван «лингвистическим»; однако так его тоже нельзя квалифицировать, потому что он рассматривает только слова. Философский анализ не есть то же самое, что грамматический анализ. Я полагаю, следовательно, что теория логических конструкций может быть с полным основанием названа метафизической теорией, которая заменяет метафизику субстанции феноменилистической метафизикой. Возможно, это ощущается теми аналитиками, которые склонны исключать теорию чувственных данных и теорию логических конструкций из обычного языка.

Вероятно, можно применить такую же стратегию размышления к анализу причинности. Это часто представляется как пример лингвистического анализа. Это и является таковым в определенном смысле. Но в каком? В том случае, если это просто анализ значения понятия как используемого большим числом ученых или если это анализ значения понятия как используемого определенными социальными группами в определенные периоды времени, то это лингвистический анализ в строгом смысле слова. Но если средствами такого анализа возможно установить, что людям следует понимать под причинностью, то применяемая при

этом процедура не кажется мне радикально отличной от той, которая осуществлялась бы теми философами, которые рассматривали бы анализ каузальности как пример метафизического анализа.

Можно возразить, что метафизики вообразили, будто они могут найти какую-то свежую информацию о мире при помощи мысленного анализа, в то время как в действительности мы не в состоянии сделать этого. Мы можем анализировать способ, которым люди говорят о мире, но все факты, установленные нами, в этом случае будут лингвистическими фактами. Однако я думаю, что здесь нужно сделать различие. Естественно, существует смысл, при котором философский анализ не добавляет ничего к нашему знанию о «фактах». Например, анализируя предложения отношения, мы не получаем нового знания о действительных отношениях — это очевидно. Мы не получаем и информации о том, что находится в определенном отношении. Поскольку это знание обусловлено обычным использованием языка, включающим предложения отношения. Но мы можем получить информацию о том, что оно «означает», сказав, что одна вещь находится в отношении к другой вещи. Поскольку это знание касается «значения», его можно считать затрагивающим лингвистическое употребление; но оно также может быть названо знанием о том, чем «являются» отношения; и это не просто то, что *A* или *B* думают о значении предложений отношения. И мне кажется, что такой вид анализа может быть обоснованно назван метафизическим анализом. Это, конечно, не физический или химический анализ. Можно возразить, что как раз для того, чтобы отличить его от физического или химического анализа, он именуется лингвистическим анализом; однако мое мнение состоит в том, что называемое фило-

софами лингвистическим анализом не отличается радикально от того, что раньше называлось «метафизическим» анализом.

Следует, конечно, сделать очевидный комментарий по поводу того, что только что было сказано мной. Анти-метафизик может ответить следующим образом: «Оставляя в стороне вопрос о том, верен или нет ваш подход к анализу, я вполне готов признать, что, если вы предпочитаете называть анализ «метафизикой», метафизика возможна и имеет полезную функцию. Но именование анализа «метафизикой» никак не способствует обоснованию метафизики в том смысле, в каком я отрицаю метафизику. Если астроном отрицает астрологию, было бы бессмысленно выбирать некую часть астрономии и называть ее «астрологией», пребывая под впечатлением, что в таком случае астрология, которую отрицает астроном, была бы обоснована».

В таком ответе содержится очевидная истина. Я полностью согласен с тем, что именование анализа в том виде, в котором он проводится современными аналитиками, «метафизикой», нимало не способствует обоснованию метафизики в том смысле, в каком она отрицается занимающим антиметафизическую позицию аналитиком. В то же время я не думаю, что мой способ аргументации столь же бесполезен, как в случае аналогии с астрономией и астрологией. В первую очередь, я убежден, что по крайней мере нечто из того, что включается в «анализ», обладает заметным сходством с тем, что прежде называли «метафизикой». Аналитик может ответить, конечно, что он не отрицает сходства, однако подразумеваемому при этом типу исследования все равно следует именоваться «анализом», а не «метафизикой», вне зависимости от того, проводится ли он Платоном, Беркли или современным аналитиком. Вопрос заключается

в том, что выражение «лингвистический анализ» может ввести в заблуждение; и чтобы привлечь внимание к сходствам указанного вида, возможно, будет полезно разъяснить, как оно может ввести в заблуждение. Далее, я полагаю, что небесполезно указать, что широко распространенная в настоящее время интерпретация слова «метафизика» как исследование или обсуждение трансцендентных или ненаблюдаемых сущностей совсем не равен тому смыслу, в котором это слово понималось самими метафизиками. Если некто анализирует, например, значение слова «вещь», то он, я полагаю, действует одним из тех способов, которые часто использовались метафизиками и рассматривались ими как принадлежащие к метафизике. И было бы также очень неплохо осознать это.

Тем не менее, как я уже сказал, классификация анализа или его некоторых видов как «метафизики» почти никак не способствует спасению того, что аналитики антиметафизики называют «метафизикой». И сейчас мне хотелось бы обратиться к этому вопросу.

4

Если некто обратится к истории метафизических теорий, которые включают обращение к реальности или реальностям, превосходящим эмпирическую реальность, то он увидит, что в некоторых из них трансцендентное бытие постулируется для того, чтобы объяснить или отвечать за то, что бытие мира именно такое, а не иное. В «Тимее» божественный демиург вводится (нет необходимости обсуждать здесь, с какой степенью серьезности), чтобы отвечать за интеллигибельную структуру мира, то есть, поскольку мы берем Платона, чтобы быть этой интеллигибельной структурой.

Далее, обращаясь к «Метафизике» Аристотеля, мы видим, что неподвижный перводвигатель постулируется как предельное объяснение всякого движения. В философии Уайтхеда вечные объекты и Бог выполняют, как кажется, функцию объяснения того, каким образом мир оказался таким, каков он есть, в то время как в «Творческой эволюции» Бергсона идея эволюционного процесса ведет к идее движущего его творческой силы. В случае метафизических теорий такого рода их функция скорее в объяснении того, что может быть названо «как» мира, а не его «что». Это различие, конечно, не может быть строго применено к философиям типа уайтхедовской или бергсоновской; однако оно хорошо приложимо к философии Аристотеля, который вводил перводвигатель не для объяснения существования вещей, а для объяснения их свойства, то есть движения или становления.

Я думаю, очевидно, что метафизическая теория такого рода может претендовать на серьезное отношение, только если она основана на убеждении, что любое не-метафизическое объяснение должно рассматриваться как неудовлетворительное. Анти-метафизик может думать, что все метафизические теории беспричинны; однако от него нельзя ожидать серьезного отношения к гипотезе, которая даже самим автором рассматривалась как беспричинная. Действительно, вряд ли согласие может быть достигнуто во всех случаях, если данная черта мира или данный набор эмпирических данных могут быть адекватно объяснены без введения метафизических положений. И я не в состоянии понять, каким образом антиметафизик имеет право запрещать привлечение метафизических положений, если он не в состоянии поколебать убеждение другого философа в неадекватности любого не-метафизического

объяснения. Разумеется, он имеет право требовать от метафизика показать необходимость метафизической теории; поскольку, если любая характеристика мира может быть адекватно объяснена в терминах феноменальных причин, не следует привлекать метафизическую сущность или теорию для их объяснения. Но, как я уже сказал, соглашение об адекватности не-метафизических объяснений вряд ли может быть достигнуто во всех случаях; и метафизик имеет столько же прав держаться своих объяснений, сколько антиметафизик — своих. По моему мнению, может быть только одно убедительное основание для избавления от всех метафизических гипотез. Это основание может быть принято, если можно показать, что вопросы, которые задает метафизик, и теории, которые он выдвигает, полностью бессмысленны, в том смысле, что нельзя приписать определенного значения одному или более понятию. Но, как я сказал раньше, лингвистический критицизм метафизических вопросов и теорий должен подождать их формулирования. Необходимо дать желанию понимания полностью развернуться и дойти до формулирования вопросов и проблем. Если вопрос уже задан, обоснованно спрашивать, что он означает; однако вряд ли у кого-либо есть право заранее говорить: «Молчи! Ибо если ты заговоришь, ты произнесешь бессмыслицу». Никто не может знать априори, что будет произнесена бессмыслица.

Некоторые метафизики могут сказать, что я ложно истолковал то, что они пытаются делать. Они не берут какую-либо изолированную или отдельную черту реальности и выстраивают спекулятивную теорию на этом ограниченном основании: они больше озабочены выработкой общей теоретической позиции, с которой эмпирические данные разных типов могут быть све-

дены к общей картине. Верно, что один тип метафизиков пытается выработать систему философии, всеобъемлющий взгляд на мир, в чисто дедуктивной манере и что процедура такого рода включает приложение к реальности заранее сформулированной схемы, причем все неподходящие данные опускаются. Справедливо, что некоторые метафизики подчеркивали один аспект реальности за счет других аспектов. Подходящим примером является Шопенгауэр. Однако было бы преувеличением считать, что метафизики в общей попытке включить эмпирические данные в мысленную схему обращаются исключительно к одному аспекту реальности. Такой философ, как Бергсон, не стремился выработать общую «систему». Он рассматривал проблемы порознь, переходя от одной проблемы к другой. И хотя его заключения все-таки складывались в единый взгляд на мир, это было результатом скорее не его предпосылок, а хода его размышлений.

Несомненно, совершенно справедливо, что обоснованность или необоснованность метафизики не зависит от обоснованности метода Спинозы. Мне кажется преувеличением изображать всех метафизиков пытающимися втиснуть мир в заранее продуманную схему. Однако полное понимание реальности, несомненно, было предельной целью спекулятивной метафизики, даже для тех, кто с самого начала признавал практическую недостижимость цели. И хотя это не предполагает априорного утверждения каких-либо определенных ответов на вопросы, это предполагает априорное утверждение, что реальность интеллигибельна. Но нам никогда не следует пытаться понять что-либо, если мы не верим, что там есть нечто, что нужно понять. Следует ли за этим подтверждение нашей стихийной веры — это другой вопрос.

Попытка понять эмпирическую реальность включает если не в начале, то в конце попытку понять «что» конечного бытия. В своем «Логико-философском трактате» Витгенштейн говорит: «Загадочно не то, как есть мир, но то, что он есть». Я не склонен употреблять здесь слово «загадочный». Однако при условии, что это не будет рассматриваться как противоречие с тем, что я сказал ранее, можно сказать так: «Метафизично не то, как есть мир, но то, что он есть». Я склонен говорить, что чем более выдающееся место занимает в философии эта экзистенциальная проблема, тем более метафизичной она является. Можно пытаться обрядить метафизику в одежды научной гипотезы, но будет очень трудно представить каждый ответ на вопрос о существовании конечного бытия как научную гипотезу в обычном понимании этого термина.

Что меня действительно интересует, так это вопрос, почему эта проблема постоянно возникает вновь. Это постоянство в западной философии отчасти может быть связано с иудеохристианской теологией; но это не является особенностью западной философии. В действительности легко сказать, что эта проблема является псевдопроблемой, источником которой стало лингвистическое заблуждение. Мы можем задавать, как говорится, только точные вопросы. Если мы спрашиваем о причине или причинах данного феномена, нам может быть дан, по крайней мере, определенный ответ в терминах другого феномена. Если мы не задаем точных вопросов, то вскоре мы начнем говорить о «всех феноменах», или «всех конечных вещах», или «всей эмпирической реальности», или о «конечном бытии как таковом». И все эти высказывания ведут к логическим трудностям. Метафизик использует лингвистическое заблуждение, неясность

и неточность; он может произвести впечатление на других людей, только если они уже впали в такое заблуждение, как и он, или поскольку он может вовлечь их в это заблуждение использованием темного и, возможно, эмоционально окрашенного языка. Все же остается фактом то, что проблема, о которой я говорю, возникает снова и снова. Действительно, если более важные метафизические проблемы исключаются из академической философии в определенное время и в определенном месте, так случается, что они поднимаются и обсуждаются вне ее пределов. Можно сказать, что этим мы обязаны тому обстоятельству, что люди склонны выдавать желаемое за действительное и что всегда есть большое число тех, кто пытается найти рациональное или псевдорациональное объяснение тому, во что они верят или хотят верить. Однако как возникает это стремление думать так, чтобы «выдавать желаемое за действительное»? То, что метафизическая спекуляция, если она допускается, служит удовлетворению определенного желания, достаточно очевидно: иначе никто не занимался бы ею. Однако по этому вопросу можно сказать кое-что сверх этого. И я хочу предложить свою точку зрения на вопрос о том, что может быть возможным источником проблемы существования конечных существ.

Первоначальной данностью, я думаю, не являются ни субъект, ни объект, но Я, существующее в неопределенной и неописанной ситуации. Человек находит себя «там», в области Бытия. Понимание себя как рефлексивно схватываемого центра и определенных внешних объектов, сознание о которых возникает из опыта, предполагает дорефлексивную уверенность в существовании в окружающем Бытии. Когда эмпирическое знание возрастает и определенные объекты размещаются на общем

поле, то есть когда «мой мир» постепенно конструируется, эти объекты все еще представляются, пусть достаточно туманно, как существующие на фоне Бытия или в окружении Бытия. И вместе с этим конструированием, как если бы оно происходило, определенного эмпирического мира, Я артикулирует, выражает природу этого фона. Для огромного большинства людей это принимает форму мысли о «мире» или о «вселенной». Я думаю, существует много людей, которые, возможно безотчетно, полагают себя и другие вещи существующими в «мире», как если бы все вещи были бы феноменами, наличествующими во всеобъемлющем и метафеноменальном «мире». В этом смысле метафизика имплицитно содержится в мировоззрении многих людей, которые далеки от того, чтобы быть метафизиками. Опять-таки дорефлексивная уверенность (можно сказать, «чувство» уверенности) в том, что вещи находятся в отношении к неизвестному Основанию их существования, может быть выражена так, как мы находим ее выраженной в произведениях некоторых поэтов. Однако возможна попытка сделать эту дорефлексивную уверенность эксплицитной на рефлексивном уровне. И такая попытка является основанием для возникновения различных метафизических систем. Попытка объяснить это «чувство» уверенности рождает такие различные системы, как философия Спинозы, теистическая философия или даже философия Сартра, с его концепцией бытия-в-себе. Я не собираюсь отстаивать здесь какую-либо личную философскую позицию; однако я действительно убежден в том, что вопрос о предельном основании эмпирического существования никогда не был бы поднят, если бы отсутствовала первичная имплицитная уверенность в его наличии. Чтобы избежать непонимания, мне следовало бы сказать, что, употребляя слова «Бытие» или «Основание» с большой

буквы я не обязательно имею в виду уверенность в существовании Бога. Дорефлексивная уверенность в зависимости или в том, что раньше называлось «случайностью», не то же самое, что прямая уверенность в существовании Бога. Если бы дело обстояло таким образом, то едва ли были бы возможны споры между соперничающими метафизическими системами различных типов, к которым мы привыкли в истории философии.

Можно сказать, что я предлагаю абсолютно безосновательную гипотезу. Однако я так не думаю. Я полагаю, что моя гипотеза помогает объяснить характерную черту некоторых типов поэтического творчества, происхождение, по крайней мере отчасти, спекулятивной метафизики, большую долю естественной религии и даже общую, хотя, возможно, имплицитную, уверенность в том, что вещи существуют «в мире». Я вполне отдаю себе отчет в неясности моих выражений, едва ли можно ожидать большего при обсуждении такой темы в пределах нескольких предложений. В любом случае, даже если и следует стремиться к ясности, язык может быть использован для того, чтобы привлечь внимание к тому, что находится на дорефлексивном уровне; и одной из функций спекулятивной метафизики является эксплицирование той дорефлексивной уверенности, о которой я говорил, и выявление ее предпосылок. Однако попытка сделать это вызывает языковые трудности, и философ должен со всей серьезностью отнестись к ним. Не следует позволять себе быть парализованным фразой Витгенштейна, что «все, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно». Несомненно, очевидно то, что «о чем нельзя говорить, о том следует молчать»; однако из этого не вытекает, что нужно выбирать между абсолютной ясностью, с одной стороны, и молчанием — с другой.

Язык имеет разные функции; он может использоваться для того, чтобы «привлечь внимание к чему-либо». И когда некто привлек к чему-либо внимание, он может попытаться ясно выразить (насколько это возможно), то, к чему он привлек внимание. В этом состоит смысл того, что пытается делать метафизик с первичной уверенностью в Бытии. Не следует пренебрегать лингвистическим анализом; однако сначала нужно стремиться выразить свою мысль. В противном случае невозможен никакой анализ.

То, что я сказал, может рассматриваться как крен к «мистицизму», как демонстрация врожденной слабости метафизики, как подтверждение теории о том, что метафизические утверждения обладают только эмоциональным значением, или даже как знак того, что метафизики нуждаются в психоанализе. Однако многие вполне обычные люди обладают имплицитной метафизикой; и действительной причиной того, что центральная метафизическая проблема постоянно возникает вновь в разных формах, несмотря на критический анализ, заключается, я думаю, в том, что она укоренена в человеческой экзистенциальной ситуации, связанной с уверенностью в зависимости или «случайности», а не в языковом заблуждении. Всякий может, разумеется, отрицать это. Однако можно также попытаться перевернуть фразу Витгенштейна «Границы моего языка означают границы моего мира» и сказать «Границы моего мира означают границы моего языка», подразумевая здесь под моим миром опыт, который я хочу признавать. Невозможность найти никакой ценности в метафизике вполне может быть указанием на границы человеческого мира.

Глава 6

О ВИДЕНИИ И ОБРАЩЕНИИ ВНИМАНИЯ

Метафизик как метафизик видит столько же, сколько и другие люди. Это высказывание вполне всеобщее. Я имею в виду, что метафизик как таковой не видит большего числа физических объектов, чем простой смертный. Я также имею в виду, что он не обладает способностью умного видения или интуиции духовных вещей или существ, которой нет у не-метафизика. Возможно, некоторые хотели бы оспорить истинность этого общего высказывания. Разве не должен учитываться мистический опыт? Я не отрицаю возможность мистического опыта; однако я не думаю, что мистицизм входит в объем понятия «метафизика». Я не могу настаивать на том, чтобы кто-либо еще использовал это понятие в том смысле, в каком его использую я, однако в моем употреблении оно исключает мистицизм. Это причина того, что я утверждаю, что метафизик как метафизик видит не больше остальных людей. Смит может быть мистиком и метафизиком одновременно, однако это означает, что мистицизм синонимичен или входит в понятие метафизики не более, как если бы факт, что Джонс одновременно является игроком в теннис и доктором, означал, что медицинская практика синонимична или входит в понятие игры в теннис.

Между тем некоторые метафизики утверждают, что метафизика основывается или предполагает то, что они

называют «интуицией бытия». Так современный философ утверждает, что интуиция бытия делает метафизиком. И я предлагаю исследовать, какое значение может быть приписано высказыванию, что существует интуиция бытия. Может ли сочетанию «интуиция бытия» быть приписано такое значение, которое делало бы возможным признание его истинности и одновременно позволяло утверждать, что метафизик видит не больше, чем не-метафизик?

Мое исследование примет специфическую форму вопроса о том, имеет ли какую-то пользу различие между «видением» и «обращением внимания» или «поворотом к»; то есть в пролитии света на то, что именуется исходной точкой метафизики. И мне хотелось бы подчеркнуть здесь, что эта процедура имеет пробный и исследовательский характер. То, что я собираюсь сказать, выдвигается как попытка разъяснения. Это означает, что я не пытаюсь изложить то, что кажется мне самому ясным, напротив, я пытаюсь достичь ясности в вопросе, который кажется мне темным.

1

Для начала мне хотелось бы использовать различие между «видением» и «обращением внимания» в двух не-метафизических контекстах.

Джон, имея в виду Питера, говорит: «Да, я видел его и говорил с ним, но я не обратил внимания, во что он был одет». Я полагаю, что Питер не стоял по другую сторону стены или холма, так что виднелась только его голова. Поскольку, если дело обстояло именно так, Джон едва ли мог сказать: «Я не обратил внимания, во что он был одет». Я предполагаю также, что Джон

не смотрел настолько упорно и не отвлекаясь только на лицо Питера, поэтому хотя и верно было бы говорить о нем, что он видел Питера, однако нельзя сказать, что он не видел, во что тот был одет. Однако он этого не заметил. На Питере не было ничего необычного, что неизбежно привлекло бы внимание Джона. Джон также не был детективом, а Питер подозреваемым преступником, описание которого было распространено полицией. Дело обстоит таким образом, что Джон хотел обсудить определенный вопрос с Питером и что он был заинтересован в разговоре: его не интересовало, во что был одет Питер. И потому он не обратил на его одежду внимания. Однако она была, и он ее видел. Возможно, что позже, будучи подвергнут перекрестному допросу своей женой, он с большим или меньшим усилием вспомнит, во что был одет Питер.

«Я видел змею, однако я не заметил, что это была гадюка». Это утверждение, похоже, подразумевает, что я в состоянии узнать гадюку, то есть что мне известно использование слова «гадюка». Поскольку если бы я не знал, что змея с определенными характеристиками называется «гадюкой», мне, вероятно, следовало бы сказать: «Я видел змею, но я не знал, что это гадюка». Если я говорю: «Я видел змею, но не заметил, что это была гадюка», я, вероятно, подразумеваю, что, если бы я заметил узнаваемые признаки змеи, мне следовало бы сказать себе: «Осторожно! Здесь гадюка». Но я не заметил размер, цвет и признаки змеи. Видел ли я их? Другими словами, был ли я в состоянии заметить их? Если я уловил только промелькнувший в траве змееподобный объект, я вполне мог быть не в состоянии заметить его характеристики. Но в этом случае мне едва ли следовало бы говорить: «Я видел змею, но не заметил, что

это была гадюка». Я мог бы сказать нечто подобное: «Я уловил только промелькнувшие очертания змеи, я не могу сказать, был ли это уж или гадюка». Однако в действительности я сказал: «Я видел змею, но не заметил, что это была гадюка». Возможно, я прогуливался по лесу со спутником и был занят разговором, когда мой спутник неожиданно сказал мне: «Ты видел гадюку? Ты прошел совсем рядом с ней». И я ответил: «Я видел змею, но не обратил внимания, что это была гадюка». Все же в некотором смысле я мог видеть характеристики гадюки, но не заметил их или не обратил внимания. Поскольку, возвращаясь к этому инциденту, я могу сказать себе: «Да, я думаю, что это должна была быть гадюка. Сейчас, когда я думаю об этом, я вижу, что ее цвет не вполне подходит для ужа. И у меня было неясное впечатление, что я вижу признаки гадюки, хотя я и не обратил на них внимания в тот момент».

Джон не заметил, во что был одет Питер, однако на нем была одежда, и он ее видел. Я не заметил, что змея была гадюкой, однако змея была там и я ее видел, включая, я полагаю, ее цвет и признаки. Едва ли я смог бы увидеть змею отдельно от ее цвета, хотя я вполне мог не обратить внимания на это. Почему Джон не заметил, во что был одет Питер и почему я не заметил, что змея была гадюкой? Отчасти потому, что Джон был увлечен разговором с Питером, а я — с моим спутником. И что требовалось бы от Джона для того, чтобы он заметил, во что одет Питер, а я — что змея была гадюкой? Внимание, стимулированное некоторым интересом, требовалось в обоих случаях; и, при условии необходимых допущений, этого было бы достаточно. Для вербального выражения этого обращения внимания на что-либо потребовалось бы зна-

ние правильного словоупотребления. Мне хотелось провести различие между обращением внимания на что-либо и его вербальным выражением. В любом случае, если бы Джон заметил, во что был одет Питер, а я — что змея была гадюкой, ни один из нас не увидел бы что-то невидимое другим людям, хотя может быть, мы и заметили бы нечто, чего не замечают другие люди.

Сейчас я обращаюсь к рассмотрению утверждения, что метафизика основывается или предполагает интуицию бытия.

Во-первых, философы, которых я имею в виду, утверждающие, что метафизика основывается на интуиции бытия, не подразумевают под этим, что метафизик как метафизик обладает интуицией Бытия, пишущегося с большой буквы и означающего Бога или Абсолют. Они не имеют в виду и то, что метафизик имеет интуитивное знание конечной вещи, называемой «бытием», которая существует наряду с другими конечными вещами. Было бы абсурдно говорить о Джоне, бытии и Питере, получающих приглашение на вечеринку, или о том, что мы видим коров, овец, бытие пасущимися в поле. Коровы и овцы — это отдельные сущие «вещи», но само бытие не есть вещь, оно само по себе не есть отдельное сущее. Мы не можем, следовательно, говорить, что видим бытие в том смысле, в каком мы говорим, что видим корову или овцу. Если, далее, метафизик говорит, что имеет интуицию бытия, это не может означать, что он видит вещь, которую не могут видеть другие люди. Слово «бытие» в контексте не может быть именем, обозначающим вещь. Если мы возьмем «бытие» в смысле «существование», очевидно, что это не будет вещью. Вещи существуют, но среди них нет существования.

Во-вторых, бытие не только не вещь, но и не характеристика вещи, в том смысле, в каком цвет и узор на коже гадюки являются признаками гадюки. Нам следует заподозрить, что что-то не в порядке, если некто говорит нам, что он видел змею таких-то размеров, существующую с такими-то узорами. Было бы абсурдно говорить, что Вильям высокий, существующий и загорелый. Ибо, если бы он не существовал, он не был бы ни высоким, ни загорелым. Если объекта, называемого Уильямом, не было бы, то Уильям не мог бы иметь никаких характеристик вообще. Существование или бытийность, следовательно, не могут быть характеристикой наряду с другими характеристиками. Они не могут быть предикатом в том смысле, в каком «белый» или «черный» являются предикатами.

Если, следовательно, мы можем сказать, что обращаем внимание на бытие в смысле существования, это не может означать, что мы обращаем на него внимание, но если мы действительно это делаем, то в том же смысле, в каком мы замечаем узор на коже змеи или черный цвет шерсти овцы. Если я обращаю внимание на то, что овцы, пасущиеся в поле, черного цвета, я обращаю внимание на то, что они черные, а не белые или какого-то другого цвета. Если я обращаю внимание на то, что змея, которую я вижу, это гадюка, я обращаю внимание на то, что это именно гадюка, а не какая-то другая змея. Однако было бы забавно говорить, что овцы в поле черные и не белые, существующие и несуществующие. Конечно, если кто-то говорит мне: «Ты просто воображаешь, что в поле есть овцы», я могу пойти, дотронуться до них и сказать: «Вовсе нет! Овцы существуют на самом деле». Однако я не думаю о таких случаях. Меня сейчас интересует следующее замечание. Я обращаю внимание на

то, что овцы черны, потому что не все овцы черного цвета, и я замечаю, что змея — это гадюка, потому что не все змеи гадюки. Некоторые овцы белого цвета, и некоторые змеи — ужи. Однако было бы странно говорить: «В поле есть овцы, и я замечаю, что они принадлежат к классу существующих овец», как если бы в поле могли быть овцы, которые не принадлежат к классу существующих овец. Существование, конечно, не является характеристикой, присущей лишь некоторым овцам, змеям и людям.

2

Говорить о ком-то, что он обладает интуицией бытия, не означает, следовательно, то же самое, что утверждать то, что я видел змею в лесу. Нельзя сказать, что кто-то обращает внимание на бытие, так же как он обращает внимание на характеристики гадюки или цвет овец. Что же это может означать, допуская, что это вообще имеет значение?

У кого-то может появиться искушение сказать, что понимание того, что факт существования не есть предикат в том смысле, в каком «белый» или «черный» являются предикатами, само по себе является интуицией бытия, поскольку это требует обращения к бытию как к базису и источнику всех характеристик и качеств. Однако существует множество философов, которые признают, что существование не является предикатом, и добавляют, что признать это означает признать истинность пропозиции о языке, которая не может обоснованно использоваться с метафизическими целями или пониматься как имеющая метафизические импликации. Это поднимает вопрос об отно-

шении языка к внеязыковой реальности, но я не могу распространяться здесь на эту тему, хотя мне кажется, что признавать, что существование не является предикатом в том смысле, в каком предикатами являются «черное» или «белое», означает признавать нечто не только относительно языка, но также и относительно вещей, о которых мы говорим. Думается, что это можно продемонстрировать, изучая причины, на основании которых утверждается, что бытие не является предикатом. Однако, поскольку действительно существуют философы, которые признают, что существование не является предикатом, но не готовы делать какие-либо метафизические утверждения о существовании или, в действительности, любые метафизические утверждения вообще (им удастся избежать этого), то едва ли можно обоснованно говорить, что интуиция бытия, которая, как говорят, делает метафизиком, равнозначна пониманию того, что существование не является предикатом.

Но является ли так называемая интуиция бытия обращением внимания или пониманием существования или бытия аналогично обращению внимания или пониманию красоты пейзажа или значения человеческих действий? Предположим, что кто-то видел определенный пейзаж так много раз, что тот стал ему знаком. Если он хочет увидеть красивые места, он берет свою машину и совершает путешествие в соседнюю страну. Затем в один день он неожиданно замечает, или обращает внимание, или осознает красоту знакомого пейзажа. Опять-таки человек может увидеть другого человека, действующего так же, как он, в нескольких или возможно во многих случаях. Затем однажды он замечает, или обращает внимание, или осознает значение подобных действий, то есть он обращает внимание на

отношение между этими способами действия и личным характером, он впервые замечает, как раскрывает личный характер. В обоих случаях человек видит то, что он видел ранее, определенный пейзаж в первом случае и определенные действия во втором, но он замечает и то, чего не замечал ранее.

Я думаю, что аналогии подобного типа указывают на такие аспекты, которые релевантны опыту обращения внимания на существование. Поскольку они иллюстрируют тот факт, что привычка заставляет нас не обращать внимания или не замечать знакомое. Вполне вероятно, что одной из причин нашего внимания к прелести погожих дней является непостоянство нашей погоды. В первом случае, который я упомянул, именно привычность пейзажа мешала обратить внимание на его красоту. Поэтому, когда человек все-таки неожиданно замечает это, такое открытие приходит к нему внезапным прозрением или откровением. Итак, существование вещей гораздо более привычно для нас, чем прекрасный вид. Ибо существует много отвратительных пейзажей, но нет ни одного несуществующего. Как мы уже видели, существование является необходимым условием обладания любыми характеристиками, поэтому оно гораздо более привычно, чем любая из характеристик. Следовательно, если существование вообще возможно заметить, можно сказать, что его привычность является одной из главных причин того, почему это так трудно сделать.

Это рассуждение о влиянии привычности имеет некоторое отношение к нашей теме. Аналогии, проведенные мною выше, наталкивают на определенный способ размышлений. Если я замечаю красоту пейзажа, я могу выразить это, сказав, что этот пейзаж красив и, по умолчанию, не уродлив. Точно так же, если я обращаю

внимание на значение человеческих действий, я могу сказать себе, что такие действия указывают на определенный характер и, по умолчанию, ни на какой другой. Но если можно сказать, что я обращаю внимание на существование вещей, как можно выразить этот факт? Разве не было бы странно говорить о Джеймсе, который любит Мери, что он обращает внимание на ее существование, в том смысле, что Мери существует и не является несуществующей.

Если Джеймс говорит нам, что он неожиданно осознал факт существования Мери, мы будем несколько ошарашены. Однако естественным для нас будет предположить, что он испытал внезапный прилив радости при мысли о Мери и что, если он говорит себе «Мери существует!» — это не более чем проявление его чувств. Однако я не думаю, что такой анализ будет адекватен. Если Джеймс неожиданно осознает существование Мери, это означает, что он понимает, что обстоятельства могли сложиться так, что существующий порядок вещей не включал бы в себя Мери, однако он включает ее в себя. Конечно, он знает это; однако теперь он неожиданно осознает смысл этого факта. Это осознание может сопровождаться чувством радости, однако не сводится к нему. И если бы он выразил свое понимание в предложении «Мери существует» или, очень маловероятно, «Я замечаю, что Мери существует», — эти предложения были бы неполными предложениями. Джеймс вполне может, например, обращаться к факту, что Мери могла быть убита при последнем налете, однако это не так. И если он говорит: «Мери существует» — это может отчасти быть выражением эмоции, но это также есть сокращение более длинного предложения, которое выражало бы то, на что он обратил внимание.

Следовательно, я предполагаю, что то, что называется «интуицией бытия», есть обращение внимания на факт, что отдельная вещь есть член или эти отдельные частные вещи — члены класса вещей или физических объектов, хотя в определенных обстоятельствах предположительно или действительно будет ложно сказать, что этот класс содержит или содержал вещь или вещи, обладающие характеристиками, которые могут быть упомянуты в описании этой вещи или класса этих вещей. Заметить это не означает видеть вещи, которые не могут видеть другие люди; это означает заметить нечто такое, к чему большинство людей редко обращается эксплицитно, отчасти потому, что это слишком привычно, отчасти потому, что их основные интересы не способствуют этому. Однако я не думаю, что само по себе обращение внимания на этот факт делает метафизиком. Внимание Джона, усиленное его чувством к Мери, сосредоточено на одном частном случае; он не извлекает абстракции из этого частного примера; он не предпринимает рефлексивного анализа того, что он заметил, не исследует общие предпосылки того, что он замечает. В то же время, я думаю, что обращение внимания на этот факт есть условие метафизики. Естественно, возможно иметь различные представления о философии и различные представления о метафизике. Возможно отождествлять философию с лингвистическим анализом и в то же время сводить язык в целом к специальному языку математики или, пытаясь сделать это, к экзистенциальным пропозициям. Возможно построить систему метафизики, которая имеет так мало общего, как только возможно, с существующей реальностью. Возможно пытаться

ся построить метафизику на основе научной гипотезы. Но если метафизика заинтересована в реальном бытии, это должно, я думаю, начинаться с обращения к существованию в отдельных случаях. И хотя я, конечно, не готов ручаться за абсолютную адекватность последующего анализа того, что это означает, я не думаю, что тот факт, что он заканчивается привлечением внимания к тому, что уже всем известно, по крайней мере имплицитно, дает возможность каких-либо обоснованных возражений. Ибо я убежден, что метафизические проблемы возникают из повседневного опыта или даже из обращения внимания на то, что в некотором смысле отлично всем известно. Метафизики иногда склонны использовать язык, который может показаться (особенно тем, кто заранее неблагоприятно относится к метафизике) используемым исключительно для выражения своих чувств. Однако к такому заключению можно прийти, только если не пытаться серьезно понять, что он означает. И я попробовал сделать это на отдельном примере. Хорошо ли, плохо ли это получилось — другой вопрос; я сомневаюсь, привлекает ли мой анализ тех метафизиков, о которых я думаю. Однако я полагаю, что такой анализ стоило проделать.

Глава 7

ЗНАЧЕНИЕ СВОЙСТВ, ПРЕДИЦИРУЕМЫХ БОГУ

Всем нам известно, что язык может использоваться с различными целями и иметь разные функции. И при определении основной функции любой пропозиции или набора последовательных пропозиций нам необходимо, конечно, принять во внимание общий контекст, включая намерения говорящего или пишущего. В пропагандистской речи, функция которой, по нашему мнению, прежде всего состоит в том, чтобы вызвать у слушателей эмоциональную реакцию, могут содержаться высказывания, сообщающие фактическую информацию. В самом деле, их включение может быть необходимо для реализации общей цели речи. Однако от этого основной целью речи не перестанет быть создание определенной эмоциональной реакции.

Теперь следует признать, я думаю, что высказывания о Боге могут использоваться для стимулирования эмоциональных реакций. По всей видимости, именно так они используются в определенных типах проповедей. Также очевидно, что ими часто пользуются для того, чтобы вызвать эмоциональный ответ, который был бы телеологически подчинен этой цели. Если маленький Томми прыгает по всем лужам, пачкает свои ботинки и одежду, его набожная мать может сказать: «Если ты не прекратишь делать это, Боженька разозлится на тебя». Если она действительно говорит это, ее основная цель не заключается ни в сообщении какой-то информации ре-

бенку, ни в вызове определенной эмоциональной реакции; ее первым намерением является стремление внушить ребенку изменить поведение. Сходным образом проповедник в своей увещающей проповеди заботится главным образом о том, чтобы вызвать у слушателей определенную эмоциональную реакцию, а не сообщить им какие-то факты. Без сомнения, он будет использовать информативные высказывания в ходе проповеди, однако сообщение информации будет подчинено главной задаче проповеди. Он хочет пробудить или утвердить «изменение в сердце».

Итак, может показаться, что от проблемы значения Божественных предикатов можно избавиться, сказав, что утверждения о Боге делаются просто и только с целью вызвать эмоциональные реакции, которые, правильно или неправильно, считаются желательными и у которых нет цели сообщить об определенном положении дел. Например, если провозглашается, что Бог мудр и полон любви, целью является создание душевного покоя для себя и других. Такого эффекта вряд ли можно было бы достичь, если бы у слов не было бы вообще никакого значения; однако вполне достаточно использовать их в естественном первоначальном смысле, то есть как означающие, что Бог мудр и полон любви так же, как мудрый и любящий отец семейства, хотя, несомненно, в более торжественной манере. Тогда нет никакой проблемы в значении слов. Все, что требуется от них для того, чтобы производить требуемый практический эффект, — это иметь такое значение, которое можно использовать применительно к опыту слушателей; причем не имеет значения, может ли это быть точно расшифровано. Если говорится, что Бог сотворил человека, вполне достаточно понимать это утверждение в обычном смысле. Логический статус таких

высказываний сродни утверждениям Платона в конце «Горгия» о существовании загробного воздаяния, если предположить, что целью Платона было не утверждать, что воздаяние, описанное в мифе, действительно имеет место или будет иметь место, но просто внушить своим слушателям почитание к душе и необходимость всегда судить справедливо, а не несправедливо.

Однако, если мы говорим, что Питер белый, мы, очевидно, предполагаем, что он существует или что существует некто, кого именуют Питером; потому что в противном случае Питер не мог бы быть белым. И если мы говорим, что Бог разумен, мы, очевидно, предполагаем, что существует бытие, называемое «Бог». И если «разумный» в контексте означает разумный просто человеческим образом, мы, кажется, подразумеваем, что существует бытие «Бог» и это бытие более всего похоже на человека. Все же хотя можно не быть готовым утверждать догматически, что такое бытие существует, я сомневаюсь будет ли кто-либо серьезно утверждать существует ли такое бытие. Следовательно, на первый взгляд по крайней мере, что каждый, кто хочет отстаивать ту интерпретацию высказываний о Боге, которую я упомянул, и в то же время утверждать, что они имеют полезную и выгодную функцию представления, должен быть готов поддержать взгляд, предложенный Платоном в «Государстве», что иногда полезно учить людей тому, во что сам не веришь. Можно сказать, что это не следует с необходимостью, поскольку человек, который делает утверждения о Боге, может не только верить в их мифологичность, но и говорить, что они мифологичны. Возникает вопрос, могут ли такие утверждения обладать убеждающей силой, если в них не верят. Я сомневаюсь в том, что такие утверждения не имеют воздействующей силы, если они

не воспринимаются как истинные, по меньшей мере, слушателями или читателями. Поскольку, если коммунистический оратор называет сэра Уинстона Черчилля фашистским каннибалом, не только он, но и его слушатели могут прекрасно знать, что сэр Уинстон не имеет привычки питаться человеческой плотью; и все же это утверждение может служить для того, чтобы вызвать определенную эмоциональную реакцию, основанную на ассоциациях со словом «каннибал». Однако утверждение, что сэр Уинстон является фашистским каннибалом, не есть просто требование ненавидеть сэра Уинстона; оно, по всей видимости, подразумевает, и будет, вероятно, понято как подразумевающее, определенные фактуальные утверждения, например, что сэр Уинстон не коммунист, что он противник политики Советского Союза и так далее. Если, далее, утверждения о Боге интерпретируются как чисто мифологические по своему характеру и вместе с тем имеющие практическую пользу, можно спросить, отличается ли чем-то значение фактуальных утверждений от утверждений, выражающих эмоции и отношения, и если так, что они такое. В любом случае, даже хотя я сомневаюсь, что высказывание не имеет внушающей силы, если в него не верят слушатели или читатели, мне кажется ясным, что большинство людей заинтересованы в высказываниях о Боге только до той степени, в которой они считают их истинными или ложными, в смысле утверждения положения дел, которое существует или нет. И поскольку только в свете требования фактуальной истины действительной проблемой является значение предикатов, приписываемых Богу, я опускаю дальнейшее рассмотрение интерпретации теологических утверждений, которое скорее следует, чем предшествует обсуждению проблемы, по той простой

причине, что, хотя эти пропозиции, несомненно, обладают воздействием на чувства в определенных контекстах, они были представлены как информативные пропозиции. Является, очевидно, истинным, что христианин должен подчинять все свои знания о Боге практической цели. Что пользы человеку, если он знает всю теологию и страдает от утраты своей души? Однако это не влияет на тот факт, что теологические утверждения свидетельствуют о своей информативности. Именно поэтому возникает проблема значения.

Итак, если я сейчас предлагаю обсуждать проблему значения предикатов Бога, меня вполне обоснованно могут попросить, чтобы проблема была прежде всего ясно и отчетливо сформулирована. Однако это не так легко, как может показаться на первый взгляд.

Для средневековых авторов проблема последовательно сводилась к утверждению существования Бога. Они находили в Священном Писании и Священном Предании определенные предикаты, приписывавшиеся Богу. И они вполне отчетливо осознавали, что существует проблема в связи со значением этих терминов. Убежденные, например, что наша идея разумности основана на нашем опытном знании человеческого разума и вместе с тем что мы не можем приписывать Богу человеческую разумность как таковую, они задавались вопросом, в каком смысле или каким образом употребляется слово «разумный», когда оно применяется к Богу. Уже веря в Бога и веря, например, что Священное Писание есть слово Божье (и это справедливо даже для такого «эмпирика», как Оккам), они предполагали, что свойства, приписываемые Богу Писанием должны иметь какое-то значение. Они спрашивали скорее о том, каково их значение, а не о том, имеют ли они вообще какое-то значение; они спрашивали, выражаясь современным языком, о том, каков ло-

гический статус таких предикатов, а не о том, имеют ли они вообще какой-либо логический статус.

Современный автор, однако, будет склонен рассматривать проблему значения приписываемых Богу предикатов как необходимое условие для ответа на вопрос о существовании Бога. Он, вероятно, скажет следующее: «Если вы спрашиваете, существует ли Бог, вас интересует, существует ли бытие, которое было бы единственно, бесконечно, личностно, всеведуще и всемогуще <...> то есть каковы предикаты, использующиеся для описания Бога. Итак, для того, чтобы помочь вам удостовериться, соответствует ли это описание чему-либо, я должен знать, что означают эти предикаты. Конечно, нет необходимости, чтобы я располагал точным значением этих предикатов, но по меньшей мере мне должно быть дано значение, достаточно ясное для того, чтобы я мог распознать Бога, то есть отличить Божественное бытие от остальных».

Я изобразил этот второй подход достаточно неприглядно. Однако я не собирался окарикатуривать его, утверждая, что необходимо предполагать отказ признавать существование Бога, если Бог не является обнаруживаемым тем же образом, что и тигры, то есть путем похода в джунгли и высматривания там зверей, отвечающих определенному описанию. Поскольку наш персонаж может сказать: «Я не требую, чтобы Бог был видим. Если бы это было так, он не был бы Богом; то есть он не соответствовал бы вашему представлению о Боге. Однако прежде, чем начать исследовать, существуют ли рациональные доказательства существования бытия, описываемого такими предикатами, у меня должно быть какое-то представление о значении этих предикатов».

Что ж, оба подхода кажутся мне естественными, если они рассматриваются в контексте соответствующей ис-

торической ситуации. Люди Средневековья сначала верили, а потом философствовали. На самом деле все великие средневековые философы, включая Оккама, были теологами. И для них было естественно рассматривать вопрос так, как они это делали. В то же время после столетий теизма, когда большинство людей имеют некое представление о значении слова «Бог», естественно, что возникает вопрос: «Существует ли Бог?» То есть существует ли Бытие, которое соответствует идее Бога? И так же естественно, хотя это и требует большей степени изощренности, если некоторые попросят дать объяснение значения предикатов, используемых для описания Бога, прежде чем они начнут исследовать, существует ли Бытие, отвечающее описанию.

По причине, которая возможно станет очевидной позже, я, однако, не думаю, что проблема значения может рассматриваться в полной абстракции от вопроса о существовании. С другой стороны, я не хочу просто заранее предполагать существование Бога. Итак, я поставлю проблему в следующей форме: «Если конечные вещи постигаются истинно либо ложно, как экзистенциально зависящие от бесконечного трансцендентного Бытия, каково значение предикатов «личный», «разумный» и так далее, когда они применяются к такому Бытию?» Конечно, можно откомментировать это так, что я не только исключаю предикаты «бесконечный» и «трансцендентный» из анализа, но также, что понятие «Бытие» само нуждается в анализе. Однако я уже отметил ранее, что гораздо труднее, чем кажется с первого взгляда, сформулировать проблему, когда кто-то начинает с ее конца. Однако вы, возможно, найдете неудовлетворительным, если я проведу все свое время, пытаясь сформулировать вопрос без всякой попытки дать на него ответ. Поэтому я прошу разрешения ис-

пользовать термины «трансцендентный» и «бесконечный». Можно возразить, что бесполезно обсуждать ответ на вопрос, если он прежде не сформулирован удовлетворительным образом. Однако, поскольку проблема значения действительно возникает только в той форме, в какой я предложил обсуждать ее в связи с предикатами, приписываемыми Богу, мыслимому как бесконечный и трансцендентный, возможно, не так уж неразумно выражать вопрос в той форме, в какой это сделал я. Если под «Богом» подразумевать греческое антропоморфное божество, которое, как заметил Шеллинг, было в действительности частью природы, а совсем не трансцендентным Бытием, тогда не было бы никакой проблемы со значением предиката «разумный», приписываемого такому Бытию. Проблема возникает только потому, что говорится не о греческих или римских божествах.

Очевидно, что, когда мы предиклируем атрибуты Богу, мы не изобретаем совершенно новых символов: мы используем предикаты, которые уже имеют значение. И эти значения определены в первую очередь нашим опытом. Например, предикат «разумный», говоря в общем смысле и не желая вносить аналитических аспектов, приписывается прежде всего человеку и относится к его или ее способности или предрасположенности думать, говорить и действовать определенным образом. Затем мы расширяем сферу приложения и говорим, что Бог разумен. Однако значение этого предиката, когда он приписывается Богу не может быть в точности таким же, как когда он относится к человеку. Если мы все же утверждаем, что оно в точности такое же, то либо должны сказать, что Бог — это возвеличенный человек, либо — что высказывания о Боге выдвигаются просто как мифы и волшебные сказки, польза которых в том, что они по-

могают нам жить так, как мы считаем нужным. Поскольку ни один из этих взглядов меня не привлекает, я буду утверждать, что значение предикатов, приписываемых Богу и человеку, не может быть одним и тем же в тех случаях, когда они приписываются Богу и(или) человеку. При этом, если они употребляются в совершенно другом смысле, когда приписываются Богу, они теряют все свое значение для нас. Если значимое содержание предикатов типа «личный» и «разумный» определяется нашим знанием о человеческой личности и человеческой разумности и если они употребляются в целиком и полностью отличным смысле, когда приписываются Богу, поскольку мы не имеем возможности наблюдать Бога, то вместо термина «разумный», следовательно, в высказывании «Бог разумен» мы можем подставить символы типа X или Y. И эти символы не будут выражать вообще никакой идеи. В результате получится голый агностицизм. Ботаник, обнаруживший неизвестный до того цветок в Африке или Азии, может дать ему новое имя; он может даже изобрести новое слово для названия. И это слово будет иметь значение, которое можно узнать остенсивно или через описание. Поскольку цветок может быть предъявлен или, по меньшей мере, он может быть описан в отношении своего сходства и отличия с другими цветами, которые нам знакомы. Однако мы не видим и не можем видеть Бога. И если все предикаты, используемые при описании Бога, употребляются в смысле, который совершенно отличен от того, что известен нам из опыта, Бог не мог бы быть описан; ни один атрибут не мог бы быть осмысленно предиктирован Ему. Следовательно, я заключаю, что предикаты, которые приписываются как конечным вещам, так и Богу, должны использоваться по аналогии, когда они применяются к Богу, если они вообще имеют какое-то значение. Это означа-

ет, что свойство, которое приписывается и Богу, и конечным вещам, должно, когда оно приписывается Богу, употребляться в смысле, который ни в точности таков, ни совершенно отличен от смысла, в котором это свойство приписывается конечным вещам.

Итак, говорить, что слова «личный» и «разумный» должны использоваться по аналогии, когда применяются к Богу, означает предлагать условие, при котором понятие может сохранить свое значение, избежав при этом грубого антропоморфизма. (Под «грубым антропоморфизмом» я имею в виду утверждение, что Бог — это прославленный человек. Мы не можем не думать о Боге «по-человечески»; но одно дело — думать о Боге неадекватно и осознавать это, и другое — утверждать, что Бог — это супермен.) Однако сформулировать условие значимости термина не есть то же самое, что присвоить ему значение. Если я назову свою собаку «разумной» и кто-то спросит меня, что я имею в виду, ответить, что я употребляю это слово по аналогии, было бы неадекватно. Поскольку этот ответ, хотя и сообщает нечто об употреблении слова, не дает его значения.

Сверх того, этот пример с собакой может помочь нам понять особенности использования аналогии в теологических высказываниях. Когда я называю свою собаку «разумной», я могу объяснить значение слова указанием на собаку и то, что она делает. Мы можем наблюдать людей и то, что они делают, наблюдать собак и то, что они делают; и определять сходства и несходства между ними. Все члены аналогии познаваемы из опыта. Однако едва ли можно делать так в нашем случае. Ибо хотя мы и можем наблюдать определенные явления, которые мы можем рассматривать как следствия Божественного действия и его проявления, мы все же не в состоянии наблюдать Бога. И

это переводит проблему значения в этом контексте на другой уровень.

Один из традиционных уровней подхода к значению Божественных определений это так называемый «негативный путь». Использование отрицания, в действительности неизбежно, по той простой причине, что значение таких определений, как «личный» или «разумный», уясняется для нас из наблюдения за такими действиями себя и других, которые не могут быть приписаны Богу в том же самом смысле. Если я скажу, что Бог разумен, и кто-нибудь спросит меня, означает ли это, что Бог быстрее, чем мы, выводит заключение из посылок, что Он схватывает суть рассуждений гораздо быстрее, чем люди, и что Он может моментально предсказать развитие ситуации и знать, что следует сделать в данных обстоятельствах, мне следует ответить, что я не имею в виду ни одно из этих свойств в точности. Я, следовательно, говорю об элиминации того, что именуется «несовершенствами» человеческого разума. Но когда я действую таким образом, я начинаю осознавать, что постепенно элиминирую всякое положительное значение, которое это определение имеет для меня, поскольку положительное его значение определяется моим опытом. И мой опыт относится к человеческому, а не к Божественному разуму. А человеческий разум проявляет себя именно теми способами, которые я только что отбросил как несовершенные. Итак, я возвращаюсь к позитивным утверждениям. Бог, говорю я, разумен, но он разумен в бесконечно более высоком смысле, чем люди. Однако, когда меня просят дать позитивное описание этого более высокого смысла, очень скоро я вновь оказываюсь на пути отрицания. Может показаться, что теистический философ стоит перед дилеммой. Если он следует исключительно отрицательному пути, он заканчивает голым агностицизмом, поскольку

он удаляет всякое позитивное значение, которое определение исходно имело для него, до тех пор, пока ничего не остается. Если, с другой стороны, он следует исключительно утвердительному пути, он заканчивает антропоморфизмом. Но если он пытается соединить два пути, как на самом деле он и должен действовать, чтобы избежать обеих крайностей, его разум начинает колебаться между антропоморфизмом и агностицизмом.

Здесь мне хотелось указать на одно представляющееся мне важным различие между тем, что я буду называть «объективным значением» и «субъективным значением». Это различие, разумеется, может быть выражено в других терминах. Однако я предпочитаю употреблять эти. И я понимаю их следующим образом. Под «объективным значением» я понимаю то, к чему актуально отсылаются, когда задают вопрос о значении понятия (то есть объективную реальность, на которую ссылаются), а под «субъективным значением» я понимаю значимое содержание, которое понятие имеет для человеческого сознания. Это различие не следует понимать как различие между истинным или реальным значением понятия и его чисто «субъективистской» интерпретацией. Это различие между тем, что объективно подразумевается понятием и моим пониманием того, что подразумевается. Мое представление может быть неадекватно, однако из этого не следует с необходимостью, что оно должно быть ложно.

Если это различие применяется, например, к высказыванию «Бог разумен», «объективным значением» определения «разумный» будет Божественная разумность или интеллект как таковой. И я, конечно, не могу дать никакого позитивного описания этого, поскольку Божественная разумность и есть Бог и у меня нет прямого познания Бога. «Субъективным значением»

будет значимое содержание определения в моем сознании. По необходимости оно прежде всего определено моим собственным опытом, то есть моим знанием о человеческой разумности. Однако, понимая, что человеческая разумность как таковая не может быть приписана Богу, я пытаюсь очистить «субъективное значение». И здесь выступает вперед очерченная мной выше стратегия рефлексии. Чтобы избежать грубого антропоморфизма, сознание начинает идти по негативному пути, отрываясь от своей начальной точки, то есть от человеческой разумности, тогда как для того, чтобы избежать агностицизма, оно к ней возвращается. Оно пытается удержать вместе сходство и несходство одновременно. Но есть просто одна из характеристик нашего понимания описательных утверждений о Боге. Наш язык описания Бога всегда пребывает в сфере аналогии. У нас нет прямого естественного познания Бога, у нас нет другого пути узнать о Нем, кроме как путем размышления над вещами, которые существуют в нашем опыте. Отсюда и использование аналогии. То, что я назвал «объективным значением» определений, приписываемых Богу, превосходит наш опыт. Следовательно, оно не может быть позитивно и адекватно описано. Все, что мы можем сделать, — это попытаться очистить «субъективное значение». Поступая таким образом, мы неизбежно вовлекаемся во взаимодействие утверждения и отрицания, о котором я говорил раньше.

Здесь мне хотелось бы несколько изменить направленность изложения. Выше в этой работе, после того как я упомянул средневековых авторов и то, что считаю необщераспространенным современным подходом к значению Божественных определений, я заметил, в связи со вторым подходом, что я не думаю, что про-

блема значения может рассматриваться абсолютно абстрагированно от вопроса о существовании, в то время как с другой стороны я сказал, что не хочу просто заранее предполагать существование Бога. Теперь я хочу объяснить, что я имел в виду.

Если меня спрашивают, что я подразумеваю, когда говорю, что моя собака разумна, я укажу на определенные повадки и действия животного. Однако эти повадки и действия в то же время являются причинами, по которым я называю собаку «разумной». А это предполагает, что существует тесная связь между вопросом о значении фактуального высказывания и вопросом о причинах, по которым оно высказывается. Возможно, это окажется одним и тем же.

Итак, предположим, я сказал бы, что Бог разумен, просто потому, что, имея представление об экзистенциально зависимом мире, я думаю, что в мире есть порядок или система, которую я приписываю Творцу. Это будет моим основанием утверждать, что Бог разумен. Не будет ли это также тем, что я подразумеваю, когда говорю, что Бог разумен, если мы рассматриваем «субъективное значение»? Поскольку если это единственная причина для меня говорить о разумности Бога, то когда я думаю о Боге как о разумном, я необходимо думаю о Нем как о таком Бытии, которое способно сотворить мироздание или миропорядок. И в таком случае значение высказывания о разумности Бога не может рассматриваться в абстракции от причин, по которым оно делается. В то же время не является необходимым, чтобы причины были объективно значимы для того, чтобы высказывание могло иметь значение. Мои причины говорить, что мир экзистенциально зависит от Творца, как и мои причины говорить, что в мире есть система или порядок, могут

быть необоснованны; однако они все еще будут руководить приданием субъективного значения высказыванию о разумности Бога. Для того, чтобы понять субъективное значение, следовательно, нет необходимости догматически предполагать существование Бога; однако в то же время проблема значения не может обоснованно рассматриваться в полной абстракции от вопроса о существовании.

Итак, причины говорить, что Бог разумен, совпадают с причинами использования одной аналогии скорее, чем другой, применительно к Богу в соответствии с интеллектуальной жизнью человека, а не с жизнью, скажем, растения. И если причины были недостаточны, нет объективного основания использовать одну аналогию скорее, чем другую. Далее, если причины были недостаточны, у кого-то до этой степени не будет объективного основания думать, что определение «разумный» в отношении Бога имеет какое-либо «объективное значение». Однако это сохраняет истинность того факта, что «субъективным значением» управляют какие-то причины и что последнее не может быть понято без обращения к тем основным, по которым делаются утверждения, где встречаются такие определения Бога.

И это означает, что, возможно, предпочтительнее спрашивать, почему делается то или иное утверждение о Боге, чем просто спрашивать, что оно означает, ставя утверждение под вопрос. Поскольку, если мы просто спрашиваем, что означает некое утверждение о Боге, мы можем ставить этот вопрос в соответствии с некоторым стандартом или критерием ясности в нашем сознании, который неприменим в данном случае. Если, к примеру, агностик спрашивает теолога о значении какого-то неясного утверждения из учения о Троице, последний едва ли сможет дать ответ, который

спрашивающий счел бы удовлетворительным; и если бы теолог сослался на необходимость иметь представление о техническом словаре и способах употребления понятий в теологии, его замечания выглядели бы как уклонение от ответа. Однако, если теолога спросить о том, почему он делает утверждение, спрашивающий с гораздо большим пониманием встретит ответ, что это «почему» не может быть понято без предварительного изучения сопутствующего контекста и области рассуждений.

Далее, если попытаться подставить вопрос «Почему вы говорите это?» вместо вопроса «Что означает это утверждение?», может стать легче понять, каким образом дескриптивное утверждение о Боге может удовлетворять минимальному требованию для значимого описательного утверждения, то есть не быть совместимым с любым другим мыслимым описательным или фактуальным утверждением.

То, что это требование является необходимым условием, представляется мне ясным. Поскольку я едва ли могу знать, что утверждает фактуальное утверждение, если я не в состоянии распознать, что по меньшей мере что-то отрицается. Не требуется, чтобы я знал, истинно или ложно утверждение; нет также необходимости в том, чтобы я в действительности обращал внимание на то, что исключено. Но если я не могу распознать, что что-то исключается, я не смогу понять, что утверждается. Если кто-то говорит мне, что Джейн хорошо готовит, и я думаю, что это утверждение совместимо с утверждением, что Джейн обычно готовит пищу, не пригодную для употребления человеком, никто не скажет, что я понимаю, что означает провозглашение Джейн искусным поваром. И если утверждение, что Джейн прекрасно готовит, действительно совмес-

тимо с любым другим мыслимым утверждением о кулинарных способностях Джейн, его едва ли можно назвать имеющим определенное значение. Сходным образом, если кто-то говорит мне, что Марта любит своего ребенка, и если я думаю, что это утверждение совместимо с утверждением, что Марта безжалостно морит голодом свое дитя, чтобы сэкономить побольше денег на билет в кино, я просто не понимаю, что означает высказывание о том, что Марта любит своего ребенка. И если бы утверждение действительно было бы совместимо с любым другим возможным утверждением об отношении Марты к своему ребенку, у него не было бы вообще никакого определенного значения.

Однако доказывалось, что утверждение типа «Бог любит всех людей» не исключает ни одного фактуального утверждения и поэтому не имеет никакого позитивного значения. Христианин, говорится, не может позволить, чтобы любое другое фактуальное утверждение противоречило или могло противоречить утверждению, что Бог любит людей. Говоря о войнах, болезнях или о страданиях детей, христианин все же будет продолжать утверждать, что Бог любит людей. Не оспаривается, конечно, что говорить так — значит придерживаться христианской веры. Однако возникает вопрос, может ли утверждение, что Бог любит людей, иметь в таких обстоятельствах определенное значение. Да, эмоциональное. Поскольку слово «любовь» имеет значение в других контекстах, и оно так привычно, что может вызвать эмоциональную реакцию, даже когда употребляется в контексте, где лишено определенного значения. Однако, хотя утверждение, что Бог любит людей, может обладать эмоциональным значением, любое фактуальное значение, которым оно может на первый взгляд обладать, исчезает под

влиянием анализа. Если утверждение, что Бог любит людей, совместимо со всеми другими утверждениями, которые можно сформулировать, и не исключает даже одно из них, оно обладает определенным значением не больше, чем утверждения, что Джейн хорошо готовит или что Марта любит своего ребенка, обладают определенным значением, если бы они были совместимы с любым другим возможным утверждением.

Трудность ясна, я думаю. Однако предположим, что у христианского теолога спрашивают, почему он делает утверждение, что Бог любит людей. Он может ответить, что он говорит так потому, что он верит, что Бог через Христа предлагает всем людям милость достигнуть вечного спасения. Истолкованное таким образом, это утверждение несовместимо и, следовательно, исключает утверждение, что Бог хочет вечного страдания и несчастья всему человеческому роду. И такое объяснение помогает также показать, что такое утверждение, когда оно делается теологом, не равнозначно, как склонны предполагать критики, простому сравнению числа радостей и горестей.

В этой работе я, конечно, обсуждал проблему значения предикатов Бога так, как она видится мне самому. И я без всяких колебаний могу признать, что мое понимание проблемы до известной степени определено «пресуппозициями» в смысле уже имеющихся убеждений. Можно ли, на самом деле, обсуждать проблемы такого рода без каких-либо имплицитных допущений? Мне кажется, что какие-то предпосылки неизбежно будут предшествовать формированию личного взгляда на философию и религию, в свете которых проблема будет являться в сознании человека в определенном свете и обладать той степенью интереса, которую он или она могут для себя в ней обнаружить.

Упоминание религии требует одной заключительной ремарки. Я вполне понимаю, что мой способ обсуждения проблемы может показаться некоторым в высшей степени неконгениальным на том основании, что он не имеет ничего общего с тем, что мы называем «религией». Разумеется, можно сказать, что вся глава иллюстрирует ту пропасть, которая зияет между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова. И хотя я понимаю эти чувства, мне хотелось бы отметить две вещи, поскольку речь идет о христианах. В человеческой природе Христа христианин обнаруживает совершенное человеческое воплощение Бога Отца, и от Христа он узнает, как надлежит думать о Боге. Однако в то же время христианская религия не утверждает, что Бог может быть адекватно постигнут человеческим разумом. И то, что он не может быть постигнут, кажется мне в то же время живой истинной для религии, потому что это не дает нам превратить Его в идола; истинной, которая необходимо следует из того факта, что наше естественное познание начинается с чувственного опыта. Что касается меня, я нахожу мысль, что реальность, «объективное значение», далеко превосходит в своем богатстве возможности наших аналогических представлений, обратной стороной унижения. Святой Павел говорит нам, что мы едва видим через стекло, и задача небольшого лингвистического анализа состоит в том, чтобы осветить истинность этого утверждения.

Глава 8

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

1

В начале VI века н. э. Боэций определил личность как «индивидуальную субстанцию рациональной природы». Это определение, которое стало классическим и было принято, например, святым Фомой Аквинским, очевидно, предполагает, что каждый человек — это личность, поскольку каждый человек есть (используя философские термины Боэция) индивидуальная субстанция рациональной природы, поскольку нельзя быть человеком в большей или меньшей степени. Если принимается во внимание «субстанция», то нельзя быть и личностью в большей или меньшей мере. Некто может действовать так, как не подобает человеку, или таким образом, который не подходит для человека; он может даже потерять способность нормального использования своего разума, однако это не означает, что он будет деперсонализирован, в смысле утраты своей личности. В соответствии со святым Фомой, лишенная тела душа не является в строгом смысле слова личностью, поскольку такая душа не является более полной человеческой субстанцией; однако любая полная человеческая субстанция всегда и необходимо есть личность.

В философии Аквината акцент делается на человеческую субстанцию, состоящую из тела и души, тогда как Декарт сделал ударение на самосознании ду-

ховной субстанции, вся сущность которой заключается в том, чтобы «мыслить». С Декартом человеческая личность тяготеет к тому, чтобы стать замкнутым на себя сознанием. (Я использую слово «тяготеет» поскольку едва ли можно без дополнительных оговорок утверждать, что личность для Декарта всего лишь замкнутое на себя сознание.) Более того, я думаю, справедливо утверждать, что в том, что в очень широком смысле можно назвать идеалистическим течением в философии Нового времени, существовала тенденция смотреть на сознание или даже на самосознание как на главную характеристику человеческой личности. В системе Гегеля, например, мы находим прогресс сознания или духа, состоящий главным образом из развития самосознания, хотя самосознание не означает для Гегеля то же самое, что для Декарта.

Однако в случае тех современных мыслителей, чьи концепции личности я хочу кратко обсудить, акцент делается на свободе скорее, чем на самосознании. Свобода признается как главная характеристика человеческой личности. Возможно, однако, было бы предпочтительнее говорить, что человеческая свобода рассматривается как действующая причина личности или, по крайней мере, как ее необходимое условие, поскольку сама личность рассматривается как нечто, чего надо добиться, что надо создать и отстаивать, прилагая усилия. В глазах некоторых мыслителей человек может стать личностью и может перестать быть ею; некто может деградировать, например, к бытию менее «индивидом», менее Я. Я вернусь к этим «различиям», однако я отмечаю их сейчас, чтобы показать, что философы, о которых я буду говорить, не употребляют слово «личность» в том же самом смысле, в каком это делала схоластика XIII века. Для них она не эквива-

лентна «человеку», она часто имеет моральные коннотации и обозначает то, о чем средневековый философ мог думать как о личности, которая не только существует как таковая, но живет и действует и выбирает как личность, то есть способом, подобающим личности. Аквинат полагал бы, я думаю, абсурдным говорить о человеке, становящемся или переставшем быть личностью или более или менее личностью; однако если слово «личность» понимается в том смысле, какой ему присваивают некоторые группы современных мыслителей, то такой способ выражения едва ли может быть назван абсурдным. Это также необходимо для того, чтобы избежать некоторой терминологической путаницы.

Философы, чьи взгляды на личность я хотел бы обсудить, — персоналисты и экзистенциалисты. Персоналисты в узком смысле — это Эмманюэль Мунье, редактор «Esprit», и его круг, однако можно говорить обо всех этих мыслителях как о принадлежащих к персоналистическому движению в современной философии, даже если их взгляды не являются идентичными. То, что такое движение должно было возникнуть, конечно, легко объяснимо. Персоналистический тип философии тяготеет к тому, чтобы выступать как протест или как реакция на современные формы монизма или «тоталитарной» философии, которые ощущаются как угрожающие достоинству, независимости и индивидуальной ценности человеческой личности. Можно назвать это периодическим протестом личного против безличного. Следует добавить, однако, что использование слов «протест» и «реакция» не означает просто, что персоналистическая философия только негативна: напротив, она включает позитивное утверждение личности и позитивные интерпретации личности.

Едва ли следует напоминать тот факт, что Кьеркегор, отец современного экзистенциализма, отрицал гегелевскую концепцию абсолюта, который казался ему сводящим индивидуальную человеческую личность к простому моменту в жизни или саморазвертыванию абсолюта. Кьеркегор привлек внимание к категории «индивидуальность» и высмеивал абсолютного идеалиста, который забывает самого себя, мыслящего человека, и пытается стать безличной абстрактной мыслью или сознанием. «Мыслитель, который может забыть в своих размышлениях о том, что он есть существующая индивидуальность, никогда не сможет объяснить жизнь. Он просто делает попытку перестать быть человеком, чтобы стать книгой или каким-то предметом, что возможно только для Мюнхгаузена». «Если мыслитель настолько рассеян, что забывает, что он сам есть существующая индивидуальность, то рассеянность и размышление — это все-таки не одно и то же». Я, конечно, не готов к тому, чтобы до конца защищать кьеркегоровскую интерпретацию гегельянства, но в любом случае протест против него был бы лишь одной из причин, которые повлияли на создание идеи «индивидуальности». Однако, рассматривая гегельянство, Кьеркегор делал ударение на индивидуальный акт свободного подчинения моральному закону и свободное принятие или выбор личного отношения к Богу. Человек становится «индивидуальностью» (современные мыслители сказали бы «личностью»), когда он реализует свою свободную волю свободным приданием формы и направления своей жизни.

Аналогичное развитие можно проследить в случае Габриэля Марселя. Отвергая эмпиризм, Марсель находит невозможным из-за своего «чувства конкретно-

го» принять абсолютистскую философию Брэдли; и его исследование опыта веры приводит к тому, чтобы сделать упор на индивидуального, конкретного субъекта, который не идентичен ни эмпирическому эго, ни моменту субъективности трансцендентального эго. «Я честно могу сказать, что достиг ее (этой позиции) сам, поскольку это было до того, как я прочитал Кьеркегора, где я с легкостью мог бы ее обнаружить» («Философия существования»). Снова Марсель говорит с пренебрежением о том, что он рассматривает как современную функционализацию жизни, тенденцию воспринимать индивидуальность «как представляющуюся как самому человеку, так и другим людям только как конгломерат функций». Марксизм функционализует человека одним образом, фрейдизм — другим, в обоих случаях упускается духовная свобода и уникальность человеческой личности. Однако тот же образ мышления можно обнаружить по Марселю. И в обыденной жизни. Например, человек работает контролером в метро. Это его функция, и все остальные функции — еда, сон, отдых — подчинены этой главной социальной функции. В современной жизни человек не является прежде всего человеческой личностью, он лишь воплощенная функция: железнодорожник, клерк, государственный служащий, школьный учитель, профсоюзный деятель и кто угодно. Когда он уходит на пенсию, он все еще рассматривается и рассматривает себя в терминах своей функции, он государственный служащий на пенсии, детектив на пенсии, доктор на пенсии.

Марсель убежденный христианин, однако та же тема подчеркивается Камю, который атеист, и до некоторой степени Сартром. Против этой функционализации жизни Сартр выдвигает свободного человека, создателя ценностей, Марсель — уникальную человеческую личность,

способную к духовному отношению к другим личностям и Богу. Для Сартра человек превосходит его функцию, обретая полную свободу, по Марселю, он превосходит ее в открытости. Для обоих философов человек — это больше чем воплощенная социальная функция, так же как он больше, чем простая биологическая потребность.

Однако задолго до Сартра и Камю Ясперс говорил об «антибуржуазном» характере экзистенциалистского движения, то есть его оппозиционности к мышлению толпы и поверхностности взглядов. На место человека как члена социальной системы экзистенциализм ставит индивидуального человека, знающего о своей личной свободе, возможностях и о неусредненности и уникальности собственной персоны. Я не думаю, что причина, по которой экзистенциалисты тяготеют к тому, чтобы подробно останавливаться не только на человеческой свободе, но и на его хрупкости как конечного преходящего бытия и на постоянной угрозе «неподлинного существования», — это любовь к чувственному, болезненному или желание эпатировать «буржуа», которое, конечно, тоже может играть свою роль. Желание привлечь внимание к тому, что действительно означает быть индивидуальной человеческой личностью, также задействовано здесь, даже если Сартр расположен делать это, нанося удар по тому, что называется, возможно неудачно, «буржуазным» способом мышления и духом.

Однако противоположность этому духу никоим образом не является единственным фактором, который помогает объяснить расцвет современных персоналистических философий. Следует также принять во внимание реакцию на позитивизм. В предисловии к сборнику эссе, озаглавленному «Персональный идеализм» (1902), Генри Стёрт говорит не только о пренебреже-

нии личностью со стороны ряда ведущих мыслителей его времени, но и об атаках, которым она подвергается со стороны натуралистов. «Натурализм и Абсолютизм, внешне непримиримые, объединяются, уверяя нас в том, что личность — это иллюзия». Персональные идеалисты и прагматисты боролись и против позитивизма, и против абсолютизма. Например, американский философ Борден Паркер Боун (ум. в 1910 году) выпустил книгу, озаглавленную «Персонализм», в которой развивал персоналистический идеализм под влиянием Лейбница и Лотце; и Вильям Джеймс, знаменитый прагматист, который испытал сильное влияние Шарля Ренувье, использовал слово «персонализм» для обозначения своей философии. То, что Кьеркегор и Марсель боролись против абсолютного идеализма, уже отмечалось выше. Однако также справедливо, что экзистенциализм выражает реакцию против позитивизма, которая может быть охарактеризована как персоналистическая в широком смысле, даже если экзистенциалистское определение это скорее «экзистенция», чем «личность». Экзистенциалисты изображают человека как существующего в литературном смысле, как выделяющегося на фоне природы; и они подчеркивают разницу между человеком и теми созданиями природы, которые использует человек. Для экзистенциалиста существует резкая разница между *Umwelt*, миром вещей и объектов, и *Mitwelt*, миром людей. Поэтому в манере, очень напоминающей Фихте, Хайдеггер представляет мир вещей как поле действия для человека. Ясперс настаивает на особом характере человеческого бытия, на его свободе или способности к «самотрансцендированию», которая является специфическим основанием человеческой личности. Более того, оба, Хайдеггер и Ясперс, я думаю, уверены, что, поскольку

человек может поставить проблему бытия в общем, метафизическую проблему, он тем самым показывает, что превосходит сферу непосредственных жизненных нужд и импульсов, к которой привязано животное. Даже Сартр, которого упрекали, возможно справедливо, в материализме, делает резкое отличие между сферой человеческого, самосознающего, и не-человеческого.

Я попытался показать, в достаточно отрывистой манере, как персоналистическое движение, включая сюда экзистенциалистов, возникло, однако, возможно, мне следовало объяснить, что теистическое течение в экзистенциализме подчеркивает человеческую открытость трансцендентному. Этот акцент может быть замечен в философиях Кьеркегора, Ясперса, Марселя, Бердяева и некоторых других философов, которые едва ли могут быть названы экзистенциалистами. С негативной точки зрения можно рассматривать это подчеркивание человеческой открытости трансцендентному как часть реакцию на позитивизм и частью редукцию религии к общественной морали. С позитивной точки зрения можно отнести к этому как к переоткрытию трансцендентного через размышление о персональном опыте и его условиях.

3

Обращаясь теперь к персоналистам в более строгом смысле (я имею в виду Эмманюэля Мунье и его круг), мы сталкиваемся с различием между индивидом и личностью. Понятие «индивид» используется в уничижительном смысле, обозначая человека, рассматриваемого как центр эгоистических желаний, индивид — это сугубый эгоцентрик. По Мунье, индивидуалист

«это разложение личности в материальном». Индивид поэтому соответствует человеку, который стоит на низшем уровне в Спинозовской этике, он представляет собой человека, который рассматривает себя как всего лишь гальку на пляже, человека, который с практической точки зрения абсолютизирует свое эго. Это по меньшей мере один аспект «индивида» в описании персоналистов. Можно даже сказать, что это человек, рассматриваемый на биологическом уровне, в котором биологический инстинкт самосохранения является доминирующим над всем. В абстракции от общества, он схож с атомистическим индивидуалистом в изображении Томаса Гоббса. Индивид является практическим материалистом, так же как и человеком без чувства моральной склонности, это человек, у которого нет моральной или духовной независимости, поверхностный человек, который существует просто как часть толпы и не имеет внутренней жизни.

«Личность», с другой стороны, понимается персоналистами в тесной связи с идеей моральной склонности. В соответствии с Мунье личность — это «власть, выбор, образование, борьба с собой», личность может быть описана в соответствии с тремя своими измерениями — «нравственная склонность, воплощение и общение». В своем «Манифесте» Мунье утверждает, что, хотя и нельзя дать строгого определения личности, достаточным будет следующее: «Личность — это духовное бытие, конституируемое в качестве такового по способу существования и независимости бытия, она поддерживает это существование верностью иерархии моральных ценностей, свободно принимаемых, ассимилируемых и проживаемых, ответственным самоконтролем и постоянным наблюдением; она, следовательно, объединяет всю свою деятельность в свободе и раз-

вивает, более того, при помощи творческих актов, свою уникальную моральную склонность».

Персоналисты придают большое значение применению своей доктрины личности в социальной и политической сферах. В политической теории мы находим две крайние позиции. Во-первых, это крайний индивидуализм, который выше всего ставит личные интересы и цели. Я полагаю, что репрезентативной теорией такого рода является концепция Герберта Спенсера, в соответствии с которой государство существует только для того, чтобы люди осуществляли свои частные интересы в мире. Индивид — это все, и чем более минимизировано значение общества и государства, тем лучше. Во-вторых, существует крайний коллективизм, или тоталитаризм. Он может принимать различные формы, но, по существу, означает полное подчинение отдельного человека обществу и его частных интересов интересам коллектива, понимается ли этот коллектив как государство, экономический класс или раса.

Может показаться, что мы принуждены либо выбирать между этими двумя позициями, либо пытаться их синтезировать. Персоналисты, однако, утверждают, что и индивидуалисты и коллективисты рассматривают человека как индивида в персоналистическом смысле, а не как личность. И коллективисты и индивидуалисты смотрят на человека просто как на биологическое существо, на отдельный экземпляр вида. Поскольку человек, рассматриваемый как индивид, по мнению персоналистов, не более чем часть более крупного целого. Индивидуализм абсолютизирует индивида, он пытается абсолютизировать части ценой целого — как если бы клетка утверждала себя ценой организма. Коллективизм, с другой стороны, утверждает ценность организма в противовес его частям. Другими словами, если человек рассматривается прос-

то как индивид, коллективизм, или тоталитаризм, более истинен, чем атомистический индивидуализм. Однако человек не просто индивид, член группы, он также и личность, независимое существо с духовной природой, которое превосходит биологический и социальный уровень. Из этого следует, что и атомистический индивидуализм, и тоталитаризм ложны, поскольку ни один не допускает существования личной моральной и духовной природы и моральной склонности.

Персоналисты иногда производят впечатление, что подразумевают под «личностью» и «индивидом» две различные вещи, поэтому может показаться, что персонализм — это антисоциальная философия или что он, по меньшей мере, преуменьшает значение объективных социальных институтов, таких, как государство. Однако не следует толковать видимое различие между индивидом и личностью буквально: как объяснил один из персоналистов, они признают два аспекта человеческой реальности, которые не следует ни разделять, как если бы они обозначали две вещи, ни смешивать, как если бы между ними не было никакого реального различия. Это не вопрос выбора между аспектами, а вопрос их иерархического объединения. Личность — это социальное существо, однако в то же время она более чем просто член своей группы. Она ориентирована на общество, но не как клетка в организме, она ориентирована на сообщество личностей, а сообщество личностей есть сообщество свободных морально ответственных людей, ни один из которых не поглощен полностью своими социальными отношениями. Мунье настаивает, следовательно, что если персонализм противостоит марксизму, то не потому, что марксизм антииндивидуалистичен, а потому, что он стремится истолковать человека просто в терминах своих первоначальных экономических категорий. Однако, хотя

Мунье отрицает марксизм как систему, он рассматривает свою собственную доктрину как альтернативу индивидуализму и капитализму. Действительно, его отрицательное отношение к индивидуализму, вместе со стремлением к конкретному, не-утопичному отношению к современной политической и общественной ситуации, сделало его в последние годы неожиданно благосклонно настроенным по отношению к марксизму.

Отчасти сходные идеи об индивиде и личности высказывались неотомистским философом Жаком Маритеном. Принимая томистское понимание материи как принципа индивидуации, он описывает индивидуальность как то, что «исключает из одного всех других людей», и как то, что является «эго в наиболее узком смысле». Личность, с другой стороны, является «существованием нематериальной души, связанной с человеческим целым»: она составляет внутреннее Я, однако характеризуется не захватыванием чего-то для себя, а отдаванием себя в любви и свободе. Индивид и личность не являются однако отдельными существами, абсурдно провозглашать: «Смерть индивиду, да здравствует личность!» Человек — это их соединение, и если как индивиду ему необходимо общество для удовлетворения своих частных нужд, то и как личности ему также необходимо общество для «общения» в отдаче себя. Личность, следовательно, является социальным бытием, и человеческое общество есть или должно быть обществом личностей. Однако оно может приходить в упадок. «Только вчера, через Рейн, мы видели, к каким зверствам может привести чисто биологическое понимание общества». С точки зрения Маритена, «буржуазный индивидуализм», «коммунистический антииндивидуализм» и «тоталитарный диктаторский антикоммунизм и антииндивидуализм» так

или иначе пренебрегают личностью и утверждают просто материального индивида. Когда это происходит, общее благо должно быть подчинено личному, эгоистическим интересам индивидов, или индивиды должны быть растворены в коллективности. Единственный способ избежать этой дилеммы — признать в человеке личность и в обществе — общество личностей.

4

Интересно отметить враждебность, которую чувствуют персоналисты типа Мунье и томисты типа Маритена к тому, что они называют «буржуазным индивидуализмом», и, в действительности, к «буржуазному» духу в целом. Мне представляется достаточно сложным определить, что подразумевается под «буржуазным» в этой связи; однако ясно, что слово используется скорее для того, чтобы обозначить определенный дух, нежели принадлежность к какому-то определенному экономическому или социальному классу. В этой враждебности к «буржуазному» духу персоналисты демонстрируют близость к экзистенциалистам. Экзистенциалисты рассматривают человека как способного к тому, что они называют «аутентичной экзистенцией», всегда в то же время испытывающей угрозу тенденцией к «неаутентичной экзистенции». Персоналисты рассматривают человека как способного становиться человеком, но в то же время подверженного опасности впасть либо в эгоцентрический индивидуализм, либо погрузиться в тотальность. Однако, хотя между экзистенциалистами и персоналистами есть сходства, есть также и значительные различия. В первом можно заметить тенденцию преуменьшать значение объективных социальных институтов. Едва ли можно

отрицать, я думаю, что в философии Кьеркегора присутствует выраженная индивидуалистическая тенденция и Сартру приходилось защищать свою доктрину от обвинений в антисоциальности. Ясперс и Марсель, конечно, делают сильный акцент на «коммуникации», однако складывается впечатление, возможно неверное, что это означает для них прежде всего интимное общение между родственными душами. Персоналисты, однако, подчеркивают личную ориентированность на общество; и некоторые из них, кажется, идут с коллективистами так далеко, как возможно, останавливаясь совсем близко от точки, где личностная духовная природа либо затемняется, либо отрицается. Возможно, одной из причин этой разницы между экзистенциалистами и персоналистами есть, как предполагает Э. Мунье, тенденция первых описывать подлинную экзистенцию в негативных терминах. Это — исключение себя из ментальности толпы, отделение, отказ. Для персоналистов, однако, личность и общество рассматриваются как позитивные стандарты: «индивид» есть просто деградировавшая личность, так же как тоталитарное государство есть деградировавшая форма истинного государства.

И персоналисты и экзистенциалисты обладают чувством драматического аспекта человеческой экзистенции; первые, настаивая на том, что личность есть ценность, к которой надо стремиться, вторые — на том, что подлинная экзистенция всегда есть нечто, чего надо добиваться и сохранять, что всегда находится под угрозой. Тема самосоздания является общей для них обоих, и «самосоздание» есть достижение свободы. Как я говорил выше, в современных теориях человека, которые я обсуждаю, произошел сдвиг: от выделения самосознания к выделению свободы как главной характеристики личности. (Я не подразумеваю, конечно, что эти мыслители

представляют свободу без самосознания.) Я уже обозначил некоторые причины этого смещения. Можно припомнить провозвестников этой перемены в истории философии. Вспомните, например, значение свободы для Фихте, или подстановку Мен де Бираном *Volo, ergo sum*, вместо декартовского *Cogito, ergo sum*; можно вспомнить учения Равасона, Бутру или Бергсона. Последний в действительности говорил о «само-творении». Я скажу лишь, что, с моей точки зрения, основное различие пролегает между теми, кто смотрит на свободу, ориентированную на человека, имеющего моральную склонность, и теми, кто отрицает объективные ценности и отказывается признавать в свободе какое-то телеологическое значение. Это разделение намечает линию демаркации между персоналистами и экзистенциалистами.

5

Я сомневаюсь в том, что можно сформулировать строгое определение свободы, которое дало бы ясное представление о ней тому, кто не испытал ее на опыте. Можно, разумеется, описать условия свободы, все или некоторые из них, и можно сказать, что не есть свобода; но может показаться, что определение свободы либо предполагает некоторую осведомленность о ней, либо не представляет ее, давая негативное определение. Однако большинство защитников человеческой свободы говорят так, как если бы это было нечто, что человек способен испытывать, а не то, что характеризует все человеческие действия, или что-то, идентичное с человеком самим по себе. И все-таки Сартр уверяет нас, что свобода есть бытие человека. Его действительные слова с трудом поддаются интерпретации: «Свобода не есть неопределенное бытие:

это бытие человека, то есть его не-бытие». Самосознание, которое, как я уже сказал, Сартр, под картезианским влиянием особо подчеркивает, означает наличность для себя, то есть дистанцию от самого себя. Однако Я отделяет от самого себя ничто. Собственная структура постоянно разрывает человека, он есть постоянное движение от того, чем был, к тому, чем будет. Мы никогда не можем сказать о нем без оговорок. Утверждать, что он *есть*, он всегда принужден создавать себя, он есть проект. Итак, свобода в точности есть то самое «ничто», которое находится в самом сердце человека и которое «вынуждает человека творить себя, вместо того чтобы быть». «Для человека быть — означает выбирать, ничто не приходит к нему помимо того, что он может или не может постигнуть или принять. Он полностью и беспомощно заброшен в непреодолимую необходимость создавать свое бытие, вплоть до мельчайших деталей». Насколько можно уловить смысл в этих высказываниях, кажется, что Сартр рассматривает свободу как идентичную с человеческим бытием (или с не-бытием, которое есть его бытие). Она ничем не обусловлена и охватывает все человеческие действия. Понятно, почему Марсель обвиняет Сартра в подрыве оснований и обесценивании свободы тем, что он затапливает ее рынок. Сартр говорит о первоначальном фонтанировании свободы в каждом человеке, первоначальном свободном определении конечного движения человеческой воли. «Это детерминация моих предельных целей, которая характеризует мое бытие и которая идентична с первоначальным фонтанированием моей свободы. Ценности не признаются человеком, а определяются им: я есть бытие, посредством которого существуют ценности. Свобода тем самым является дезориентированной, в том смысле, что не существует объективной ценности коррелятивной человеческой воли.

Этот момент может показаться не вполне согласующимся с тем, что Сартр говорит об «аутентичной экзистенции», которая представляется как объективная ценность. В любом случае, сартровское учение о свободе, взятое само по себе, кажется мне нигилистическим по характеру и превращающим человека в чудовище в мире бытия, в том смысле, в каком сильно деформированное человеческое существо называется чудовищем. Человек — «это безосновная основа ценностей».

Марсель идет в другом направлении. Он различает эго или замкнутое на себя самосознание, «индивида», который есть человек, рассматриваемый просто как анонимная личность. Личность характеризуется обязательством: «Я полагаю себя как личность в той мере, в какой я принимаю на себя ответственность за то, что я делаю и говорю. Однако перед кем я осознаю себя как ответственного <...> и перед собой, и перед другими; это соединение есть характеристика личностного обязательства» (*Homo viator*). Эффективное обязательство есть свобода; однако, хотя идеи свободы и обязательства подчеркиваются и Марселем и Сартром, первый не рассматривает свободу как безответственную и тотальную. Хотя личность реализует себя как таковая только в обязательстве (в работе, в действии, в течении жизни), сущность личности не исчерпывается отдельным обязательством, поскольку она причастна Бытию, его началу и концу. Другими словами, личная свобода есть ориентированная свобода, ориентированная на других и в конечном счете на Бога: она основывается на Бытии и направлена к Бытию. Для Марселя представления личности, обязательство, общность, Бытие существуют вместе и должны постигаться вместе. Сартр по своим интенциям и целям кажется материалистом: по меньшей мере, его философия ка-

жется испытывавшей глубокое влияние материализма французского Просвещения, поскольку оно было материалистическим по духу: однако Марсель интерпретирует личность в свете духовного бытия. В этом пункте он объединяется с Мунье. Есть, в действительности, разница между философией Марселя и персонализмом в узком смысле; однако она кажется мне разницей скорее в интересующих их областях, чем в их действительных принципах. Персоналисты сосредотачиваются на проблемах, возникающих из современных условий общества, в особенности из отношения между личным и общественным благом, тогда как Марсель обращается к тому, чтобы показать, как некто «становится» личностью, преодолевая свою замкнутость в любви к другим личностям и свободном принятии личного отношения к Богу. Если Марселя не интересуют собственно политические проблемы, то это не потому, что личность в его понимании замкнута на себя.

Марсель католик, и от чтения его книг может сложиться впечатление, что он предполагает христианское вероучение. По существу дела, он, однако, не предполагает его в смысле эксплицитного утверждения его истинности, к тому же он обозначил основное направление своей мысли до того, как стал христианином. При этом он настаивает, что христианство есть историческая данность, что, очевидно, истинно и «оно дает возможность развития определенных идей, которые без него мы могли бы не постигнуть» («Философия существования»). Мы более не можем рассуждать так, говорит он, как если бы не существовало христианства как исторической данности, так же как мы не можем обсуждать теорию знания так, как будто бы не было нескольких столетий позитивной науки. Однако как позитивная наука не замещает философской теории

знания, хотя может служить оплодотворяющим началом, так и христианство, рассматриваемое как историческая данность, может служить оплодотворяющим принципом в отношении определенных направлений мысли, даже если оно не заменяет философских идей и теорий как таковых.

Есть и другие философы, которые в определенном отношении являются таковыми, что их можно назвать выраженно христианскими. В этой связи следует упомянуть русского философа Николая Бердяева, который считает себя истинным экзистенциалистом, провозглашая не только, что «дух есть свобода», но также и что «вне христианства нет свободы и царит детерминизм» («Философия свободного духа»). Для Бердяева свобода не является естественной для человека, она есть нечто, чего нужно добиться, и добиться ее можно, только вступив в порядок бытия, высший по отношению к естественному порядку. Я не согласен с утверждением Бердяева, что «вне христианства нет свободы» (если свобода не понимается в очень специальном смысле); однако я упомянул его в связи с Марселем, чтобы продемонстрировать религиозную ориентацию большей части персоналистской мысли. Это религиозное направление мысли является единственным, которого надо здесь ожидать. Антипозитивистское движение стремится по своему естественному импульсу восстановить метафизику; и в частности, восстановить идею трансцендентного бытия. Можно видеть, что это происходит не только в случае с теми, кто, как Марсель, действительно является христианином, но и в случае Карла Ясперса. (Вне сомнения, можно обнаружить исключения. Одно из них — Сартр, однако можно поставить вопрос, насколько сам Сартр в действительности освободился от позитивизма.) В антипозитивистской философии, которая движется к трансцен-

дентному бытию не столько путем метафизического обоснования в традиционном смысле, а через рассмотрение открытости и свободного обязательства личности, идея трансцендентного бытия будет естественно тяготеть к тому, чтобы стать скорее конкретной идеей Бога, чем чистой абстракцией. Верно, что Ясперс подчеркнул напряжение между религией и философией, однако способ, каким он говорит о трансцендентном, гораздо более предполагает религиозное отношение, чем отношение чисто абстрактной мысли. Неизбежно признание, что для Ясперса постижение трансцендентного есть дело личной веры, а не объективной мысли. Это может быть философская вера, однако это все-таки вера; это не способ мысли, который Аристотель включал в существование неподвижного двигателя. Поэтому нет ничего удивительного в том, что теперь Ясперс обычно говорит о Боге.

6

Мне достаточно хорошо известно, что некоторые из разобранных мной идей могут показаться слишком расплывчатыми и лишенными точности. В некоторых случаях непосредственная трудность имеет главным образом терминологический характер. Например, если автор говорит о свободах, противостоящих друг другу, он, очевидно, имеет в виду личностей, рассматриваемых как свободные. В других случаях, однако, действительно достаточно сложно понять точно, какое значение данного положения имеется в виду; и я вполне представляю себе, что некоторые британские философы отвергают описанные мной теории как лишенную значения бессмыслицу. Однако, я полагаю, было бы ошибочно позволять чьей-либо естественной нетерпимости к расплывчатому и не-

знакомому языку прийти к отрицанию современной континентальной философии, не попытавшись разобраться, о чем идет речь. Разумеется, можно принять критерий значения, который с порога исключит многие характерные высказывания континентальных философов из разряда значимых; однако достигнет ли эта процедура чего-то большего, чем просто демонстрации того, что если одна философия истинна, то другая ложна, поскольку она отличается или противоположна первой? Если некто хочет исследовать, что Мунье, например, понимает под своим различием между «индивидом» и «личностью», и если кто-то захочет спросить, есть ли в человеческом опыте нечто релевантное образованию этих идей, то я думаю, он увидит, что эти идеи не лишены значения. Возможно, было бы предпочтительнее не делать дихотомии между «индивидом» и «личностью»; однако едва ли можно утверждать, я думаю, что не существует типов человеческого поведения, которые релевантны образованию идей, выражаемых этими словами.

Следует также принять во внимание возможность того, что философы, которых я обсуждал, скорее видят трудность в том, чтобы найти точные слова и обороты для определенных идей, чем просто играют словами. Можно сказать, что если они не могут выразить свои идеи в языке, то их у них нет. Однако я сомневаюсь в необходимости такого заключения. Если эти мыслители не хотят изобретать слова, им придется употреблять слова уже существующие. Но используемые термины имеют уже установленное значение. Изобретение новых терминов, так как ученый может изобретать термины типа «фотона» или «позитрона», может иметь серьезные недостатки и не принесет большой пользы, поскольку философу в таком случае необходимо разъяснить, что он понимает под ними, если

он, конечно, не собирается переложить эту работу на комментаторов. Но если философ, избегая изобретения новых терминов, пытается посредством уже используемых привлечь внимание к чему-то, что, как он думает, не получило своего адекватного выражения прежде, его положения неизбежно будут страдать определенной расплывчатостью и неясностью. Экзистенция (существование) в обыденном понимании не означает того, что имеет в виду экзистенциалист; также и слово «индивид» в общеупотребительном значении не имеет того пренебрежительного смысла, который вкладывает в него персоналист. В таком случае от философа можно ожидать насколько возможно аккуратного объяснения точного смысла, когда он использует слово, которое обычно употребляется для обозначения чего-то другого. К несчастью, это не всегда делается. Когда это не сделано, можно либо оставить усилия по выявлению значения, потому, что есть другие дела, или потому, что можно подумать, с должным основанием или нет, что такие усилия не будут адекватно возмещены, либо попытаться настроиться на терпеливое исследование подразумеваемого значения. Если обнаружить значение не получается, то можно решить что оно «за пределами способностей исследователя» или что слова не имеют значения. Однако с порога считать, что доступного открытия значения нет, просто потому, что автор использует более или менее знакомые слова в незнакомом смысле, было бы чрезвычайно высокомерным действием.

Эти размышления не означают, что я чувствую себя способным объяснить все положения этих континентальных мыслителей; еще менее это означает, что я согласен со всеми из них. Едва ли было бы возможно одновременно быть согласным с Сартром и Марсе-

лем, например. Но я думаю, что общее направление мысли в том, что я назвал персоналистическим движением (то есть включая экзистенциалистов), достаточно ясно. Философы этого направления пытаются привлечь внимание к отдельным аспектам человеческой личности, которые кажутся им резко отличающимися от всего не-личностного. Все они, как мы видели, согласны в выделении свободы, свободного личного «само-создания», и большинство из них подчеркивают также ориентацию личности на другие личности, ее потребность в других, не только для того, чтобы получать, но и чтобы общаться и отдавать. Отрицать эту потребность в пользу атомистического индивидуализма значило бы пренебрегать одним из важнейших аспектов человека. С другой стороны, персоналисты и в любом случае теистические экзистенциалисты (включая Ясперса) будут утверждать, что возможности человеческой личности не исчерпываются социальными взаимосвязями, она может открыть и принять свое отношение к трансцендентному, показывая тем самым, что она есть больше, чем просто член общества, простая часть целого. Это означает, что понимать личность как простую часть государства, расы или класса или даже человечества значит понимать ее неправильно.

Можно соглашаться либо не соглашаться с такими положениями, однако я не думаю, что они бессмысленны или очень трудны для понимания. Я также предположу, что они не лишены определенного практического значения. У человека, разумеется, всегда есть возможность разложить себя на серии быстротекущих феноменов; однако картина, получающаяся в результате такой процедуры, является, на мой взгляд, несколько комичной.

Глава 9

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ: ВВЕДЕНИЕ

Термин «экзистенциализм» не обозначает никакой философской системы в отдельности. Он действительно может быть использован для того, чтобы именовать философию Сартра, поскольку он сам недвусмысленно назвал ее «экзистенциализмом». Но термин не пригоден, например, для философии Габриэля Марселя, который, однажды согласившись с тем, чтобы его именовали экзистенциалистом, теперь не признает этого наименования. Это объясняет и тот факт, что Мартин Хайдеггер отмежевался от Сартра и привлек внимание к различиям между их соответственными философиями. Далее, необходимо провести различие между экзистенциалфилософией Карла Ясперса и экзистенциалфилософией Хайдеггера; и это различие имеет тенденцию исчезать, когда термин «экзистенциализм» необоснованно применяют к обоим философиям.

Однако в этих лекциях я не могу оставить название «экзистенциализм» для философии Сартра. Вы вполне справедливо будете ожидать от меня рассказа о тех философах, которые в общем называются «экзистенциалистами». А они, разумеется, включают не только Сартра, но также Кьеркегора, Ясперса, Хайдеггера и Марселя. Есть также и другие авторы, которых также можно включить сюда, например Аббанняно, Мерло-Понти, Бердяева и Камю, хотя единственным из них, о ком я собираюсь говорить сколько-

нибудь подробно, будет Камю. Другими словами, я намерен придерживаться общепринятой линии в разговоре о тех философах, которые обычно обсуждаются в книгах, посвященных экзистенциализму. Я, разумеется, не собираюсь восходить к Сократу или даже к святому Августину; и еще менее я собираюсь обсуждать томизм, который в соответствии с утверждениями некоторых томистов является подлинным экзистенциализмом. Поскольку я полагаю, что то, чего вы ждете от меня, — это обсуждение современного экзистенциалистского движения.

Итак, я сказал, что существуют значительные различия между разными философиями, которые обычно классифицируются как экзистенциалистские. И я надеюсь, что некоторые различия станут более очевидными, когда я перейду к изложению взглядов отдельных мыслителей. Однако обыкновение объединять этих разных философов в одну группу и рассматривать их как членов одного класса не просто плод неправильного понимания и толкования, а имеет объективное обоснование в природе этих философий, то есть, помимо различий, существуют и некоторые общие элементы. Это и является тем вопросом, который я хочу обсудить в первую очередь. Возможно, было бы более естественно обсуждать, что сближает эти философии, после описания того, что различается в их содержании. Но если такая вещь, как экзистенциалистское движение, в современной философии существует и продуктами ее являются эти различные системы, то, наверное, допустимо и даже желательно начать с обсуждения некоторых общих импульсов и тем.

Я не думаю, что мы можем успешно определить и обозначить экзистенциализм, рассматриваемый как движение в целом, в терминах отдельных абстрактных

высказываний, таких, как «существование предшествует сущности». Совершенно верно, что Сартр категорически утверждал, что это главная черта экзистенциализма и что она является общей для всех экзистенциалистских философий. Однако возникает вопрос, что подразумевается под этим высказыванием? Если оно означает только, что ничто не может принадлежать к какому-либо классу или иметь какие-то характеристики, если оно не существует, то оно было принято многими философами, которые не являются экзистенциалистами. Любой, кто убежден, что существование не является предикатом в том смысле, в каком «белый» является предикатом, принял бы ее. Однако Сартр не вкладывает в высказывание только такой смысл. Он связывает философию с атеизмом, провозглашая, что она значит или что в ее значение входит утверждение, что не существует вечных сущностей, наличных в уме Бога как «идей», которые предшествуют существованию вещей. Он также, по-видимому, подразумевает, что не существует вообще никаких объективных сущностей, определяемых в терминах человеческого интереса и выбора. И в обоих случаях высказывание будет отвергнуто Габриэлем Марселем. Если Марсель подчеркивает первичность экзистенциального, он подразумевает, например, как я думаю, что моя включенность в мир через мое тело или мое участие в бытии через «воплощение» есть экзистенциальная и жизненная включенность или участие до того, как я объективирую определенные концепты «эго» и тела, так что ошибочно начинать с идеи или «сущности», скажем, тела и затем пытаться теоретически доказать, что ей нечто соответствует, как если бы без такого доказательства вопрос был бы сомнителен. Марсель, конечно, не отрицает, что существуют общие структуры, или

«сущности», которые можно обнаружить, а не просто изобрести или сконструировать сознанием. Опять-таки, в соответствии с Хайдеггером, Сартр просто переворачивает высказывание, которое могло бы принадлежать Платону, то есть что сущность предшествует существованию и что такая метафизика не имеет ничего общего с его собственной, то есть хайдеггеровской, системой. Далее, высказывание «Существование предшествует сущности», как оно понимается Сартром, было бы неприемлемо ни для Кьеркегора, ни для Ясперса. Конечно, если высказывание берется в том смысле, что человек не имеет данного от рождения характера, который определяет его действия, но что он свободен, оно могло бы служить для различения экзистенциализма и характер-детерминизма. Однако оно не может помочь отличить экзистенциализм от других философий, которые также отрицают детерминизм, если ему не придается, в действительности, более точный смысл. И чем более точно значение, которое ему придается, тем теснее будет связь между этим высказыванием и некоторой отдельной ветвью экзистенциализма.

Мне представляется очень сложным найти набор ясно определенных высказываний, таких, которые могли бы помочь отличить экзистенциализм от всех других философий. Однако в то же время возможно дать некоторые общие ориентиры, которые помогут выявить дух и общее стремление движения, не давая нам, однако, возможности определить экзистенциализм в строгом смысле слова «определить». Без этих ориентиров определение было бы равно приложимо к любому автору, который в общем классифицируется как экзистенциалист.

В своей работе «Экзистенциализм изнутри» (1953) Э.Л. Аллен описывает экзистенциализм как попытку

философствовать с позиции деятеля, нежели, как то было принято раньше, с позиции наблюдателя. И мне на несколько мгновений хотелось бы задуматься, может ли это различие помочь нам понять экзистенциализм.

Общая природа этого различия может быть легко прояснена, как мне представляется, при помощи примеров. Позиция Аристотеля, так как она выражена в эзотерических или педагогических работах, это главным образом безличная позиция ученого. Он наблюдает за миром и анализирует, например, то, как различные смыслы, в которых может использоваться слово «причина» в качестве базовой категории, экземплифицируются в вещах на различных уровнях жизни и психической активности. Несомненно, иногда в некоторых фрагментах экзотерических работ и даже в отдельных пассажах эзотерических сочинений проскальзывает другое отношение; однако большей частью он безличный аналитик и зритель. Он пишет скорее как представитель Разума, чем как конкретный Аристотель, озабоченный личными проблемами, возникающими из внутренних метаний по выражению течения его жизни. Кьеркегор, напротив, философствует в продолжение собственных личных проблем. Философия и биография идут вместе, в том смысле, что первая возникает как ответ на личные драмы, в которые вовлечен Кьеркегор и которые разрешаются на экзистенциальном уровне, скорее через выбор, чем только на абстрактном и теоретическом уровне. Он не находится позади проблем как безличный аналитик и зритель; он пытается разрушить их, как тот, кто погружен в них всем своим бытием; они для него не просто объекты интеллектуальной любознательности, но скорее вопросы жизненной озабоченности, которые он не может рассматривать с позиции отстраненного интереса. Он не зритель, а деятель.

Однако, хотя и не составляет большого труда увидеть действительное различие между философскими позициями Аристотеля и Кьеркегора, совсем не легко определить или точно описать различие между наблюдателем и деятелем. Мы не можем провести его необходимым образом просто по присутствию или отсутствию страстного интереса. Известно, например, что Гегель в некотором смысле был страстно заинтересован в разработке деталей диалектики. И все же Гегель обычно считается, и, несомненно, так считал Кьеркегор, самой противоположностью экзистенциальному мыслителю. Невозможно определить это различие и по отношению к конкретным проблемам. Возьмем, например, проблему человеческого имморализма. Вполне возможно, что человек рассматривает эту проблему весьма отстраненно. Он проверяет доказательства за и против человеческого имморализма; однако, возможно, ощущает, что ответ не важен для его личности. Он рассматривает эту проблему во многом сходно с тем, как он мог бы рассматривать проблему в чистой математике или лингвистике. Другой человек, однако, может чувствовать, что решение проблемы имеет для него, как индивидуального существа, жизненную важность и что на карту поставлена ценность его жизни и моральных борений. Проблема в определенном смысле одна у обоих. Но первый отстранен и принимает позицию наблюдателя, тогда как последний не отчужден, а вовлечен и принимает позицию деятеля. Можно сказать, разумеется, что нет философии без отстраненности. Философствование неизбежно влечет за собой отступление от сферы непосредственного опыта; она включает рефлекссию и, таким образом, универсализацию. Поскольку Кьеркегор философствует, он неизбежно переходит от экзистенциального уровня к уров-

ню рефлексии, и до этой степени он становится зрителем. Это кажется истинным. Но различие, которым мы озабочены, это не различие между деятелем и наблюдателем, это различие между философствованием с позиции наблюдателя и философствованием с позиции деятеля. И мысль, которую мы хотим выразить, заключается в том, что экзистенциализм — это попытка философствовать скорее с позиции деятеля, чем с позиции наблюдателя. Это, очевидно, означает несколько вещей. Во-первых, это означает, что проблема, которую рассматривает философ, представляется ему вырастающей из его собственной персональной экзистенции индивидуального человека, который свободно определяет свою судьбу, но который ищет ясности, чтобы иметь возможность делать это. Во-вторых, это означает, я думаю, что проблема представляет для него жизненный интерес, а не просто результат привходящих обстоятельств, поскольку он есть человеческое существо. Например, для советского ученого может быть вопросом жизненной важности разрешить научную проблему, которую ему поручили. Но насколько ни была бы она жизненно важна для его дальнейшего благополучия и счастья, проблема, взятая сама по себе, не является для него такой, которая возникает и обязана своей важностью просто тому факту, что он есть индивидуальное свободное человеческое существо. В-третьих, попытка философствовать с позиции деятеля требует, чтобы некто не пробовал решить проблему забыть себя и свою личную вовлеченность, пытаясь принять, например, позицию Абсолюта, для которого отдельные люди не имеют никакого значения.

Я не могу сказать, что удовлетворен этим прояснением различения, но не хочу тратить время на дальнейшие изыскания. Я хотел бы спросить, действитель-

но ли экзистенциалисты пытаются философствовать с точки зрения деятеля?

Я думаю, мы можем сказать и о Кьеркегоре и Марселе, что они персоналисты, в том смысле, что их рефлексия вытекает из личного опыта, который обладает для них глубоким значением и важностью, и что они оба заинтересованы прежде всего в проблемах, которые ощущаются ими как лично значимые. Я уже отмечал связь биографии и философии в случае Кьеркегора. И справедливо, я думаю, считать, что философия Марселя есть выражение или часть его собственного духовного мира. Как мы увидим позже, он делает отчетливое различие между «проблемой», с одной стороны, в которую не вовлечено бытие вопрошающего, и «тайной», с другой стороны, которая требует не применения универсального технического метода в глубоко отстраненной манере, а скорее мысленного проникновения в данные, которые увлекают бытие вопрошающего. Марсель пытается, например, постигнуть метафизическое значение любви или надежды скорее изнутри опыта как такового, чем рассматривая его в отстраненной «объективной» манере, как это сделал бы психоаналитик. Другими словами, он пытается соединить непосредственность опыта с философской рефлексией. И темы, которые он выбирает для размышления, именно те, что имеют значение и важность для его собственной духовной жизни. Он, конечно, философ, и как таковой, он переходит в план рефлексии и универсальности. И в то же время он думающий человек, и можно сказать, что он пытается философствовать с позиции деятеля, при условии, что мы прием тот факт, что созерцательное и рефлексивное отношение метафизика гораздо более очевидно в его случае, чем в случае Кьеркегора.

Когда, однако, мы обращаемся к Ясперсу и Сартру, связь между человеком и философией далеко не так очевидна. Я ни на мгновение не хочу сказать, что она отсутствует, однако мне кажется, что она не так очевидна, как в случае Кьеркегора и Марселя, особенно первого. Элемент систематизации, например, обладает для него важностью, которой он не имел для Кьеркегора. Последний был страстным личностным мыслителем, и только с большим трудом можно представить его занимающим университетскую кафедру философии. Ясперс, напротив, во многом профессор философии. Тем более мы видим, что и Ясперс и Сартр, несмотря на резкие различия между их философиями, едины в своем стремлении открыть человеку, что он есть и каковы конкретные возможности человеческого выбора с точки зрения освещения и обеспечения аутентичного выбора. И все же, даже если они не философствуют с точки зрения деятеля так, как это делал Кьеркегор, их забота о том, чтобы осветить и обеспечить аутентичный выбор, показывает, что они смотрят с позиции деятеля, а не просто удовлетворяют интеллектуальное любопытство наблюдателя.

Что до Хайдеггера, то его философствование покажется скорее философствованием наблюдателя, чем деятеля, если мы проследим провозглашенные им намерения в Бытии и времени. Поскольку он занят созданием онтологии, исследующей и решающей проблему Бытия или значения Бытия; и он настаивает, что экзистенциальный анализ человека есть предварительная стадия рассмотрения общей онтологической проблемы. Опять-таки его анализ, например, подлинного и не подлинного выбора не подразумевается как увещание к кому бы то ни было выбирать и действовать особым образом. Может показаться, следовательно-

но, что включать Хайдеггера в число экзистенциалистов — значит просто основываться на соглашении, основанном на непонимании и неправильной интерпретации. Однако, даже если он претендует на то, чтобы быть онтологом, а не экзистенциалистом, и даже если мы можем признать, что это его действительное намерение, едва ли можно отрицать, что в его выборе тем и способе их рассмотрения Хайдеггер дает достаточное основание для распространенного понимания его философии. Мне кажется, что в рамках и очертаниях онтологического исследования им движет стремление экзистенциалистского движения, и это делает необходимым осторожно отличать его философию от философии Ясперса, который имеет гораздо более близкое отношение к Кьеркегору; это также обосновывает его включение в любое общее исследование экзистенциалистского направления мысли. Я сильно сомневаюсь, смогут ли протесты Хайдеггера, даже в будущем, обеспечить его раздельность с экзистенциалистами. Гораздо более вероятно, как мне представляется, что историки увидят в его философии бракосочетание между экзистенциализмом, который в своей чистоте основывается на мысли Кьеркегора, и классической онтологической темой исследования Бытия. Однако мы можем признать, что постольку поскольку рассматривается философствование с позиции деятеля, это более относится к популярному Хайдеггеру, который был наиболее влиятелен и против которого он сам протестовал, чем к тому Хайдеггеру, каким он себе представлялся.

Я отметил, что Ясперс, например, озабочен раскрытием возможностей человеческого выбора и обеспечением аутентичного выбора. И я сослался на темы хайдеггеровской философии, которые связывают его с экзистенциализмом. Я желал бы, следовательно, опус-

тить дальнейшее исследование различия между наблюдателем и деятелем и заняться вопросом, есть ли некоторые темы или предметы, о которых можно сказать, что они являются общими для экзистенциалистов.

Часто говорится, что экзистенциалисты в первую очередь интересуются человеком. Критик, конечно, может немедленно возразить, что это утверждение не соответствует фактам. Оно, естественно, не будет таким, например, в случае Хайдеггера, который, как мы видели, стремится поставить заново проблему значения Бытия, так что для него онтологическая проблема Бытия более центральна, чем любая дискуссия по поводу человека. Это не будет истинно, могут возразить, и в случае Ясперса, который ясно заявлял о том, что философия современности, как и прежних дней, озабочена Бытием. Далее, даже если это и подходит до некоторой степени Марселю, то тяготеет к тому, чтобы создавать неверное впечатление о его философии; поскольку это предполагает, что он предлагает антропоцентрическую философию, которой чужда метафизика. И такой критицизм должен быть, поскольку он выявляет важные факты, которые при генерализации, то есть при утверждении, что экзистенциалисты прежде всего интересуются человеком, могут быть пропущенными или пропадать из виду. Все же остается в силе, что, даже если экзистенциальный анализ человека подчиняется Хайдеггером исследованию значения Бытия, он занимает такое важное и выдающееся место в его философии, что неизбежно привлекает к себе внимание читателей. И постольку поскольку он может быть включен в число экзистенциалистов, этот анализ человека дает основания к такому включению. Что касается Ясперса, хотя в определенном смысле верно, что его философия концентрируется вокруг утверждения

трансцендентного, акцент ставится на человеческом выборе и на человеческой реализации его собственных потенциальных возможностей. Опять-таки вполне разумно говорить, что мысль Марселя концентрируется вокруг человеческой личности; вокруг личности, связанной с другими личностями и Богом, но все же вокруг человеческой личности. Марсель, конечно, не озабочен анализированием, например, наиболее общих категорий, экзemplифицирующихся в вещах: он не придерживается того типа онтологического размышления, который проводился от Аристотеля в древнем мире до Николая Гартмана в нынешнем столетии. Так не поступают ни Хайдеггер, ни Ясперс. Наконец, если мы обращаемся к авторам типа Сартра и Камю, то ясно, я думаю, что философии концентрируются вокруг человека.

В моем представлении, утверждение, что экзистенциалисты прежде всего интересуются человеком, может быть принято при условии, что мы признаем, что это генерализация, не свободная от тех дефектов, которыми страдают генерализации. Важно понимать, что подразумевается под нашим утверждением, что экзистенциалисты интересуются человеком. Во-первых, их не заботит человек, который может быть рассмотрен как объект, подобно любому другому объекту, при помощи научного метода. Человек может превратить самого себя в объект и рассматривать себя в качестве одного из видов вещей, которые вместе мы называем миром и каждый из которых может быть изучен с различных точек зрения в безличном и объективном разуме ученого. Человек может исследовать себя, например, с точки зрения биохимика, анатома, психолога или социолога. Однако, хотя человек может объективировать себя, он также является субъек-

том, что доказывается уже его способностью к само-объективации.

Однако здесь опять возможно непонимание. Можно подумать, что экзистенциалисты обращаются к замкнутому на себя человеческому эго. Это ошибочно, так как для экзистенциалистов первично данным является человек-в-мире. Хайдеггер говорил, что скандал в философии заключается не в отсутствии доказательств внешнего мира, а в том, что их вообще стали доискиваться. Марсель избегает разрыва между замкнутым на себя картезианским эго и внешним миром, настаивая на первичном характере инкарнации, воплощения, и концентрируясь на таких духовных активностях человека, как любовь, надежда и верность, которые включают отношение человека к человеку и раскрывают субъекта как сущностно «открытого». Человек для экзистенциалистов — это конкретная человеческая личность, а не абстрактный эпистемологический субъект. Однако в то же время он рассматривается под особым углом зрения, то есть как свободный, само-творящий и само-трансцендирующий субъект.

Используя слова «само-творящий» и «само-трансцендирующий», я хочу сказать, что то, чем становится человек, зависит для экзистенциалистов от его свободы и выбора. И человек трансцендирует себя в том смысле, что он не может быть идентифицирован со своим прошлым. И, по меньшей мере для Ясперса и для Марселя, человек также является само-трансцендирующим субъектом в том смысле, что он не только может входить в сферу интерперсональной коммуникации, но и устанавливать личное отношение к трансцендентному.

Однако было ошибкой считать, что экзистенциалисты занимаются академическим анализом человека как

свободного существа, подобно тому, как это делает научный анализ, представленный, например, физиологом. Скорее, они пытаются понять человеческую свободу в связи с проблемой аутентичного выбора. Кьеркегор привлек внимание к тому, что означает быть экзистирующим индивидом, и прежде всего — что это означает для христианина. И он делал это для того, чтобы прояснить и облегчить выбор. Колеблется ли человек вместе с толпой, едва ли заслуживая право называться экзистирующим индивидом, или становится путем свободного выбора тем, что он есть, конечным индивидом, связанным с Богом, — это вопрос, ответить на который можно только экзистенциально, то есть свободным выбором; и никакая интеллектуальная диалектика и чистое теоретизирование не могут заменить выбор. Думать, что они могут сделать это, было, по Кьеркегору, одной из главных ошибок абсолютных идеалистов. Однако, хотя теоретизирование не может разрешить экзистенциальные проблемы, размышление способно прояснить и облегчить выбор. Философ должен быть занят прояснением человеку возможностей выбора и демонстрацией того, какой выбор является подлинным. По Сартру, философ не может учреждать абсолютно значимый набор объективных ценностей, как и наставлять индивида в том, каким должен быть его моральный выбор. Но он может сделать ясной неизбежность выбора, показать его природу и различие между подлинным и неподлинным выбором так, чтобы человек осознал, что он есть, и приготовился встретиться с собой с открытыми глазами. С другой стороны, хотя Камю не утверждает, что философ может указывать индивиду, как ему в точности вести себя в абсурдном мире, он может привлечь внимание человека к природе мира и к возможностям выбора и поведения.

Верно, что Марсель может показаться исключением из этих обобщений. Идея свободы занимает в его философии менее значительное место, чем в философии Сартра или даже Ясперса. Дух его мысли, раскрывающийся в стремлении исследовать сферу Бытия, является более созерцательным, более «метафизичным», чем дух сартровской мысли, которая драматически развернута в сторону действия. Тем не менее едва ли мы можем читать произведения Марселя, не осознавая его заботы о демонстрации того, что значит быть человеком в полном смысле этого слова.

Мне следует признать, однако, что утверждение, что экзистенциалисты настроены на обеспечение опыта подлинной свободы, не приложимо к Хайдеггеру, если мы будем принимать во внимание его собственное объяснение своих интенций. Ибо хотя Хайдеггер и проводит различие между подлинной и не подлинной экзистенцией, он протестовал против того, что это различие является исключительно техническим, и никоим образом не собирався делать некий призыв. Если, следовательно, мы будем настаивать на применимости к Хайдеггеру того, что я говорил об экзистенциалистах вообще, мы совершим насилие над его мыслью. Единственным оправданием этого служит то, что именно «непонятый» Хайдеггер-экзистенциалист оказал наиболее широкое воздействие на публику. В своем действенном влиянии его философия преодолела заявленные интенции ее автора.

Все же мы можем сказать, что экзистенциализм в целом является современной исторической формой протеста свободного индивида против всего, что угрожает или кажется угрожающим его уникальному положению как экзистирующего субъекта, который, хотя и пребывая в мире и являясь частью природы, в то же время выступает из общего фона. Иногда мы обнару-

живаем в философии тенденцию отнести к человеку как к «объекту», составляющей физического космоса, редуцировать его, насколько это возможно, до уровня всех остальных объектов в мире. Однако мы также обнаруживаем и противоположное движение, которое является большим, чем простой протест, поскольку оно привлекает внимание к таким аспектам человека, которыми пренебрегали. Не только материализм угрожает свободе индивида: абсолютный идеализм также может нести ту же опасность. И этот вопрос в особенности уместен в случае Кьеркегора. По причине особенности его университетского образования философия означала для него прежде всего гегелевскую систему; и он восставал против возвеличивания Гегелем Идеи или Абсолюта в ущерб индивиду и против гегелевского упора на снятие и диалектический синтез противоположностей. Первичным фактом является индивид, и достаточно смешно, если этот индивид пытается слиться с универсальным сознанием или космическим разумом. Абсолютный идеализм может быть философией для изучения или для профессорской кафедры, однако он имеет мало отношения к экзистенциальным проблемам человеческой жизни. Кьеркегор не устал критиковать растворение индивида в коллективности или универсальности и подчеркивать необходимость становиться более, а не менее личностью. В соответствии с его мыслью характерной чертой специфического имморализма современной ему эпохи является как раз пренебрежение индивидом.

В настоящее время подавление индивида принимает отличные от абсолютного идеализма формы. Мы наблюдали, например, и продолжаем наблюдать мощную тенденцию к политическому и социальному тоталитаризму, с его редукцией личной ответственности. И экзистенци-

ализм, в некоторых своих формах, может считаться восстановлением значения свободного индивида перед лицом этой мощной тенденции. В этом заключается одна из причин того, что марксисты представляли философию Сартра как философию умирающей буржуазии, последнее усилие отстоять свою независимость. Экзистенциализм, подчеркивая важность отдельной человеческой личности, также является протестом против общего стремления нашей цивилизации сводить индивидуальное к совокупности социальных функций. Однако экзистенциализм — это больше, чем просто протест свободного индивида против тоталитаризма и безличной функционализации. В некоторых своих формах он кажется мне представляющим некий путь к спасению. Это только отчасти справедливо для Марселя, поскольку, как убежденный католик, он верит, что спасение человека достигается другими средствами, а не философствованием и самостоятельным выбором и усилием человека. Однако это можно подтвердить на примере философии Ясперса, а также Сартра и Камю. Кажется парадоксальным говорить о пути спасения применительно к атеистической философии Сартра. Однако мне хотелось бы объяснить, что я имею в виду.

В древнем мире люди относились к философии как к разумному наставлению в поведении и убеждениях, не связанному с официальным культом. Я не имею в виду, конечно, что большое число людей обращалось к философии в поисках нравственного руководства. Едва ли серьезная философия может быть популярным времяпрепровождением, однако уже на ранних этапах греческой мысли мы замечаем тенденцию видеть в философии способ жизни: можно только вспомнить о пифагорейском обществе. В эллинистическую и римскую эпоху эта тенденция воплощается в стои-

цизме и неоплатонизме. Индивид, выдернутый из самого себя в колоссальном космополитическом обществе Империи, единственной заботой которого является сохранение своей личной безопасности, мог найти в стоицизме идеал самодостаточного добродетельного человека или в неоплатонизме — религиозную доктрину освобождения и спасения.

В средневековом мире ситуация была совершенно иной. Путь к спасению указывала христианская религия, и, вне зависимости от того, следовали им люди или нет, они принимали христианские заповеди как норму морального действия. Философия тяготела к тому, чтобы быть сугубо академическим занятием. Я не хочу сказать, что всегда было это и только это, но в тех исторических обстоятельствах средневековые люди, вполне естественно, не ожидали от философии, отличной от христианской теологии, христианской морали и аскетики, наставления, которого Марк Аврелий, например, искал в стоицизме.

Но современная Европа — это не Европа средневековая. Убежденность в христианской религии ослабла, и затем последовало, как и предвидел Ницше, сомнение в абсолютном характере и универсальной применимости христианских ценностей и христианского морального наставления. В то же время сейчас более отчетливо, чем в предыдущем столетии, осознается, что наука не может дать нам нормативный кодекс поведения или религиозную веру. И поэтому нет причин удивляться тому, что по крайней мере некоторые должны будут обратиться к философии в поисках того, что, по их мнению, ни христианство, ни наука не могут им дать. Думаем ли мы, что экзистенциализм отвечает этой потребности или нет, он кажется мне одной из форм философии, которые пытаются это делать.

Для многих людей очень трудно верить в Бога. Некоторые из них считают, что сознают скорее отсутствие Бога, чем его присутствие. Даже если Он существует, Он как будто скрывает себя, нежели открывает. Даже те, кто не считают идею Бога утратившей всякое значение, могут чувствовать, что человеческое существование и история отчуждены от Божественного. С другой стороны, физический космос, хотя его существование теперь вполне очевидно, также чужд человеку в том смысле, что он безразличен к его идеалам, надеждам и стремлениям. Это уже не геоцентрическая, то есть, по существу, антропоцентрическая система прошлого, а необозримая Вселенная, в масштабах которой человеческая история и существование кажутся преходящими, случайными событиями. Если же человек пытается в поисках убежища обратиться к обществу, он находит могущественные силы, угрожающие его свободе и стремящиеся даже его ум превратить в объект жесточайшей тирании. И это не только вопрос пропасти между коммунистическим и демократическим миром. В самом демократическом мире существуют не только различия убеждений, политических идей и целей, но и силы, угрожающие подорвать социальную структуру в том виде, как мы ее знаем. Едва ли человек может найти в обществе и социальной традиции ответы на переполняющие его вопросы о вере, ценностях и поведении. Индивид стал загадкой даже для самого себя. Ему, например, сказали, что его сознательная жизнь есть проявление скрытых бессознательных влечений, импульсов и потребностей и что Я, как оно представляется сознанию, может оказаться разделенным внутри самого себя. Человек должен действовать, однако цели и правила действия неизвестны. Бог, если он существует, сокрыт; физический космос безразли-

чен; общество разделено; человек загадочен для самого себя. Такой человек был описан как человек в состоянии отчуждения. И именно к нему, кажется, в первую очередь обращено послание экзистенциалистов. Ясперс, например, показывает, как можно сохранить связь с трансцендентным перед лицом крушения всех земных надежд и идеалов. Он предлагает нам постхристианскую религиозную философию, поскольку, как мы уже говорили, его «философская вера» не совпадает с христианской верой и для него сохранить связь с трансцендентным можно даже при крахе христианства. Сартр адресуется к тем, для кого «Бог умер». Он обращается к тем, кто утратил веру в Бога и обязательный моральный закон, к индивиду, который повернут к самому себе и должен действовать в таких условиях. Камю обращается к тем, для кого мир абсурден, для кого человеческое существование и история не имеют значения, но кто все же вынужден действовать в этом абсурдном мире. Хайдеггер и здесь составляет исключение, поскольку, как вовлеченного в онтологические исследования, его можно считать пишущим для профессоров философии и их студентов. Однако тот Хайдеггер, который оказал влияние на массы, есть философ, который говорит о «заброшенном» в мир индивиде, которому надо выбирать между подлинной и неподлинной экзистенцией в мире, где «отсутствует» Бог.

Можно сказать, что я чересчур драматизирую ситуацию. На практике большинство людей принимают вещи таковыми, каковы они есть, действуют более или менее в соответствии с общепринятыми правилами, погружены в повседневные хлопоты и не заботятся о разрешении экзистенциальных проблем. Число людей, думающих о тех же проблемах, что Кьеркегор или

Унамуно, ограничено. Большинство просто пассивно усваивает идеи своего социального круга. Именно против этого и восстают экзистенциалисты. Это не означает, что они требуют от каждого вести героическую жизнь или отождествляют подлинное существование с эксцентричностью в обычном смысле слова. «Рыцарь веры» Кьеркегора ничем не отличается от остальных, кроме своей внутренней позиции. Однако, чтобы облегчить обретение подлинной экзистенции, они пытаются сокрушить социальное сознание и мышление толпы, для того чтобы пробудить индивида для видения своего экзистенциального положения и своей ответственности и возможностей как свободного индивида. В этом, по-моему, заключается одна из причин того, что они используют столь драматичный и эмоционально окрашенный язык. Во многих случаях они делают это, чтобы привлечь внимание к давно известным истинам, которые до поры не осознаются как глубоко затрагивающие каждого. Например, каждый знает, что «все когда-либо умирают». Но одно дело знать, что все когда-то умирают, и другое — осознать, что лично я с самого момента рождения начинаю приближаться к смерти, видеть в этом знак моей конечности и живо осознавать проблемы значимости и ценности человеческих надежд и идеалов, как вытекающие из конечности и ее последствий. И если автор хочет воодушевить человека жить *sub specie mortis*¹, вместо того чтобы сделать это, как Спиноза, *sub specie aeternitatis*², он, вероятно, будет использовать эмоциональный язык, чтобы преодолеть человеческую инертность.

¹ Под знаком смерти (лат.).

² Под знаком бессмертия (лат.).

Вероятно, здесь следует отметить, что интерес к драме человеческого существования не есть все, что можно обнаружить у экзистенциалистов. Естественно, именно это более всего задевает читателя, и именно поэтому этих философов называют «экзистенциалистами». Однако, если мы называем «экзистенциалистами» тех, кто озабочен экзистенцией как таковой, мы должны согласиться с Жильсоном и Маритеном в том, что Аквинат был экзистенциалистом по преимуществу. Однако так называемые «экзистенциалисты» озабочены прежде всего человеческим существованием, в драматическом свете; и понятие «экзистенция» имеет для них специфическое значение, относящееся прежде всего к человеку как свободному субъекту. Тем не менее эта драматическая коллизия не исчерпывает всего содержания их работ. Поскольку в их сочинениях можно обнаружить и феноменологические анализы значимых интересов и ценностей. Феноменологический метод, связываемый с именем Гуссерля, может быть описан как состоящий, отчасти по крайней мере, из объективного аналитического описания феноменов любого данного типа. Сам Гуссерль настаивал на *epoché*, или воздержании от суждений о существовании, или модусе существования объекта, избранного для размышлений, анализа и описаний; и он рассматривал применение этого метода как необходимую пропедевтику к онтологии, которая должна последовать за этим. Например, феноменолог будет рассматривать сущность «быть сознанием о...» без предположения какой-либо онтологии или метафизики, позволяя психическому феномену «говорить за себя». Он применяет этот метод к неизменяемым структурам психического опыта, таким, как «интенция», «сознание о...» или «восприятие». Однако он может быть применен, и был

применен некоторыми его последователями, в других областях, к религиозному или эстетическому опыту, например, или к восприятию ценностей. Хайдеггер же пренебрег *erosche* и использовал феноменологический метод как инструмент онтологии. То же самое сделал и Сартр, снабдивший свою книгу «Бытие и ничто» подзаголовком «Опыт феноменологической онтологии». Даже о Марселе можно сказать, что он использует феноменологический метод, хотя, конечно, он никогда не был учеником Гуссерля. Марсель открывает и анализирует основные позиции и отношения, такие, как надежда, любовь и расположенность, которые раскрывают человеческий ответ другим; и он рассматривает их как раскрывающие природу бытия. Сам Гуссерль отверг хайдеггеровское использование феноменологического метода на службе у онтологии и экзистенциализма; однако сомнительно, чтобы правило соблюдения *erosche* было с успехом соблюдено, и даже если оно могло бы быть соблюдено, будет ли оно большим, чем просто выражение личного решения. В любом случае мне хотелось бы отметить, что проводимые такими экзистенциалистами, как Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти и Марсель, феноменологические анализы составляют одно из важнейших, если не самое главное, из их философских достижений. Я не думаю, что все их анализы приемлемы. Нельзя одновременно соглашаться с теми анализами любви, которые были проделаны Марселем и Сартром. Однако в любом случае они составляют важную часть их работы, что бы не думать о более драматических аспектах экзистенциализма.

В заключение этой лекции мне хотелось бы вернуться к использованию экзистенциалистами понятия «экзистенция». Я уже отмечал различие между под-

линным и неподлинным существованием. А это предполагает, что экзистенциалисты, которые, проводя такое различие, понимают существование как особый модус бытия человека, где и подлинная, и неподлинная экзистенции открыты ему как потенциальности, как возможные детерминации его собственного способа бытия. Поэтому для Ясперса позиция, с которой начинает индивид, — это потенциальная экзистенция. Также и для Хайдеггера одним из составляющих элементов значения экзистенции является потенциальное бытие, возможность быть собой (подлинная экзистенция) или не быть собой (неподлинная экзистенция). Марсель описывал понятие экзистенции в терминах отношения между объектом и сознанием. Далее, он был склонен определять экзистирующее как данное пространственно, поэтому, не будучи материалистом, он различает реальность и экзистенцию. Позднее, однако, он подчинил идею экзистенции идее причастности к бытию. Уровень до-рефлексивной причастности именуется экзистенциальным, тогда как сознательное и свободное принятие причастности к бытию есть уровень бытия.

Если говорить о человеке как возможной или потенциальной экзистенции, поставленной перед выбором между подлинной и неподлинной экзистенцией, то термины «подлинный» и «неподлинный» кажутся предполагающими ценностные суждения. И что бы ни было в случае Хайдеггера, который заявляет о сосредоточенности только на анализе, трудно предположить, что эти термины, используемые Сартром, лишены ценностных коннотаций. Но даже если термин «подлинный» не используется в ценностном смысле, он должен, для того чтобы использоваться осмысленно, обозначать особый модус экзистенции, который наделен

специфическим отношением к тому, что уже есть человек. Человек — это такой вид бытия, который, если он экзистирует подлинно, экзистирует особым образом. Другой вопрос — соответствует ли это сартровской интерпретации высказывания «Существование предшествует сущности», однако, если можно делать различие между подлинной и неподлинной экзистенцией, то должно быть, как мне кажется, верно говорить о человеке как стремящемся или не стремящемся стать тем, что он уже есть в некотором смысле. И в действительности Кьеркегор говорит именно таким образом. Возникает вопрос, что такое человек и что такое подлинная экзистенция. Здесь, я думаю, мы подходим к точке расхождения. Включает ли подлинная экзистенция, например, свободное установление человеком своего отношения к трансцендентному, к Богу? Или Бога не существует, и подлинная экзистенция должна определяться вне связи с абсолютными моральными ценностями или каким-то общеобязательным моральным законом? В свете этих вопросов экзистенциализм можно разделить на теистический и атеистический. Я помещаю на первое место теистический экзистенциализм, не просто потому, что сам верю в Бога, но потому, что он исторически возник первым. Философия Кьеркегора является глубоко религиозной; Ясперс и Марсель старше, чем Сартр.

Глава 10

ТЕИСТИЧЕСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

1

Было бы совершенно неправильно представлять современных экзистенциалистов просто как учеников Кьеркегора. В то же время он оказал глубочайшее влияние на экзистенциалистское движение, в особенности на философию Ясперса, и я думаю, справедливо назвать его мыслителем-экзистенциалистом по преимуществу. Хотя и невозможно коротко рассмотреть в рамках нашей работы все исторические предпосылки экзистенциализма, необходимо все же включить исследование Кьеркегора, даже если оно будет страдать краткостью и неадекватностью. Учение Шеллинга о человеческой свободе можно отнести к формированию экзистенциализма, однако едва ли его самого можно назвать экзистенциалистом. Кьеркегор, однако, был экзистенциалистом: его философия является органической частью всего движения.

Уже отмечалось отношение Кьеркегора к философии Гегеля. Можно сказать, конечно, что он превратно отнесся к Гегелю. У последнего не было намерения защищать или подавлять человеческую индивидуальность: он отстаивал лишь то, что человек достигает полной реализации своей природы не как атомистический индивид, но через принятие им моральной ответственности как члена общества. Далее, государство не было для Геге-

ля высшим благом. Государство принадлежит к сфере «объективного духа», над которой находится сфера «абсолютного духа», в которой человеческий дух обнаруживает себя в области искусства, религии и философии. Более того, ошибочно думать, что Гегель не придавал никакой ценности свободе. Он полагал, что, если в восточных деспотиях был свободен только один деспот, в Греции и Риме — немногие, то христианство принесло в мир идею свободы каждого. В то же время можно сказать, что его понимание свободы было рационалистическим, он рассматривал свободу скорее как выражающуюся в подчинении закону, чем просто как совершенно произвольный выбор.

Хотя Кьеркегор и был пристрастен к Гегелю, он все же хорошо знал содержание системы последнего, и идея диалектического снятия индивидуальности на более высоком уровне синтеза была неприемлема для него. Индивид обнаруживает свое Я не в снятом виде, а становясь более и более индивидуальным. Для Кьеркегора Гегель был не просто историческим Гегелем, он был конкретным символом всех тех убеждений и тенденций, которые ненавидел и атаковал Кьеркегор. Важнейшим моментом является не его интерпретация гегелевской системы, а учение об экзистирующем индивиде.

Что означает — становиться более и более индивидуальным? Кьеркегор, рожденный в 1815 году, был воспитан отцом, глубоко религиозным человеком, однако подверженным меланхолии и раздираемым чувством вины. И неудивительно, что, став студентом, Кьеркегор восстал против своего воспитания и ополчился против христианства, атмосфера которого казалась ему удушающей. На время он принял позицию циничного наблюдателя жизни, готового наслаждаться теми переживаниями, которые могут возникнуть, но

всегда остающегося ироничным наблюдателем, фундаментально отчужденным. Однако в 1836 году, после размышлений о самоубийстве, он пережил моральное обращение, за которым в 1838 году последовало обращение религиозное. Но эти стадии имели для такого мыслителя, как Кьеркегор, значение, выходящее за пределы событий его личной жизни, и он универсализировал их как фазы или возможные уровни человеческой экзистенции. Здесь мы видим тесную связь между личным опытом и философскими размышлениями. Действительно, он обращает все в предмет своих размышлений, понимая при этом, что таким образом нельзя сформулировать систему. Однако его задачей было не создание философской теории, а привлечение внимания других к конкретным возможностям человеческого существования. Но если истина всегда означает моя истина, то я не могу достигнуть ее сидением у ног профессора. Я могу посещать лекции Гегеля и восхищаться его гениальностью и спекулятивной мощью. Однако, когда я покидаю аудиторию, я остаюсь тем же самым, что и прежде. И то, чему я научился, не является истиной, необходимой для моего существования.

Этап циничного наблюдения в жизни Кьеркегора был универсализирован им как эстетическая стадия. Однако под этим термином Кьеркегор понимает не просто жизнь художника или поклонника искусства. Он подразумевает скорее тех, чья жизнь лишена перспективы, которая должна быть обращена в сторону моральных стандартов и принципов. Он называет ее также стадией Дон Жуана, однако это означает гораздо больше, чем просто жизнь в чистой чувственности. Она обозначает позицию тех, кто ненавидит заданные линии и определенные формы, кто хочет попробовать

все опыты, кто стремится к «ложной бесконечности». Эстетический человек отказывается признавать и выбирать самого себя; он отвергает все, что тянет его вниз и придает четкость и определенность его жизни. Он может быть сенсуалистом или ироническим наблюдателем; однако, если он отказывается исполнить самого себя, он принадлежит к эстетической стадии.

Над эстетической стадией расположена моральная, или этическая, стадия. Лишенный очертаний «индивидуализм» переходит в подчинение универсальному моральному закону. На этой стадии, воплощенной в Сократе, мы имеем господство универсального. Однако, хотя закон имеет абсолютное значение и хотя индивид приобретает определенность, этика сама по себе направлена на достижение счастья, без установления отношения к трансцендентному.

Третья стадия — религиозная, местоположение веры. Ее специфический характер заключается в том, что индивид не просто подчиняется безличному моральному закону, но вступает в непосредственное отношение к высшему Субъекту, к личному Абсолюту, Богу. Он осознает, что он есть конечный индивид, творение, и утверждает свое Я перед Богом, поэтому выбирает себя в глубочайшем смысле. Кьеркегор говорит так, как если бы, устанавливая свое отношения к Богу, человек трансцендировал универсальное. Он использует библейское описание готовности Авраама пожертвовать своим сыном Исааком. То, что собирался совершить Авраам, было несовместимо с универсальным моральным законом, однако в своей вере он познал, что абсолютное отношение индивида к Богу превосходит универсальное. Именно через утверждение в вере своего отношения к Богу человек становится индивидом в высшей возможной степени; поскольку отношение конечной личности к беско-

нечному и личному Абсолюту превосходит универсальное и сущностно обретается благодаря страстному желанию.

В этой теории стадий мы в действительности имеем диалектику. Однако это экзистенциалистская диалектика. То есть стадии не непрерывны в том смысле, что разум может плавно переходить от одной к другой только при помощи мышления. Мышление, разумеется, вовлечено в этот процесс; но это такое мышление, в которое вовлечен весь человек, и переход от одной стадии к другой является результатом выбора. Стадии поэтому прерывны. Это не означает, что между ними нет связи. На эстетическом уровне человек никогда не приходит к интеграции своей личности; он не дает форму и определенность своей экзистенции, и в этом смысле у него нет Я. Из-за этой рассеянности личности возникает меланхолия, одна из форм отчаяния; и выход достигается скачком на этический уровень, на котором человек преодолевает рассеянность личности, характерную для эстетического уровня, подчинением себя универсальному. Но этический человек как таковой ничего не знает о грехе. Для Сократа моральное зло было результатом незнания; это был скорее интеллектуальный дефект, чем грех. И именно развитие сознания о грехе, с соответствующей формой отчаяния, подготавливает путь для перехода на третью стадию, местоположение веры. Поэтому нельзя сказать, что стадии не связаны между собой. В то же время, чтобы перейти с одной стадии на другую, необходимо отказаться от себя, рискнуть всем; а это нельзя сделать без выбора, который является неделимым актом и достигается не темпоральным процессом дискурсивной мысли, а «мгновенно». И поэтому Кьеркегор, не любящий все, что казалось ему минимизирующим элемент самозабвения и риска в переходе с одной ста-

дии на другую и представляющим попытку свести экзистенциальную диалектику к чисто интеллектуальной диалектике, подчеркивал разрывность между разными стадиями. Это особенно очевидно в случае с переходом на третью стадию. Кьеркегор говорит не только, что доказательства Бытия Бога не могут быть обнаружены, но и что они были бы неуместны, и даже нежелательны, если бы их можно было обнаружить. Мы оставлены со скачком к вере, страстным обретением индивидом «объективной недостоверности». Истина, о которой идет речь, — это моя истина (истина есть «субъективность»), истина, которую я выбрал, которой я пожертвовал себя, ради которой я рискнул всем и которой я хочу жить. Она не имеет ничего общего с истиной, являющейся общественным достоянием и полученной логическим выводом.

Кьеркегор утверждает, что тональностью экзистенциального выбора является «страх», хотя иногда в переводах предпочитают термин «беспокойство». В любом случае его необходимо отличать от «боязни», которая является опасением чего-то определенного и от которой нельзя избавиться действием приобретения. «Страх» описывается как «симпатическая антипатия и антипатическая симпатия». И его природу можно увидеть яснее в случае, когда человек стоит перед выбором — за или против Бога. Бог трансцендентен, невидим и недоказуем. Выбрать себя перед Богом, оставить себя в вере оказывается эквивалентным потере себя, вверганию себя в бездну; и человек испытывает ужас перед ней. С другой стороны, если человек рискует всем и прыгает, он находит себя; он выбирает свое подлинное Я, которое и конечно, и бесконечно, конечное бытие, связанное с бесконечностью. Он, когда не имеет Бога, отчужден от самого себя: он в отчаянии.

Он, который делает скачок к вере, «восстанавливает» себя, свое истинное Я, после рассеяния эстетического уровня. Поставленный перед скачком человек одновременно и хочет этого, и не хочет. Он подобен стоящему на краю пропасти, которого и манит, и отталкивает разверстая под ним бездна. Он испытывает «симпатическую антипатию и антипатическую симпатию».

Теперь мы можем понять, что Кьеркегор подразумевает под экзистенцией. Это не означает просто жить здесь, в мире, не означает просто жить. Кьеркегор использует пример с пьяным крестьянином, который заснул в своей повозке и позволяет лошадям бежать как им вздумается. Поскольку вожжи находятся в его руках, он в некотором смысле правит. Но мы также можем сказать, что он этого не делает. Поэтому много тех, кто существует и в то же время не «экзистировать». То есть они покорно влекутся по жизни, следуя обычаю и соглашению, не становясь индивидами, кроме как в онтологическом смысле. «Экзистировать» — означает выбирать свое подлинное Я, «экзистенция» — есть нечто, чего нужно добиться выбором. Кьеркегор поэтому говорит о ней как о «процессе становления» и «стремлении». И поскольку настоящее Я человека — это конечное я, как связанное с бесконечным Субъектом, «экзистенция» также может быть описана как «ребенок, рожденный из конечного и бесконечного, вечного и временного». Действительно, эти описания могут показаться не очень ясными; однако Кьеркегор настаивал, что экзистенцию как движение очень трудно определить. «Если я думаю о ней, я отменяю ее, и поэтому не думаю о ней». Значение экзистенции познается погруженным в нее и забывшим себя индивидом. И все, что может сделать философ, — это привлечь внимание к ее формам и тем облегчить понимание.

Я озаглавил эту лекцию «Теистический экзистенциализм». Однако было бы большой ошибкой считать Кьеркегора просто теистом. Одной из величайших проблем было для него: что такое подлинное христианство и что значит быть подлинным христианином? Во-первых, он отрицал процесс рационализации, который он находил у Гегеля, подстановку опосредования вместо веры. В соответствии с Гегелем, христианство в действительности есть абсолютная религия, и учения христианства верны; однако именно философия постигает рациональную сущность истин, которые христианская теология представляет религиозному сознанию в живописной форме. Например, христианская доктрина воплощения, рассматриваемая как учение об уникальном историческом воплощении Сына Божия, истинна, однако разум философа проникает сквозь живописную форму, в которой представлена эта истина религиозному сознанию, и видит ее рациональную сущность, то есть тот факт, что человеческий дух, по сути, божествен, будучи моментом в жизни космического разума или сознания. И некоторые христианские мыслители думали, что они нашли в Гегеле средство сделать христианство приемлемым для скептически настроенных гуманистов, которые не могли принять христианское учение, представленное как абсолютная истина в его традиционной форме. Для Кьеркегора, однако, эта процедура была бесчестным предательством христианства. Гегелевская диалектика — это враг внутри ворот, и не дело любого христианского писателя или проповедника разжижать христианство для образованной публики. Учение о воплощении было для иудеев соблазном и безумием для эллинов, и так это пребудет. Поскольку это учение не только превосходит разум, оно несовместимо с ним; это Па-

радокс по преимуществу, и он может быть оправдан только верой, страстной внутренней силой и интересом. Замена веры разумом означает смерть христианства. Сходным образом, сведение христианства к утонченному и морализаторскому гуманизму и теизму, что, по мнению Кьеркегора, демонстрировала Датская государственная церковь, было лишь карикатурой на истинное христианство. Он ощущал своей обязанностью указать свидетельства подлинного христианства и разоблачить большинство «христиан» по отношению к действительному христианству. Отсюда спор с Лютеранской государственной церковью и одним из ее ведущих представителей, который достиг своей кульминационной фазы к концу его короткой жизни.

Влияние Кьеркегора было обширно и глубоко. Однако он повлиял на разных людей различными способами, что, в действительности, следовало ожидать, учитывая расплывчатость его мысли. На религиозном уровне его ссылака на «общую честность» привела тех, кто определял себя как христиан, к признанию, что они не являются и не хотят быть христианами. Некоторые обратились к католицизму, который, несмотря на ересь многих католиков, всегда хранил церковный идеал святости. Другие вновь пришли к заключению, что необходимо обновление протестантизма. В конце концов, разве Кьеркегор не был лютеранином и разве его учение не созвучно учению Лютера? Мы можем вспомнить только доктрину оправдания верой и его нелюбовь к философии. И по существу, работы Кьеркегора внесли большой вклад в формирование неопротестантской теологии Карла Барта и других.

Если мы обращаемся к чисто философскому уровню, различая философию Кьеркегора и его отстаивание христианства, мы видим две главные линии возмож-

ного развития. Одна может сохранить идею трансцендентного как сущностного элемента философии существования, опуская утверждение христианства как абсолютной истины. И тогда мы получаем систему типа ясперсовской. Или можно интерпретировать учение Кьеркегора об истине как «субъективности» и принятии Бога как принятии «объективной недостоверности», как выражающее его личную идиосинкразию к теизму, которая несущественна для экзистенциализма как такового. Я не хочу сказать, будто Сартр является учеником Кьеркегора. Это было бы большой исторической неточностью. Я просто хочу сказать, что глубоко личный характер его философии может служить стимулом для философа, который никоим образом не собирается следовать по пути Кьеркегора. Поэтому он мог оказать влияние и на Хайдеггера, который пользуется его понятиями и различиями, не признавая и даже отрицая Бога.

2

Карл Ясперс (род. в 1883 году), я думаю, может быть описан как кантианец, который испытал глубокое потрясение от жизни и мыслей Кьеркегора и Ницше, двух человек, которых он рассматривает как «исключения», как людей, которые раскрывают в себе исключительную степень различных возможностей человеческой экзистенции. В то же время для понимания его концепции философии и ее функции важно осознавать то глубокое внимание, которое он уделяет проблеме отношения философии и науки. И полезно помнить, что он знает о научном методе из первых рук, в юности обучившись медицине и психологии.

В предисловии к первому тому его «Философии» Ясперс утверждает, что «современная философия, как и прежняя, озабочена Бытием». Он тем самым подчеркивает непрерывность между его мыслью и европейской метафизической традицией. Действительно, по его мысли, существует одна вечная философия, следующая сквозь века. Однако это не означает, что наше понимание природы и сфера философии не изменились. Было время, когда философия рассматривалась как вид универсального знания; время, когда, как мы знаем, отдельные науки еще не возникли и не развились. Однако, поскольку это произошло впоследствии, проблема природы и границ философского знания стала актуальной. Некоторые думали, что преимущества наук сделали философию излишней. Другие сводили философию к истории философии. Многие делали из философии служанку наук, так как ее функция заключается, например, в анализе и прояснении фундаментальных научных понятий. Некоторые старались превратить философию в науку в ряду с другими науками, сводя ее к логике, феноменологии или эпистемологии. Однако, с точки зрения Ясперса, все они впали в заблуждение. Философия по-прежнему занята Бытием. Однако развитие наук не позволяет рассматривать философию как «науку» о Бытии. Она не является ни универсальной наукой, ни специальной наукой наряду с другими. Кант ясно видел, что метафизика не является наукой, хотя из этого не следует, что мы с успехом можем приписать философии особый предмет познания и таким образом сохранить утверждение, что это наука. Метафизическая философия все еще занята Бытием; однако она не является теоретической наукой о Бытии. У нее особая функция и подход. Философия открывает Бытие в свете «экзистенции» человеку, как свободному самотрансцендирующему субъекту, который не

может быть тематизирован ни одной из частных наук. Кант показал нам, что не существует теоретической науки о Бытии. И все-таки нам не следует заключать, что философия не интересуется Бытием. Из кантовского критицизма следует то, что нам надо изменить свое представление о философском подходе к проблеме Бытия.

Первой задачей философии является самообоснование, показ, что для нее действительно существует пространство. Это осуществляется разрушением представления о всеобъемлющей научной картине мира, включая не только позитивистский, но и идеалистический проект картины мира, отстаивавшийся Гегелем.

Итак, очевидно, что каждая частная наука имеет свои границы. Ботаника, например, ограничена в том смысле, что она не совпадает с атомной физикой или психологией. У нее есть особый предмет и метод. Нам следует признать, что, хотя априорное установление границ науки невозможно, каждая из частных наук ограничена в себе и не может стать универсальной наукой. Например, когда мы говорим о пределах психологии, мы имеем в виду не то, что психология не может выйти за пределы определенной точки зрения *внутри ее собственного поля*, а то, что это поле ограничено, так что психология никогда не сможет стать универсальной наукой, каких бы успехов она ни добилась как частная наука. Однако разве не может существовать универсальной науки, рассматривающей все бытие в качестве своего предмета и использующей универсальный метод? Ответ Ясперса, я думаю, состоит в том, что исследование природы научного исследования и метода показывает, что невозможна универсальная наука или метод. Каждая наука имеет дело с определенным типом объектов, рассматриваемых с определенной точки зрения. Наука с необходимостью принимает форму одной из частных наук. В идее уни-

версальной науки заложено противоречие. Такая наука должна бы иметь дело с Бытием, однако науки о Бытии не может существовать. Для того чтобы такая наука была возможна, Бытие должно быть объективировано, однако тогда у нас останется неопределенный вид бытия. Ясперс указывает, что говорить о «всем мире» как предмете универсальной науки, обозначая всю реальность как объект, доступный научному исследованию, бессмысленно. Не существует мира в целом, доступного такому исследованию, мир состоит из отдельных вещей, несомненно связанных друг с другом, но отдельных.

Род негативного обозначения пределов науки Ясперс усматривает, например, в том, как анализ атома приходит к непредсказуемости. Другое, более важное ограничение видится в невозможности исчерпывающего научного понимания человека в терминах общих понятий и причинных законов. Попытка позитивистского проникновения в суть человека является правильной, однако, как бы далеко ни продвинулась наука, самый процесс ее продвижения свидетельствует о том, что человек больше того, что он понимает. Для того чтобы познавать себя, я должен объективировать себя, и, хотя это до некоторой степени возможно, все же абсурдно считать, что я могу объективировать себя полностью. Идеализм также терпит здесь неудачу. Идеалист пытается подчинить все вещи разуму или даже свести все вещи к разуму таким образом, что пренебрегает и индивидом в пользу сознания вообще, и бытием, которое представляет собой «другое» и нередуцируемое из разума или сознания.

Для подлинного понимания природы и функций философии необходимо схватить факт существования ограничений науки. Однако эти пределы не могут быть поняты философом, если он не имеет представления о науке и ее методах. Ясперс рассматривает как желаемое, что-

бы философ обладал непосредственным знанием частных наук. Хотя для него философия находится вне науки, его позицию нельзя назвать «антинаучной». Это действительно следует из его убеждения, что все, что не может быть постигнуто частными науками и попадает в область философии, вообще не может быть познано научно и превращено в определенный объект. Если это возможно, то оно попадало бы в предмет науки. Поэтому идея философии, обладающей предметом, определенным в смысле предметов частных наук, совершенно чужда мысли Ясперса.

Бытием, которое стоит над миром объектов, в том смысле, что о нем нельзя уверенно сказать «Это есть», является бытие, которое сущностно есть своя собственная возможность. Это Ясперс называет *Existenz*. Как конкретный человек, находящийся «здесь», который может быть объективирован и научно изучен, я есть *Dasein*, объект. Однако я есть нечто большее, чем просто эмпирический объект. Я есть возможность моего собственного бытия, в том смысле, что я никогда не закончен: я постоянно творю самого себя или реализую себя через мой собственный выбор. Существование в смысле *Existenz* есть всегда возможное существование. Верно, что можно говорить об этом в общих терминах; однако мои возможности не совпадают с вашими, и мое отношение к себе не есть ваше отношение. *Existenz* есть «нечто» индивидуальное и личное. Философия, следовательно, поскольку она может привлечь внимание и прояснить значение *Existenz*, не может рассматривать ее как научно постигаемый объект. В ее анализе нельзя корректно использовать кантовские категории, необходимо привлечь категорию свободы. Функция категорий, пригодных для прояснения экзистенции (*Existenzerhellung*), скорее за-

ключается в том, чтобы привлечь внимание к реальностям, которые могут быть познаны только из личного опыта, чем в том, чтобы обеспечить научное знание и классификацию.

Я думаю, что влияние Канта на Ясперса очевидно. Кантовские категории применяются к объектам научного познания; понятие свободы применимо к Я, которое превосходит возможности научного метода. Свобода не может быть доказана или не доказана; она не есть нечто данное, что принадлежит сфере феноменов. Свобода, однако, переживается в актуальном выборе, когда я знаю о своей ответственности за то, что я сделаю из себя. В действительности признание свободы есть акт человека, имеющего мужество признать, что он в ответе за свою собственную судьбу. Это не означает, что не существует эмпирически подтверждаемых фактов, которые могут быть истолкованы как «причины» моего поведения и выбора; однако они являются лишь частью общей ситуации, в которой я нахожусь, чтобы приобрести собственную свободу. Не отрицается и моральный закон. Однако моральный закон свободно воспринимается человеком как закон, который позволяет стать собой актуально, а не только потенциально.

Возникает вопрос: каким образом Ясперс посвящает прояснению экзистенции второй том своей «Философии», если экзистенция не может быть описана в общих понятиях? Однако следует удерживать в сознании представление о том, что такое прояснение не ставит задачу дать научный анализ экзистенции, но, скорее, обратиться к индивиду, чтобы он опознал в своей отдельной личности потенциальную экзистенцию. Это больше означает напоминание или пробуждение, нежели инструктирование. Отчасти поэтому Ясперс придает такое значение «исключениям». Рассмотрение жизней

Кьеркегора и Ницше показывает потенциал человеческой экзистенции. Это не означает, что у нас есть модель и инструкция, что выбирать; это означает, что прояснены возможности выбора. Ясперс полагает, что человек осознает свои возможности в том, что в широком смысле называется «коммуникацией». Если мы представим Ницше и Кьеркегора раскрывающими души другому без всякой попытки «переделать» его, то мы можем увидеть, как растет каждый человек в своем понимании значения и направления собственной экзистенции. Итак, через размышление о Ницше и Кьеркегоре мы можем вырасти в нашем знании о наших конкретных возможностях.

Итак, я начал с того, что для Ясперса философия занимается Бытием. Однако может показаться, что мы упустили из виду эту тему. Но это не так. Ибо мы приближались к позиции, в которой проблема Бытия становится действительной, то есть в которой она становится экзистенциальной проблемой. На глубоко научном уровне проблема Бытия не имеет значения, поскольку наука имеет дело с миром объектов и Бытие не объективируемо. Если бы было иначе, то оно не было бы Бытием. Спрашивать, что есть Бытие, не означает задавать научный вопрос, и нельзя ожидать на него научного ответа. Однако философ может показать, как мы видели, что наука ограничена, не в том смысле, что мы априори можем положить пределы научному движению, а в том, что она необходимо принимает форму частной науки, ни одна из которых не может заменить метафизику. Я уже замечал, что Ясперс не является противником науки. Он не хочет ограничивать область науки. Указывая на «ограничения» науки, он оставляет открытой дверь для метафизики, которая закрыта в позитивизме.

Можно сказать, что современный позитивизм закрывает дверь для метафизики не из-за априорного догматизма, а потому, что метафизические вопросы являются бессмысленными. Но Ясперс мог бы согласиться с этим на том уровне, где это замечание делается позитивистом. Центральной проблемой метафизики является не осмысленный вопрос, если под «осмысленным вопросом» мы понимаем формулируемый и разрешаемый средствами науки вопрос. Однако проблема Бытия не может быть определено поставлена в науке; она возникает в плане экзистенции. Она возникает вместе с продвижением человека к открытию его собственной свободы. Поэтому надо, прежде чем переходить к рассмотрению Бытия как трансцендентного, сначала исследовать прояснение экзистенции. Нельзя обнаружить трансцендентное при помощи науки. Человек открывает трансцендентное, поскольку он сам есть «трансцендирующее» бытие. Однако даже тут он не может обнаружить трансцендентное как объект, поскольку мир объектов и объективируемого принадлежит сфере науки. Философия, на фундаментальном уровне, есть открытость разума трансцендентному, которая проходит через стадии рассмотрения сначала мира в науке и затем человека как экзистенции. Однако это не означает, что третьей ступенью является система знания о трансцендентном. Кант был прав, утверждая, что такое знание невозможно.

В продвижении к собственной свободе человек осознает свою конечность. Он осознает свои пределы и одновременно свое движение к преодолению этих пределов. Именно это и называется «пограничными ситуациями» (Grenzsituationen). В осознании смерти, например, — не вообще смерти, а смерти как знака моей личной конечности, — я сознаю одновременно

и мою ограниченность, и мое движение по преодолению этой ограниченности. Таким образом, я сознаю свою укорененность в Бытии. Мне открывается скрытое присутствие Бытия в мире. Однако это не означает, что я постигаю Бытие как объект или вещь наряду или в добавление ко мне и физическим объектам. Скорее в осознании пределов я узнаю трансцендентное как их негативное дополнение. Это осознание есть сугубо личный акт. Он не может быть сведен к любому универсально значимому доказательству трансцендентного. У меня нет также и личных доказательств существования трансцендентного. Я постигаю трансцендентное не через положительный мистический опыт, а через подлинное использование своей свободы. И поэтому я не постигаю его как объект. Скорее я постигаю все объекты и себя как укорененные в не-объективируемом Бытии.

Отсюда следует, что я не могу достичь научной уверенности в существовании трансцендентного. Я могу утверждать свое отношение к трансцендентному через «философскую веру» как мою истину, основанную на моей свободе. Или я могу отрицать трансцендентное и свою связь с ним. Действительно, человек может оставаться погруженным в «неподлинное» существование, захваченное миром объектов; и тогда он останется слеп к трансцендентному. Однако, даже если он поднимается над неподлинным существованием, так называемым буржуазным образом мышления, он может все еще отрицать трансцендентное. Ибо трансцендентное не есть нечто, существование чего может быть доказано. Его принятие или отвержение есть дело свободы. Я могу укорениться в Бытии и могу отвергать его — две возможности, обозначенные именами Кьеркегора и Ницше, остаются открытыми. Все, что

может сделать философия, — это прояснить и облегчить выбор. Она не может сделать выбор вместо человека и не может найти нужные доказательства.

Также следует, конечно, что философия не может дать универсально ценного описания трансцендентного. В действительности каждая метафизическая система, каждая религия есть субъективно укорененное представление необъективируемого Бытия. У них, конечно, есть своя ценность, однако ни одно из них не может считаться окончательным. Это одна из причин того, почему Ясперс говорит о напряжении между философией и религией и почему он строго различает религиозную веру, основанную на подчинении авторитету, и «философскую веру», представляющую собой скачок, который не может быть ни доказан, ни опровергнут.

В то же время, я думаю, мы можем видеть, что поздняя философия Ясперса определенно движется к более отчетливой теистической позиции. Он все более и более тяготеет к подчеркиванию символического характера мира и всех его событий. Для философской веры все это — знаки Бога. Даже исторические несчастья и разрушения могут быть для нее знаками или указаниями на Бога. Поскольку крушение человеческих идеалов и надежд раскрывает конечность и преходящий характер всех вещей и является знаком того, что, хотя все конечное исчезает, Бог остается. Более того, Ясперс, кажется, теперь придает большую важность традиционным доказательствам бытия Бога, чем раньше. Он не рассматривает их как логически удовлетворительные доказательства, однако он более склонен к тому, чтобы признать их вечную ценность как знаков Бога или как формализованных выражений, осознания человеком связи вещей с Богом.

Я уже заметил, что мы можем видеть в Ясперсе кан-тианца, который пережил шок от размышлений над значением жизни Кьеркегора, Ницше и других «исключений». Вероятно, можно расслышать в нем отзвуки его лютеранского воспитания. Однако главное, что важно отметить, — это то, что мы находим в нем человека, который, исчерпываясь представляя преимущества и предмет науки, действительно убежден в ценности и особой функции философии и в современном мире сохраняет уверенность в необходимости человеческой ориентации на трансцендентное. В то же время легко понять, что, хотя его философия способна дать стимул и вдохновение, ее влияние в академической среде сравнительно ограничено. Несмотря на то что я сам испытываю значительную симпатию к Ясперсу, я способен понять, почему в его собственной стране университетские профессора и их студенты считают более приемлемым придерживаться феноменологических анализов Хайдеггера. Можно понять позицию тех, кто говорит, что Хайдеггер, по крайней мере, ведет нас куда-то, тогда как Ясперс указывает на область невысказанного. Я не сказал бы, что это адекватный или справедливый упрек. Я хочу лишь сказать, что он может иметь место.

3

У меня осталось очень мало времени, чтобы поговорить о Габриэле Марселе. Все, что я могу сделать, — это сообщить ряд общих замечаний о его философии, которые помогут разобраться с тем, что он собой представляет. Он особенно неуловимый мыслитель, философию которого чрезвычайно трудно суммировать. Эта трудность возникает отчасти из-за того, что его труды рас-

сеяны по журналам, пьесам, статьям, лекциям и книгам и что он никогда не вырабатывал систематического изложения своих мыслей. Однако еще большей трудностью для возможного собирателя будет сама природа его размышлений. Марсель является персоналистом, в том смысле, что он размышляет над переживаниями, которые имеют особое значение для его собственной жизни. Его размышления являются частью его внутреннего мира. Я не имею в виду, что его мысль вращается вокруг привилегированных опытов, в смысле мистических переживаний. Напротив, Марсель размышляет над такими чувствами, как надежда, любовь и верность, которые, в принципе, могут быть пережиты любым. В своих раздумьях он не ограничивается сферой собственного мироощущения. Однако его размышления не принимают формы демонстрации «результатов», это скорее серии исследований на различные темы. Читая их, мы знакомимся с действительным процессом мысли, а не с готовыми выводами. Марсель, несомненно, приходит к выводам; однако они не всегда носят выразимый в понятиях характер, учитывая глубоко личный процесс размышления над ними. Поэтому ни одно систематическое изложение не может обрисовать дух его философии.

Однако нам нужно с чего-то начать. И я начну с различия, о котором упоминает каждый, кто пишет о Марселе, то есть с различия между проблемой и тайной. «Проблема» — это вопрос, который может быть рассмотрен сугубо объективно, вопрос, в который не вовлечено Бытие спрашивающего. Примером может служить математическая проблема. Я, конечно, могу быть чрезвычайно заинтересован в математической проблеме, и очевидно, что я ставлю и рассматриваю ее. Однако при рассмотрении я полностью абстрагируюсь от самого себя, специально устраняя себя из рассмот-

рения. Могут, конечно, быть и привходящие причины того, что решение проблемы представляет интерес для меня (я могу сдавать ответственный экзамен), однако я не включен в проблему как таковую. Постольку поскольку рассматривается проблема сама по себе, я есть просто познающий субъект, и мое место может быть занято кем угодно, например машиной. «Тайна», с другой стороны, есть такой вопрос, который вовлекает Бытие вопрошающего, поэтому нельзя рассматривать вопрос в отрыве от него. Предположим, я спрашиваю: «Что я есть?» Я могу размышлять над этим вопросом отстраненно, с точки зрения психолога например. Тогда этот вопрос превратится для меня в проблему. Однако, поступая таким образом, я исключаю из рассмотрения вопрошающего в той мере, в какой он не может быть объектом психологического исследования. Есть нечто, что избегает анализа. Если, однако, я действительно спрашиваю о себе в целом, я должен учесть спрашивающее и отвечающее Я. И я не могу объективировать себя как вопрошающего. Для того чтобы, следовательно, учесть тотальность моего существования, мне необходимо использовать отличный от метода объективации метод размышлений. Метод рассуждений, пригодный для «проблем», не пригоден для «загадок».

Прежде чем продвинуться дальше, мне нужно пояснить, что слово «тайна» не имеет здесь теологического смысла истины, открываемой Богом, которая не может быть постигнута человеческим разумом самостоятельно. «Тайна» также не означает то, что неизвестно для нас из-за недостатка в данный момент средств для того, чтобы решить соответствующую проблему. «Тайна» не есть ни открытая Богом истина, ни неизвестное. Это слово используется здесь,

чтобы обозначить то, что дано в опыте, и что не может быть объективировано таким образом, чтобы полностью исключить из рассмотрения субъекта.

Вопрос может быть прояснен введением различия между «первичной рефлексией» и «вторичной рефлексией». Чтобы пояснить различие, возьмем пример с любовью. Первым является уровень непосредственного переживания, экзистенциальный уровень. Джон и Мери любят друг друга. Здесь у нас есть конкретное единство. Каждый, несомненно, думает о другом, однако, надо полагать, никто не думает о любви вообще. Любить и размышлять о любви — это различные деятельности.

Однако предположим, что Джон, который любит Мери, все же начинает размышлять о природе любви. Одним из способов этого будет следующий. Джон отстраняется от своей любви, чтобы взглянуть на нее и проанализировать ее со стороны, он объективирует любовь, ставит ее перед собой как вид общедоступного объекта «там», вне себя. Его позиция становится уже не позицией влюбленного, а позицией ученого. Возможно, он пробует анализировать и описать любовь в психологических понятиях. Или он может строить гипотезы на основе, например, фрейдовской модели, чтобы объяснить генезис и природу любви. Джон больше уже не Джон-любящий-Мери. Он представляет собой инстанцию научного разума, безлично рассматривающего объект и разлагающего его на составные части. Для его нынешней цели Мери больше не является единственной возлюбленной — она есть просто один из возможных объектов деятельности, который превратился в объект научного анализа и описания. Волшебство любви исчезает в резком, холодном свете безличной объективной науки.

Такой тип рассуждений называется Марселем «первичная рефлексия». Ясно, что в приведенном примере любовь рассматривалась как «проблема» в словоупотреблении Марселя. «Первичная рефлексия», объективация и понятие «проблемы» даны совместно.

На уровне «первичной рефлексии» конкретное единство непосредственного дорефлексивного опыта разрушается. Однако возможно представить другой тип рефлексии, называемый Марселем «вторичной рефлексией», который пытается насколько возможно соединить непосредственность опыта с мыслью. Продолжая наш пример, можно представить себе рассуждение, которое будет удерживать конкретное единство, заданное соединением двух людей в любви. Джон может рассуждать уже как бы изнутри, а не извне переживаний. Он рассуждает о метафизическом значении любви как совместности личностей, как о причастности Бытию. Его интересует: «Что этот опыт говорит обо мне как человеческой личности, в союзе с другим и Бытием в целом?» Он заинтересован не в «проблеме», а в «загадке». «Вторичная рефлексия» и понятие «загадки» также даны совместно.

Все это, очевидно, очень трудно. Поскольку мы придерживаемся очень общих идей, постольку мы можем думать, что понимаем. Я подразумеваю, что некто может понимать мечту о возвращении на более высокий уровень непосредственности экзистенциального уровня, который теряется на этапе первичной рефлексии, или научного анализа. Однако, как только мы попытаемся определить природу вторичной рефлексии в точных терминах, очень скоро мы сталкиваемся с трудностями. Но по меньшей мере одна вещь ясна. Марсель решительно противостоит всем тем социальным и политическим силам, которые стремятся полностью

«объективировать» человека, превращая его в «это», простого члена коллектива, или сводя его просто к его социальной функции. В философии он противостоит не только позитивизму, но также абсолютному идеализму (к которому, в его англосаксонской форме, он когда-то был привержен) и всем формам философии, которые кажутся ему поддавшимися духу «объективации» и, в частности, умаляющими, пренебрегающими или искажающими конкретный опыт человеческой личности как личности. Действительно, идея личности так важна для его философии, что я хотел бы сконцентрировать свои замечания вокруг вопросов «Что я есть?» и «Что означает быть личностью?».

Фундаментальным условием человеческого Бытия является нахождение в ситуации, не в этой или в той отдельной ситуации, а в мире. Я с самого начала принадлежу миру, участвуя в Бытии и будучи открыт Бытию. Субъект-объектное отношение возникает на уровне рефлексии, однако первично данным являюсь не я сам как замкнутое эго, а я сам в мире, наличный в ситуации.

Мое включение в пространственно-временной синтез, в космос, происходит через мое тело. Я присутствую в мире как «воплощенный». Это не означает, что мое тело просто инструмент, при помощи которого я получаю послания (ощущения) из чуждого мне мира. Мое тело не есть инструмент, которым я обладаю в том же смысле, что и очками. Действительно, я могу сказать: «Я обладаю телом», однако моя связь с моим телом не выражается адекватно словом «обладание». Она не выражается адекватно и словами «Я есть мое тело». Ни то, ни другое выражение не адекватно. Мое отношение к телу «таинственно». Эта связь нередуцируема, *suī generis*: она не может быть описана в терминах типа «обладание», взятых из мира

объектов. Однако в любом случае через «воплощение» я участвую в Бытии, прежде всего в пространственно-временном мире.

Все же я не участвую в Бытии просто в смысле физического материального космоса. Как человеческая личность я сущностно открыт «другому». Однако мое отношение к другим людям может быть двух основных типов. Во-первых, другой может быть для меня «объектом», «этим». Это можно проиллюстрировать различными способами. Например, в том виде любви, когда любовь одного человека к другому является для последнего только инструментом самоудовлетворения, первый есть «объект» для второго. Далее, беря менее драматический пример, постольку поскольку некто является для меня не более чем анонимным кондуктором трамвая, он есть для меня «объект». Мы пойманы здесь в ловушку субъект-объектного отношения, которое характерно для уровня первичной рефлексии. Во-вторых, человек может быть для меня не просто «объектом», «этим», или «им», или «ей», а «тобой» (tu, Du). Здесь мы находимся в плане интересубъективности. И в этом плане, где я трансцендирую узость эгоизма и субъект-объектного отношения, здесь возникают личные отношения, типа любви, верности и «предотвечивания» (доступности, как человек, для другого), которые могут быть исследованы вторичной рефлексией. В плане интересубъективности я сознательно реализую и приобретаю свое участие в Бытии на уровне личного общения и коммуникации.

В этом плане интересубъективности моя острая нужда или потребность в Бытии частично удовлетворяется. В союзе с другим и верности другому я превосхожу отношение «обладания» (объектом) и оказываюсь в сфере Бытия. Другой наличен для меня, не

обязательно в локальном или пространственном смысле, и мы оба участвуем в Бытии, приобретая это участие в деятельности типа любви. Моя острая нужда в Бытии направлена на абсолютное и необусловленное, хотя и не на исключение конечного и обусловленного. Я возвышаюсь до абсолютного самопожертвования и до абсолютной верности и смирения. Я могу сначала возвыситься до этого в сфере человеческих отношений. Однако рефлексия показывает мне, что это включает инвокацию Абсолютного Ты, которое является основой каждого Бытия и ценности и которое одно делает вечную верность возможной. Так, в исследовании отношений, которые возникают в плане интересубъективности, я «открываю» Бога как личный трансцендентный Абсолют, и мне становится известно о направленности моей личности к абсолютному Ты, Богу. Я открыт для Бытия с самого начала; и сознательное приобретение этой открытости ведет от преодоления эгоизма в общении с другими к личной взаимосвязи, в поклонении и молитве, с Богом. Благодаря вторичной рефлексии об отношениях, которые возникают в плане интересубъективности, я начинаю понимать их метафизическое значение в контексте моей экзистенции как личности. И я понимаю, что я действительно становлюсь человеком только через самопревосхождение, только через актуальное и сознательное общение с другими людьми и Богом.

Марсель тем самым пытается вновь пробудить чувство глубины и осознания метафизического значения в знакомом и известном. Он часто начинает со знакомого слова, такого, как «обладание» или «присутствие», и начинает анализировать его значение. На мгновение мы можем подумать, что внимаем аналитику языка. Однако очень скоро мы обнаруживаем его открывающим для

нас метафизическое значение, которое скрыто за, по-видимому, обычными и тривиальными выражениями. Вероятно, мы можем сказать, что он занят выявлением предпосылок личного опыта. Однако он делает это, не предполагая набор принципов и понятий, который имплицитно всю систему, и затем втискивает опыт в представленную заранее форму. Скорее он пытается раскрыть метафизическое значение опыта из самого опыта. Он пытается заставить нас смотреть, понимать и усваивать, скорее чем доказать нам высказывания в дедуктивном смысле «доказательства».

Отсутствие «доказательств» в трудах Марселя в самом деле может дать повод к неудовлетворенности читателя. Действительно, вряд ли кто-то будет жаловаться, что он не доказывает существование внешнего мира и других людей. Поскольку достаточно очевидно, что любая попытка сделать это была бы совершенно несовместима с его точкой зрения. Если первично данное — это Я в мире, если сознание Я как субъекта возникает только вместе с сознанием объекта, если познание себя растет вместе с познанием других, было бы, очевидно, неуместно пытаться доказать ложность солипсизма, как если бы первично данным было в действительности само-замкнутое и изолированное эго. Здесь точка зрения Марселя соответствует позиции здравого смысла. Поскольку никто в действительности серьезно не верит в солипсизм. В то же время естественно спросить, как Марсель показывает существование Бога. Поскольку, если внешний мир и другие люди попадают в границы общего опыта, Бог трансцендентен. Однако нам необходимо помнить, что Марсель озабочен тем, чтобы привести человека в точку, где Бог «встречается» как абсолютное Ты, и аргументы в пользу существования «первой причины», например, кажутся ему имеющими малое отноше-

ние применительно к достижению такого конца. Если человек упорствует в том, чтобы остаться на уровне «первичной рефлексии», он в лучшем случае может быть приведен к признанию Бога как того, чем Он не является, то есть как «объекта», вывода из силлогизма или астрономической гипотезы. Однако, если человек помещает себя на уровень «вторичной рефлексии», он может открыть Бога как личный Абсолют, который придает значение и ценность тем личностным отношениям, которые возникают в плане интерсубъективности. Мы видим, что имеем здесь версию старого различия между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова. Я, конечно, не говорю, что адекватно излагаю точку зрения Марселя. Я просто хочу привлечь внимание к тому, что она собой представляет. В его глазах открытие Бога на уровне «вторичной рефлексии» есть «желательное мышление» только для человека, который упрямо остается на уровне первичной рефлексии и закрывает глаза на метафизическое значение личного опыта.

В свете того факта, что Марсель является убежденным католиком, может показаться, что его философия есть следствие его католицизма и что его размышления были нарочно построены таким образом, чтобы подвести к идее Божественного ответа в терминах христианского откровения на человеческий призыв и мольбу. Однако это был бы ошибочный взгляд. Не говоря о том, что он не прибегает за помощью к католическим догмам в своих философских размышлениях, основания его философского подхода были заложены задолго до обращения и до того, как он был принят в лоно Церкви в 1929 году, когда ему было 39 лет. Его собственный духовный путь, составной частью которого, как я сказал, являются его философские размышления, привел его к христианству; и он философ-

ствуется, конечно, в свете своей христианской веры, по той простой причине, что он думает и размышляет как определенный человек, как Габриэль Марсель. Однако он не является скрытым католическим теологом, он есть и остается философом, и притом философом высоко оригинального склада. Действительно, в некоторых важных аспектах его мысль сродни мысли и Кьеркегора, и Ясперса; однако эта связь — вопрос факта, а не результат заимствования или исторического влияния. Марсель следовал своей собственной независимой дорогой.

4

Эти очерки о Кьеркегоре, Ясперсе и Марселе должны были объяснить, что теистические экзистенциалистские философии (насколько вообще возможно именовать Марселя экзистенциалистом) имеют определенные общие черты. Например, ни одна из них не достигает признания Бога в результате космологической спекуляции: для каждой из них Бог открывается или встречается индивидом в движении к свободной реализации и обретению его истинного Я, а не в результате безличного объективного рассуждения. Это не означает, что акт установления связи с Богом как «моей истиной» является для них иррациональным актом, пустым капризом воли. Кьеркегор действительно тяготеет к тому, чтобы производить подобное впечатление. Однако Ясперс подчеркивает незащищенность конечного существования и то, что можно назвать «опытом» или «постижением» постигаемого, скрытого Бытия, при условии, что «опыт» не понимается здесь в смысле привилегированного мистического озарения

или прямого контакта с Богом. Что касается Марселя, он не согласится с тем, что космологическое доказательство и иррациональный прыжок исчерпывают все возможности позитивного подхода к Богу. В его глазах исследование значения тех форм опыта, которые вовлекают человека как личность, ведет нас к Богу. Мы уже в сфере Бытия, и в соответствии с ним мы не можем обоснованно разъединить идею и реальность или идею и достоверность, которая прикреплена к ней. Если человек утверждает, что мир и человеческое существование «абсурдны», мы можем лишь предложить ему вновь переосмыслить личный опыт и его значение. И если даже мы не в состоянии принудить его изменить точку зрения при помощи неопровержимых доказательств, мы, по меньшей мере, можем помочь ему увидеть метафизическое значение, которое будет найдено там всяким, кто подходит с открытым разумом.

Теистические экзистенциалисты стремятся преодолеть человеческое отчуждение переоткрытием мира личностного сообщения с другими людьми и Богом. Они пытаются вновь пробудить в современном человеке чувство глубины и загадочности в знакомом и показать, как он может найти свое настоящее Я только в сознательном принятии своего отношения и к конечному, и к бесконечному «Ты». Современный человек отчужден от своего истинного Я и стремится найти его. Философия может осветить его путь. Однако последнее слово остается за человеческой свободой. Философия может осветить выбор, но она не может проделать акт выбора за человека.

Глава 11

АТЕИСТИЧЕСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

1

Атеистический экзистенциализм начинается с позиции человека, для которого, по словам Ницше, «Бог умер»; то есть с позиции человека, для которого идея Бога, по крайней мере Бога, открывающегося в иудео-христианской традиции, более не обладает какой-либо ценностью. Для такого человека вера в Бога имеет не больше оснований, чем вера в эльфов и фей. Если кто-то настаивает на том, что за деревом эльф и что, когда мы смотрим туда, эльф с невероятной скоростью перемещается на другую сторону, оставаясь невидимым, мы не можем доказать ему, что он говорит ложь, даже если он не может привести никаких доказательств того, что он прав. Тем не менее большинство людей, по крайней мере в нашей технической цивилизации, не верят в эльфов и фей. Подобным образом не может быть доказано, что Бог не существует, так как нет веских доказательств Его существования, и многие люди перестали верить в Бога.

Итак, Ницше доказывал, что, поскольку вера в христианского Бога мертва, вера в христианский моральный кодекс, как универсально значимый, также должна исчезнуть. Говоря более обще, если Бога нет, не существует общеобязательного морального закона и не существует абсолютно объективных ценностей. Если

Бога нет, «все позволено», как говорит один из героев Достоевского. Свободный человек отброшен к самому себе и становится полностью ответственным за себя. В лишенном Бога мире он должен выбрать собственные ценности, и если у человеческой жизни есть значение, то только то, которое ей придаст сам человек. Следовательно, у нас есть человек, которому нужно действовать в мире, где он обнаруживает себя, и который в то же время не может обратиться за помощью или наставлением ни к Богу, ни к автономному и универсально значимому моральному закону, ни к области абсолютных ценностей. Именно к человеку в этом состоянии отчуждения и одиночества обращено прежде всего послание атеистического экзистенциализма.

Сказанное мной очень хорошо описывает философию Сартра. Однако я также включил сюда некоторые замечания о Хайдеггере. Это обстоятельство требует и извинения, и оправдания. Я должен извиниться перед профессором Хайдеггером за включение его в главу «Атеистический экзистенциализм», хотя он отрицает атеистическую интерпретацию своей философии. Я должен привести в свое оправдание то, что не знаю, куда еще я мог бы поместить его, учитывая принятое мной разделение тем. Ибо даже если он и не утверждает, что Бога не существует, он не отстаивает Его существование. Поэтому его философия не могла рассматриваться в предыдущей главе. И коль скоро я не хочу вовсе пропустить изложение его философии (что он, вероятно бы, предпочел, а вы бы разумно отвергли), мне следует сказать о нем кое-что в этой лекции. И если я буду краток в своих замечаниях, то не потому, что считаю его философию лишенной значения, а из-за ее сложности и спорности вопроса.

Мартин Хайдеггер (род. в 1889 году) получил католическое воспитание. Хотя впоследствии он попал под влияние неокантианства, а затем Гуссерля, прежде чем развить собственное философствование. Следует заметить, что он обладает обширными познаниями в греческой и средневековой философии и его первая опубликованная работа была посвящена британскому средневековому философу Джону Дунсу Скотту. Он не делает секрета из того факта, что его собственная философия находится в тесном отношении с предшествующей европейской философией и что его задачей является стать Аристотелем наших дней, поскольку рассматривается проблема Бытия.

В начале «Бытия и времени» Хайдеггер говорит об обновлении этой проблемы, проблемы значения Бытия. У всех нас есть некое предварительное представление о значении Бытия, поскольку мы постоянно используем слова, которые предполагают такое понимание. С другой стороны, невероятно, чтобы мы смогли дать ясный отчет о нем в понятиях. Однако, хотя проблема Бытия является классической, из этого не следует, что подход, который был принят, например, Аристотелем, является пригодным. Проблема нуждается в освежении, и, в частности, должен быть пересмотрен способ ее рассмотрения. Спрашивать о значении Бытия не означает задавать грамматический вопрос; это означает спрашивать, что есть Бытие (Sein) сущего (die Seienden). Нам необходимо определить, какой особенный род бытия избирается для философского анализа как первый шаг к поиску значения Бытия. И, по Хайдеггеру, мы должны начать с бытия вопрошающего. Человек находится в особенном положении в

отношении к проблеме Бытия. Он поднимает эту проблему, и он может сделать это, поскольку обладает особым отношением к Бытию. Поднятие проблемы тоже есть модус бытия. Аристотель привлек внимание к этому, когда сказал, что философия начинается с удивления, поскольку способность к этому созерцательному чуду есть черта человека. Однако из этого не следует, что нам надо начинать, как Аристотелю, с исследования различных объектов человеческого знания, пытаюсь на этом пути обнаружить категории Бытия. Нам следует начать скорее с человека, рассматриваемого как бытие, которое способно поднять проблему Бытия.

Естественно спросить, что именно ищет Хайдеггер, что есть эта проблема Бытия? Это не есть проблема предельной реальности, трансцендентного бытия в смысле Бога. Поскольку, в соответствии с Хайдеггером, Бог скорее был бы сущим, чем Бытием. Однако нас интересует именно Бытие. Проблема заключается в бытии сущих. Что есть Бытие само по себе? Может возникнуть стремление указать, что нет Бытия вне сущих. Поскольку если бы оно было, оно было бы сущим. Однако Хайдеггеру, конечно, это известно. И поэтому мы можем ожидать от него анализа того, что значит говорить, что «это есть». Но тогда, скажут некоторые, мы заняты проблемой лингвистического анализа. Я предполагаю, что до некоторой степени проблема имеет для Хайдеггера лингвистический, или логический, характер. Хотя иногда он, кажется, говорит о Бытии, как если бы речь шла об Абсолюте или трансцендентном. И мне кажется, хотя я, вполне вероятно, могу неправильно понимать его, что он колеблется между позицией логического аналитика и метафизика, не проясняя, какой именно проблемой он занимается. По его признанию, однако, он занимается

проблемой онтологии, первичной любому вопросу о Боге. Прежде чем мы вообще можем поставить проблему Бога, нам необходимо ответить на вопрос, что есть Бытие сущих? И поскольку такой вопрос ставит человек, который поэтому имеет предварительную идею Бытия и находится в особом отношении к Бытию, нам следует начать с анализа человека как сущего, которое открыто Бытию. И именно этот анализ человека привлекает наибольшее внимание читателей Хайдеггера.

Человек, *Dasein*, есть «экзистенция», *Existenz*. Однако человеческая экзистенция не может быть действительно определена, поскольку она есть потенциальное сущее или потенциальность сущего. Человек всегда есть впереди самого себя, то есть, достигая будущего, трансцендируя себя самого. В то же время мы можем анализировать онтологическую структуру и модус экзистирования человека. Первое, что необходимо заметить, — это то, что человек есть бытие-в-мире. Но то, что человек де-факто находится в мире, то есть связан с другими людьми и вещами, достаточно очевидно. Хайдеггер не подразумевает, что человек обнаруживает себя связанным отношениями с другими вещами и людьми. Он имеет в виду, что человек существует как бытие, которое необходимо занято или заинтересовано «другим». Человек, конечно, не обязательно сосредоточен на той или иной отдельной вещи. Однако отношение бытия занятым или заинтересованным является конститутивным модусом его экзистенции: он существует как бытие, занятое или заинтересованное «другим». Он заинтересован «другим» в своем продвижении в реализации собственных возможностей; и через свою занятость или интерес он конституирует мир как значимую систему объектов, на-

ходящуюся в мыслимых отношениях друг к другу и человеку. Мир вещей для Хайдеггера — мир предметов обихода (Zeuge) или инструментов. Их способ существования — это бытие для... Земля есть для фермера, который вспахивает ее, чтобы вырастить пшеницу. Это означает, однако, что-то другое для геолога и что-то еще для генерала или военного стратега. То, что она означает для каждого, определяется той особой формой, которую принимает фундаментальная занятость или заинтересованность, которая конституирует его как человека. В своем продвижении к реализации собственных возможностей как бытия-в-мире, занятого «другим», человек конституирует мыслимую или значимую систему объектов, которая в то же время есть результат его продвижения и поле для реализации его отдельных проектов. Человек есть бытие-в-мире, заинтересованное вещами как подручными средствами для реализации его собственных возможностей. Но не следует думать, что заинтересованность человека вещами как предметами обихода или инструментами следует понимать как исключение разнообразия перспектив или точек зрения. Может показаться сначала странным слышать, что, например, бритва получает свое значение или интеллигибельную функцию благодаря человеку, который делает все ударения на «практическом» интересе (точке зрения человека, для которого бритва — это инструмент для бритья) за исключением научной точки зрения, то есть точки зрения человека, который интересуется просто «объективным» исследованием физического состава вещи, которую мы именуем бритвой. Однако у ученого также есть цель, хотя она и не совпадает с целью человека, желающего побриться, и его перспектива или взгляд на объект определяется его целью. Практическая точка

зрения не обладает исключительной привилегией. Также и точка зрения ученого. Занятость может принимать различные формы и давать основу для разных, хотя и взаимодополнительных значимых систем.

Можно также указать, что Хайдеггер не говорит, что человеческое Я ответственно за бытие всего отличного от самого себя. То, что создается моей занятостью, значимой системой или системами, которые формирует мой мир, не есть суровая «тамность» другого. Однако индивид приходит к открытию самого себя как индивидуального субъекта только как бытие-в-мире и бытие в связи с другими людьми. Социальная взаимозависимость, бытие-с, также (то есть в добавление к занятости вещами как инструментами) конститутивно для моей экзистенции как человека. Человек есть в мире как член «некоего человека» (*das Man*); и эта фундаментальная социальная взаимозависимость показывается в его участии в определенных способах мышления (некто думает) и чувствования (некто чувствует). Бытие-в-мире есть бытие-с (*Mitsein*), и частные перспективы возникают только на основе общего мира, конституируемого интересом или занятостью, являющейся фундаментальной характеристикой человека как члена «некоего человека». «Мой» мир предполагает «чей-то» мир. Человек — это существо, которое стремится к реализации своих возможностей не как изолированное эго, а как бытие, которое необходимо взаимосвязано с миром вещей и миром людей.

Из этого следует, что человек-никто не может полностью покинуть безличную анонимную форму экзистенции, которая укоренена в членстве в «некоем человеке». В то же время человек как потенциальное бытие не приговорен к одному способу реализации себя,

экзистирования. Перед ним открыты две главные дороги. Он может покорно соглашаться со своим членством в «некоем человеке» до степени растворения в сознании толпы, достигая уверенности за счет личной ответственности и резолютивного само-направления. Это есть «неподлинная» экзистенция. Или он может, в неких пределах по крайней мере, принять личную ответственность за свою судьбу, свободно выбирая свои собственные возможности, и прежде всего свою предназначенность к смерти. Это есть «подлинная» экзистенция.

Однако каким образом эти две дороги открыты человеку? Чтобы понять это, мы должны осознать, что человек в мире является «заброшенным» в мир. Он бытие, которое «заброшено» в мир, конечное и покинутое, из которого он выбирается в реализации своих возможностей и, делая это, интерпретирует мир и формы его частных проектов. И его конечная возможность, которая аннигилирует все остальные, — это смерть. Человек есть бытие, которое трансцендирует самого себя в своем движении к будущему, как бытие, которое «заброшено» в мир и предназначено к смерти. И эффективной тональностью смутного сознания изменчивости, конечности, заброшенности и предназначенности к смерти, темное сознание его фундаментальной ситуации есть «страх». Однако человек может убежать от «страха», растворив себя в «некоем человеке» и своих занятиях. Смерть тогда становится для него тем, что случается с «кем-то». Или он может иметь дерзновение извлечь себя из сознания своей безусловной конечности и свободно представить свою ситуацию как бытие в мире. Сделать это означает выбрать подлинную экзистенцию, живя *sub specie mortis*, при условии, что человек в то же время берет

на себя реализацию возможностей, которые здесь и теперь открыты для него и которые только он может исполнить. Как мы видели, чистая подлинная экзистенция невозможна, поскольку человек всегда сохраняет свое отношение с «неким человеком». Однако она возможна с определенными ограничениями.

Теперь я должен представить следующую идею. По Хайдеггеру, фундаментальной структурой человека является *Забота* (*Sorge*). И это включает три момента, или элемента. Во-первых, человеческий интерес к тому, чем он должен быть. *Existenz* означает бытие-перед-самим-собой, или само-проектирование. И поскольку человек есть *Existenz*, мы должны сказать, что будущность характеризует человека. Или скорее человек в своем само-проектировании обосновывает будущность. Во-вторых, человек также обнаруживает себя в мире как «заброшенного». И человеческий интерес к самому себе как «заброшенному» (второй конститутивный момент *Заботы*) обосновывает прошлое. В-третьих, человеческое бытие-с (вещами мира) и его связанность с отдельными занятиями в мире обосновывает настоящее. *Забота*, следовательно, имеет три темпоральных момента, первичным из которых является будущее. Из того, что *Забота* является фундаментальной структурой человека, следует, что человек темпорален по своей структуре. Мое бытие есть побег из ничто в ничто, в котором, как принимающий и стремящийся к моей заброшенности в мир и моим отношениям с миром, я конституирую прошлое и настоящее, когда устремляюсь к будущему.

Итак, если общую проблему Бытия следует рассматривать через анализ бытия человека и если бытие человека открывается как сущностно темпоральное, разве не будут темпоральные формы горизонтом интерпре-

тации Бытия? Этим вопросом завершается первый том «Бытия и времени». И мы всё ещё ждем второго тома. Поэтому понятно, что внимание направлено скорее на хайдеггеровский анализ человека, чем на его исследование общей онтологической проблемы Бытия, поскольку последнее утаено от нас.

Те, кто на основании первого тома «Бытия и времени» интерпретировал философию Хайдеггера в атеистическом смысле, не могли быть посрамлены за это. Действительно, он не отрицает многословно существование Бога. Он, похоже, полагает, что вне самого человека и непроницаемого мира вещей есть только Ничто. И тот способ, каким он рассматривает Бытие, наводит на мысль, что для него Бытие обязательно конечно и временно. А если так, то существование вне-временного Бытия, превосходящего темпоральный порядок, исключается. Действительно, мы не можем осмысленно поднять проблему Бога.

Однако Хайдеггер энергично протестовал против атеистической интерпретации своей философии. Он сделал это, например, в своем письме о гуманизме. Там говорится, что экзистенциальный анализ человека ни утверждает, ни отрицает Бога. Все же это не есть индифферентизм. Проблема существования Бога не может быть поднята на том уровне мысли, к которому принадлежит экзистенциальный анализ человека, она может быть поднята только в плане «святого». Современный человек настолько растворен в своих мирских занятиях, что он не открыт к плану «святого» и идея Бога, традиционно понимаемая, покинула его сознание. Однако «смерть Бога» в смысле утраты христианской идеей Бога своих позиций в умах людей не означает, что более нет Бога. Хайдеггер говорит нам, что его философия ждет Бога, нового проявления Божествен-

ного и что здесь лежит проблема мира. Вопрос о том, формирует ли время горизонт для осмысления Бытия, не означает, что Бытие необходимо временно и конечно.

Хайдеггер также обращает внимание на то, что, когда он называет человека бытием-в-мире, он не утверждает, что человек есть посюстороннее бытие в метафизическом и теологическом смыслах. И понятие «мир» не следует понимать как обозначающее «этот мир» в противоположность «другому миру» или материальный мир в противоположность духовному миру; сказать, что человек есть бытие-в-мире, означает, по Хайдеггеру, что человек открыт Бытию. В поздних работах он представляет человека как «пастуха» или стражника Бытия. Это человек, который может поднять проблему Бытия; и он может сделать это, так как он экзиститирует или выступает из фона Природы как открытый Бытию. Эта открытость может быть затемнена, и была затемнена, что не изменяет того факта, что человек как человек потенциально открыт тайне Бытия. И только когда он действительно открыт этой тайне, он может правильно поставить проблему Бога.

Является ли интерпретация Хайдеггером своих ранних утверждений просто примером разъяснения недоразумений, конституирует ли она реинтерпретацию или переход на другую точку зрения — не вполне уместный здесь вопрос. Большая трудность для изучающего философию Хайдеггера, когда тот пытается определить ее значение, особенно рассуждая о Бытии или Ничто. В его поздних работах человек появляется как экзистирующий, как стражник Бытия. Однако следует ли интерпретировать Бытие как общее понятие, свободное от всех детерминаций, так что в своей бессодержательности оно как бы проваливается в Ничто, или Бытие необходимо

понимать в смысле трансцендентного? Или это смесь того и другого? Ответ не кажется мне ясным. И неясности философии Хайдеггера, конечно, являются причиной того, что он всегда может настаивать на том, что никто его не понял. Некоторые из его пылких учеников действительно заходят так далеко, что утверждают, будто всякая критика Мастера выказывает неспособность понять его. Однако, если они сами ясно понимают его, то очень жаль, что у них нет снисхождения к слабости остальных из нас и они не хотят открыть нам секрет недвусмысленных понятий. Или двусмысленность принадлежит к сущности философии Хайдеггера?

3

Обращаясь к Сартру, мы больше не пребываем в такой растерянности. Верно, что Сартр использует странные и темные термины и обороты, заимствованные отчасти из немецких форм выражения; однако в то же время не составляет большой трудности создать общий план его философии. Несмотря на его стремление быть «глубоким», ясность француза отчетливо обнаруживает себя. И Сартр к тому же дал чрезвычайно ясное и популярное объяснение своей мысли в лекции «Экзистенциализм и гуманизм» для тех, кто чувствует себя не в состоянии одолеть тайны «Бытия и Ничто», его главной философской работы.

Сартр является тем, для кого «Бог умер», то есть человеком, для которого Бог переместился в область мифологии вместе с эльфами и феями. В его случае нет расплывчатости, как у Хайдеггера; нет сомнений относительно его атеизма. Иногда, впрочем, он говорит, что, если бы Бог и существовал, это ничего не

изменило бы (в отношении человеческой свободы и ответственности, по крайней мере); однако в своей лекции о гуманизме он ясно провозглашает, что «экзистенциализм — это только попытка вывести все следствия из последовательной атеистической позиции». И, как мы увидим, заключения, которые он выводит из атеизма, очень важны.

Я не собираюсь, однако, произвести впечатление, что Сартр просто утверждает атеизм без большого шума. Он доказывает, что идея Бога самопротиворечива; не может быть Бога. Я хочу проиллюстрировать эту точку зрения таким образом, чтобы был пролит свет на философскую позицию Сартра в целом. Я могу, однако, отметить только несколько моментов. Каждый, кто хочет детально ознакомиться с сартровским анализом Бытия и сознания должен свериться с «Бытием и Ничто».

Тень Декарта накрывает французскую философию. И поэтому не стоит удивляться тому, что Сартр начинает с «субъективности», с идеи знания. Сознание всегда есть знание о чем-то. Действительно, знание о моем сознании имплицитно содержится в сознании и сопровождает его. Но знание о моем сознании есть знание о том, что я сознаю нечто. И это нечто, объект сознания, отличен от субъекта. Сказать, что сознание — это всегда сознание о чем-то, не означает того, что сознание творит бытие объекта: это означает, что сознание по самой своей природе предполагает объект, который не может быть редуцирован к сознанию. И если сознание всегда предполагает объект, который сам по себе не сводим к сознанию, нет смысла начинать с сознания и пытаться доказать существование объекта, который отличен от сознания, поскольку это уже дано в начальной точке. Следовать Декарту, начиная с со-

знания, не обязывает нас следовать ему в попытке доказать существование внешнего мира.

Мы имеем, таким образом, сознательного субъекта, *le pour-soi* (бытие-для-себя). Далее, все объекты сознания феноменальны в том смысле, что они являются данному сознанию. И мы не можем, по Сартру, точно установить, что лежит «позади» видимости. Однако мы можем исследовать бытие видимости или бытие феномена. И если мы поступаем так, трансфеноменальное бытие оказывается непрозрачным, самотождественным бытием. Удаляя все определенные характеристики и все те значения, которые связаны с человеческой интерпретацией для человеческих целей, вы остаетесь с бытием-в-себе, о котором мы можем сказать только, что оно есть. Это *l'en-soi*.

Имеется, следовательно, два фундаментальных способа бытия *le pour-soi* и *l'en-soi*. Исследуем первое ближе. Как мы знаем, сознание есть сознание чего-либо. Оно, следовательно, представляет собой дистанцию от... или отрицание чего-то. Эта идея дает нам ключ к природе сознания. Сознание есть отделение от...; и все же то, что отделяет *pour-soi* от *en-soi* есть ничто. Сознание получает бытие через сокрытие ничто. В бытии появляется трещина или излом, и эта трещина или излом не могут быть описаны, поскольку они есть ничто. Ничто лежит в сердце сознания. Последнее, говорит Сартр, скрывает ничто, которое отделяет его от непрозрачного, самотождественного бытия; человек может быть описан как бытие, через которое ничто приходит в мир. Это не означает, что сознание достигает отделения от *en-soi* и конституирования себя раз и навсегда; оно постоянно реконституирует себя как отдельную форму в отношении каждого частного объекта. Сознание всегда преходяще; оно всегда за-

висит от *en-soi*. В то же время оно отделено от *en-soi*, хотя и отделяет их Ничто.

Я должен признаться, что мне совершенно неясно то, что если говорится, что сознание отделяет от *en-soi* ничто, и говорится, что оно скрывает это ничто, то как сознание предполагается возникающим первым? Однако примем, что сознание означает отделение от *en-soi*, для которого оно налично. Мы должны добавить, что бытие-для-себя отделяется не только от бытия-в-себе в смысле «внешнего» объекта в обычном смысле; оно также отделяет себя от самого себя, конституируя собственное прошлое как бытие-в-себе. Делая это, я проецирую себя в будущее. Моим самотрансцендированием и побегом в будущее я конституирую прошлое и настоящее. Человеческий способ бытия является поэтому темпоральным, или историческим. Темпоральность в действительности творится сознанием. Это не означает, что нет смысла говорить, например, о всемирной истории. Однако мир как феномен приходит к бытию через акт, в котором бытие-для-себя отделяется от бытия-в-себе, и именно мир как феномен имеет историю. Трансфеноменальное бытие непрозрачно, самотождественно и нетемпорально.

Далее, акт, которым бытие-для-себя отделяет себя от своего прошлого, конституирует человеческую свободу. Я не есть просто мое прошлое — напротив, я отделяю себя от него, хотя интервал равен ничто. Следовательно, я не определен своим прошлым, поскольку я отделен от него. Я свободен. И я остаюсь свободным, свободно конституирующим свои возможности, пока смерть не прерывает их все. (Сартр не принимает мысль Хайдеггера, что моя смерть это тоже одна из моих возможностей. Это скорее то, что аннигилирует все возможности.) Смерть сводит меня к состо-

янию бытия-в-себе, поскольку я становлюсь идентичен своему прошлому и остаюсь объектом для других. Свобода поэтому может быть описана как человек, отделяющий себя от своего прошлого, «скрывая собственное ничто». Моя сущность есть то, что я сделал из себя, это я, рассматриваемый исторически. В этом смысле экзистенция предшествует сущности. И провозглашение этого высказывания связано с утверждением свободы.

Сознание, следовательно, означает быть наличным для кого-то как дистанцированное, и эта дистанция есть ничто. Ничто присутствует в сердце сознания, преследуя его; и сознание всегда и постоянно нестабильно и преходяще. Бытие-для-себя, однако, всегда стремится преодолеть эту нестабильность и нехватку, этот постоянный побег от себя как бытия-в-себе, достижением самотождественности без прекращения бытия сознательным. Фундаментальное стремление к самотрансценденции, к побегу в будущее, есть стремление к объединению бытия-для-себя и бытия-в-себе, к сознанию, самообосновывающемуся как сознательное бытие-в-себе, и таким образом, к преодолению его изменчивости. Однако этот идеальный проект обречен на крушение. И в этом смысле человек есть бесполезная страсть. Поскольку сознание означает присутствие для кого-то как дистанцированного от кого-то, тогда как бытие-в-себе означает отсутствие этой трещины или разрыва, который сущностен для сознания. Поэтому невозможно бытию-для-себя и бытию-в-себе объединиться в одно самотождественное бытие.

Идея такого для-себя-в-себе была бы идеей Бога. Идея Бога есть идея бесконечного, личного Абсолюта, бесконечного для-себя-в-себе, идея бесконечной, сознательной самотождественности. Однако эта идея са-

мопротиворечива. Сознание исключает самотождественности, и самотождественности исключают сознание. Это не просто означает, что Бог не существует: Его не может быть. Поскольку утверждать существование Бога означает высказывать самопротиворечивую мысль. Не может быть Бога. И человек, стремящийся к Божественности, обречен на крушение.

С одной стороны, есть бытие-в-себе. Оно ни сотворено, ни необходимо — оно просто есть, беспричинное, *de trop*. С другой стороны, есть бытие-для-себя, сознание, которое необходимо конечно и преходяще. Однако я дам пояснения: для Сартра не существует необходимости доказывать множественность сознаний. В сознании я предстаю как «рассматриваемый», являющийся объектом для других, для «людей» в неопределенном смысле; и проблема существования других является ложной проблемой. Если, однако, некто спрашивает, почему есть множественность сознаний, не может быть никакого ответа. Я и другие подобны беспричинному, *de trop*.

Итак, выше я сказал, что Сартр выводит из атеизма важные заключения. Важнейшим из них является следующее: если Бога нет, то нет и общеобязательного морального закона и набора абсолютно установленных ценностей. Поэтому в своей лекции по гуманизму он может сказать: «Достоевский написал, что если Бог не существует, то все позволено. Это исходная точка экзистенциализма». Человек является единственным источником ценностей, и индивиду остается творить или выбирать собственную шкалу ценностей, его собственный идеал. Однако это «остается» не несет с собой счастья. Факт в том, что человек не может избежать свободы и не может избежать действия в мире. Даже если он выбирает самоубийство, он все равно выбирает

ет и действует. И эти акты представляются мотивами. Однако тот человек, кто делает мотив мотивом, кто придает ему ценность. И выбор отдельных ценностей зависит от первоначального проекта идеала. Индивид, просто потому, что он свободный, самотрансцендирующий субъект, не может не создавать первоначальный, свободно избранный идеал, в свете которого он определяет отдельные ценности. Индивид, как я сказал, для Сартра единственный источник ценностей, его свобода является их основанием.

Человеческая свобода поэтому ничем не ограничена. Не существует данного общеобязательного морального закона, в соответствии с которым человек должен действовать. Он является источником своего собственного морального закона. Не существует абсолютных ценностей, которые ему надлежало бы реализовывать в мире в конкретных действиях. Он является источником тех ценностей, которые он признает. Можно сказать, что человеческая свобода ограничена, даже если нет общеобязательного морального закона. Поскольку она ограничена его собственным характером, его психофизиологической конституцией и исторической ситуацией, в которой он находится. Однако Сартр пытается сделать индивида ответственным даже за его психофизиологическую конституцию и за историческую ситуацию, в которой он находится и должен действовать. Ибо, определяя свое прошлое, человек утверждает и делает себя ответственным за себя самого как бытие-в-себе. Человек создает свою ситуацию, намечая свои цели. «Слишком высока» гора или нет, зависит, например, от того, хочу ли я добраться до места, откуда открывается живописный вид, с минимумом трудностей или готов покорять трудную вершину. Сходно, моя историческая ситуация есть то, что

она есть *для меня*; и то, что она есть для меня, зависит, в конце концов, от того, какие цели я перед собой ставлю. И поскольку я выбираю свой идеал или конец свободно, от меня зависит, какова моя историческая ситуация. Выбирая свой идеал или цель, я выбираю и утверждаю мою историческую ситуацию. Моя свобода поэтому неограничена. Едва ли можно говорить, что она ограничена смертью, поскольку смерть просто уничтожает бытие-для-себя.

Большой трудностью в такой интерпретации свободы является то, что слово «свободный» употребляется в таком широком смысле, что рискует стать пустым. Если, например, мы собираемся именовать и рефлекторные и мыслительные акты свободными, то слово «свободный» утрачивает ясное значение. Сартр действительно дает повод к некоторым различиям. Например, в процессе написания этих лекций я совершаю множество актов, таких, как разнообразные движения пальцев по клавишам печатной машинки. Эти акты являются свободными в том смысле, что я не обязан осуществлять и могу не осуществлять их. Однако они осуществляются с точки зрения цели, хотя я могу осуществлять их в другие моменты, а не в те, в которые я это актуально произвожу, без всякой перемены в отношении вовлеченной цели, я не могу не производить их совсем, не выбрав другую цель, отличную от той, которой я актуально придерживаюсь. Это, кажется, позволяет сделать некое различие между актами, во всяком случае с психологической точки зрения. Предположим, что решение прочитать эту лекцию было актом мысли. Из этого не следует, что все отдельные акты, вовлеченные в процесс создания лекции, являются результатом какого-либо сознательного размышления. Однако они являются свободными актами в том

смысле, что я не принужден производить их. Я даже не принужден производить их мотивом написания и прочтения этой лекции. Поскольку это я, кто делает этот возможный мотив актуальным и эффективным, и я могу поменять свою цель. В этом случае я должен прекратить осуществлять частные акты, вовлеченные в процесс написания лекции. Конечно, цель написания и прочтения этой лекции определяется мной как цель в рамках предположенного набора ценностей. И Сартр говорит так, как если бы был первичный или исходный свободный проект идеала или цели, по которой я творю мой «мир» и мои ценности и в свете которого могут быть интерпретированы все мои частные выборы. У нас может возникнуть искушение думать, что в его глазах есть первоначальный свободный выбор очень общего вида, который раз и навсегда устанавливает все частные выборы. Однако это кажется мне неправильным толкованием. Ибо точно так же, как я могу поменять частную цель, я могу поменять и общую цель или идеал, через проекцию которого я конституирую мое прошлое, и мою историческую ситуацию, и мою шкалу ценностей. Действительно, изменение этого рода означало бы «тотальную перемену», это значило бы стать «другим человеком». Однако, хотя такое фундаментальное применение свободы может быть редким, оно, по крайней мере, возможно. Итак, по Сартру, я никогда не определен. Он ясно говорит о том, что человек не может быть иногда свободен, а иногда нет; человек либо полностью и всегда свободен, или никогда не свободен. В некоторых актах я сознаю «ничто», которое отделяет мой выбор от моей «сущности», тогда в случае других актов я не сознаю этого «ничто». Эти последние есть то, что мы называем нерerefлексивными, или немыслительными, актами. Од-

нако они тем не менее свободны. Остается истинным, что для Сартра свобода неограниченна.

Аффективной тональностью этой неограниченной свободы, или скорее схватывания, или сознания этой свободы является страх. Этот страх следует отличать от «боязни». Боязнь направлена к чему-то отличному от Я. Например, человек на узкой тропе над пропастью может опасаться падающего камня. Однако, если он боится самого себя, возможности того, что он бросится в пропасть, — это есть страх. Человек знает, что то, что он решает сейчас, не определяет будущее, поскольку между прошлым и будущим вторгается «ничто». В страхе человек сознает свою свободу. В нерелективных актах, как мы видели, человек не сознает это «ничто», которое характеризует свободу, и поэтому такие акты осуществляются без страха. Однако страх сопровождает восприятие этого «ничто», которое отделяет мою сущность от моего выбора; и поэтому в страхе мне становится известно о моей свободе.

Я могу попытаться сбежать от этого страха, который имеет определенное сходство с головокружением, которое охватывает человека на краю пропасти, попытавшись скрыть эту свободу от себя самого. То есть я могу попытаться спрятать от себя «ничто», которое отделяет мою сущность от моего выбора. Я могу, например, отнести мой выбор к моей сущности, к моему психофизиологическому составу или к влиянию социального окружения или к божественному предопределению. Тогда я нахожусь в состоянии самообмана (*mauvaise foi*). Следует отличать самообман от лжи. Лгать — означает говорить то, что, как знаешь или веришь, является ложным; некто пытается провести скорее других, чем самого себя. Однако в самообмане человек пытается скрыть правду от самого себя. Воз-

возможность самообмана присутствует всегда; она является частью сознания. Детерминизм во всех его формах является одним из попавших под это всегда существующее искушение.

Из сказанного следует, что философ не может указывать человеку, как ему надлежит действовать, если под этим имеется в виду отнесение отдельного действия к общеобязательному моральному закону или набору абсолютных ценностей. Ибо не существует общеобязательного морального закона и набора абсолютных ценностей. Индивид не может ускользнуть от полной ответственности за выбор, она остается на его плечах. Он может избежать этой ответственности, поддавшись самообману; однако тогда он сам выбирает этот самообман. Все, что может сделать философ, и в действительности все, что один человек может сделать для другого, — это осветить возможности действия и значение свободы с точки зрения обеспечения подлинного выбора или самопожертвования по контрасту с принятием решений под влиянием давления социального конформизма.

Необходимо следует, что каждый человек творит свои собственные ценности и свой собственный моральный закон. Он полностью ответствен, и он не может найти оправдание своему выбору вовне. Поскольку нет Бога, нет трансцендентных ценностей и нет общеобязательного морального закона. Человек, разумеется, может совершать свой частный выбор как член «некоего человека» и пытаться переложить ответственность на общество. Однако он просто маскирует от самого себя тот факт, что он выбрал этот способ действия. Индивид как свободный субъект сущностно изолирован и одинок. И в этой изоляции и одиночестве он творит свой мир и свои ценности.

Действительно, Сартр делает акцент на индивидуальном одиночестве и изоляции своим экзистенциальным анализом феномена любви. Когда два человека любят друг друга, каждый желает обладать свободой другого, обладать другим не просто как объектом, а как бытием-для-себя. Поскольку именно свобода другого отделяет его или ее от любимого. Однако в конце оказывается, что все, чем обладают, — это тело другого, другой как объект. И физическое обладание другим как объектом вовсе не обладание другим как свободой, как субъективностью, то есть цель, которая остается вне досягаемости. Процесс, которым любящий стремится достичь своей цели, есть самокрушение. И возникает вопрос, не представляет ли нам философия Сартра атомистический и, в действительности, хаотический индивидуализм. Нетрудно понять марксистскую критику сартровской философии как последнего конвульсивного усилия отчужденного индивида в умирающем буржуазном мире.

Чтобы избежать любого возможного непонимания, мне следует пояснить, вероятно, что у меня нет намерения предполагать, что сам Сартр как человек лишен чувства социальной ответственности и что он прямо может быть уличен в эгоцентрической изоляции. Как хорошо известно, он принимал участие в движении Сопротивления и придерживался определенных социальных и политических идей. Вопрос не в поведении Сартра, а в характере его философии, представленной в его работах в «академических» терминах.

Вопрос о том, является ли философия Сартра философией атомистического индивидуализма, не так легок для ответа, как это представляется. Требуется анализ термина «атомистический индивидуализм». И возможно, результат этого анализа сделает ненужными все

последующее вопросы. Однажды я, помнится, читал в Оксфорде доклад под названием «Является ли экзистенциализм философией декаданса?». После доклада один из присутствовавших заметил в дискуссии, что он разочарован тем, что услышал. Он ожидал резкой атаки на экзистенциализм с позиции средневекового философа. Вместо того он услышал анализ терминов «экзистенциализм» и «декаданс». Однако от его внимания, как кажется, укрылось то, что нельзя с пользой обсудить этот вопрос без анализа значения вовлеченных терминов и что сам процесс анализа может повлиять на задаваемый вопрос.

Если «атомистический индивидуализм» понимается как утверждение, что свободные действия человека — это только его свободные действия и ничьи другие, то тогда Сартр, конечно, «атомистический индивидуалист». Однако таков и любой другой, кто утверждает человеческую свободу. И в жизни каждого человека может случиться момент переживания исключительной степени одиночества и изоляции в момент выбора. Сартр в «Республике Тишины» набросал примечательную картину такого случая, применительно к ситуации пленного члена движения Сопротивления, который находится наедине со своими мучителями.

Если, однако, спрашивая, является философия Сартра атомистическим индивидуализмом, мы имеем в виду, рекомендует ли он бегство от всех обязательств перед миром, следует ответить, что нет. Он рекомендует противоположное. Более того, он не рекомендует выбирать ценности без всякой отсылки к обществу. Скорее он пытается показать, что в случае выбора ценностей ужасающая ответственность ложится на плечи человека. Если человек выбирает, например, коммунизм и посвящает себя коммунистическим убеждениям, он

идеально легитимирует такой выбор и для остальных. Ибо, придерживаясь коммунизма, он заявляет, что и все должны быть на коммунистической стороне.

Если под «атомистическим индивидуализмом» мы подразумеваем доктрину, что не существует общеобязательного морального закона и ценностей, не создаваемых индивидуальным выбором, то философия Сартра определенно является атомистическим индивидуализмом. Более того, мне кажется, что представление о выборе и легитимации идеально для всех людей и никоим образом не преуменьшает индивидуализма, скрытого в системе. Ибо если выбор с чувством социальной ответственности есть ценность, то индивид создает эту ценность, как следует из предпосылок Сартра. Если кто-то не рассматривает это как ценность и делает произвольный выбор без всякого чувства социальной ответственности, то я могу не одобрять его с позиции тех ценностей, которые выбрал я; однако, если я последователь Сартра, я должен признать, что по большому счету ценности любого другого человека так же хороши, как и мои. Можно возразить, что мне не только нет нужды признавать это, но я и не могу это сделать. Ибо я уже выбрал собственный набор ценностей, и я не могу не судить ценности других людей с позиции своих собственных. Однако либо возможно, либо невозможно принять точку зрения философии Сартра. И если возможно принять его метафизическую точку зрения, то возможно принять и то, что по большому счету ни один набор ценностей не является существенно превосходящим все другие. И если я действительно принимаю метафизическую точку зрения Сартра, то мне кажется, что я должен принять это. И если я принимаю это, никакие ссылки на идеально подходящие легитимации для всех людей не смогут

изменить фундаментальный индивидуализм теории. Кто-то, возможно, склонен говорить, что сартровская точка зрения верна. Однако это замечание будет неуместно. Сейчас я не обсуждаю, является ли метаэтика Сартра истинной или ложной; меня интересует, что это такое. И хотя я, конечно, очень далек от того, чтобы быть марксистом, я полагаю, что марксистское описание ее в терминах атомистического индивидуализма очень соответствует действительности.

В заключение мне хотелось бы добавить, что философские работы Сартра содержат длинные феноменологические анализы, которые обнаруживают большую виртуозность и ум. Его талант как романиста и драматурга, конечно, не должен повлечь недооценку его как философа или мысль, что он дилетант. Он никоим образом не является дилетантом. Мы не можем рассматривать его в терминах экзистенциалистских кафе. Однако можно обладать великим талантом и все же представить наиболее неадекватную картину человеческого существования и человеческого опыта.

4

У меня уже был случай отметить сартровское описание человека как бесполезной страсти. Я также упоминал его взгляд, что Бытие есть беспричинное, *de trop*. Опыт Рокантена в отношении такого характера Бытия в муниципальном саду Бувиля в «Тошноте» хорошо известен. Можно сказать, следовательно, что для Сартра мир и человеческое существование «абсурдны». Однако он не погружается глубоко в эту тему. Философом абсурда является скорее Альбер Камю, который, подобно Сартру, является одаренным

романистом и драматургом. Известно, что Камю пренебрегает определением «экзистенциалист» и полагает, что философ типа Ясперса — это эскапист. Однако он представляется мне принадлежащим к некоторому общему направлению мысли, к которому принадлежит Сартр, и говорящим для людей, которые находятся в сходной духовной ситуации с теми, для кого в первую очередь предназначено послание Сартра.

В своей пьесе «*Le malentendu*» Камю вкладывает в уста матери следующие слова: «Однако этот мир сам по себе не разумен, и я могу сказать так, я, которая попробовала мир от творения до разрушения». Мир неразумен, и в нем нельзя найти никакого значения. Человеческий разум естественно обречен искать ясности о значении мира, человеческой жизни и истории в частности; однако он не может найти никакого значения ни в мире вне человека, ни в самой человеческой жизни. И через восприятие этого факта возникает чувство абсурда. «Я сказал, что мир был абсурден, однако я поторопился. Этот мир сам по себе неразумен, можно сказать о нем. Однако абсурд — противостояние этого иррационального мира отчаянному стремлению к ясности, призыв которого отдается в глубинах человека... Абсурдность возникает из этого противостояния человеческого призыва иррациональному молчанию мира... Иррациональное: человеческая ностальгия и абсурд, который возникает из их встречи лицом к лицу, является тремя персонажами драмы» («Миф о Сизифе»).

Чувство абсурда может возникнуть различными способами: от восприятия «бесчеловечности» или безразличия природы до реализации временности человека или смерти, которая открывает бесполезность человеческого существования, или от бессмысленности ежедневной жиз-

ни и ее рутины. «Подъем, трамвай, 4 часа в офисе или на заводе, обед, трамвай, 4 часа работы, ужин, сон и понедельник, вторник, среда, четверг, пятница и суббота — в одном и том же ритме мы следуем этой дорогой легко почти всегда. В один прекрасный день, однако, возникает вопрос «Зачем?» («Миф о Сизифе»). Но чувство абсурда не есть то же самое, что понятие или уверенность в абсурде, хотя она является его основанием: убежденность в абсурде принадлежит к сфере чистого сознания. Более того, это сознание сущностно для существования абсурда. Однако уничтожьте один из терминов, и абсурд будет уничтожен. Поэтому абсурд, как и все, смертен. Только через человека абсурд появляется и не может существовать вне его: мир сам по себе не абсурден, а просто иррационален. Но, оставляя технические выражения, можно сказать, что для Камю мир и человеческая жизнь абсурдны. Или, по крайней мере, кажутся абсурдными, поскольку отчетливо осознается их иррациональный и лишенный значения характер.

Такой взгляд, естественно, неприемлем для человека. В пьесе Камю «Калигула» Херея утверждает, что он отрицает тот мир, как Калигула видит его, и что император должен «исчезнуть», «потому что я хочу жить и быть счастливым. Я верю, что никто не может ни жить ни быть счастливым, если доводит абсурд до всех его заключений»; далее: «потерять жизнь — это немного, у меня есть мужество сделать это, если будет необходимо, однако видеть, как исчезает значение этой жизни, видеть, как исчезает наше понимание сущего, вот что непереносимо. Никто не может жить без смысла». Мыслители, которых Камю называет экзистенциальными философами, пытаются избежать этого посредством «прыжка». Кьеркегор, например, делает «прыжок» веры, его мысль воспаряет над миром и человече-

ской жизнью, как они даны в восприятии, к утверждению Бога, к которому не ведет разум. Ясперс делает «прыжок» к трансцендентному, некоторому расплывчатому трансцендентному, однако все же трансцендентному. Шестов делает «прыжок» к Богу, который выше понимания. В действительности для всех экзистенциальных мыслителей «разум» есть просто инструмент «мысли» и мысль человека есть прежде всего его тоска, его сердечное влечение. Разум отрицает самого себя, когда он совершает прыжок; он уступает место желательному мышлению. Стремление избежать абсурда выводит этих мыслителей за пределы разума, тогда как в действительности нет ничего вне разума.

Мир *l'esprit absurde* (абсурдного разума) — это мир без Бога и мир, в котором нет абсолютных объективных ценностей. Все же именно в таком мире, по Камю, должны жить люди, по крайней мере те, у кого есть мужество сделать это. И убежденность человека в абсурдности мира должна руководить его поведением. Поэтому Камю поднимает вопрос о самоубийстве. Однако он делает это только для того, чтобы отрицать самоубийство как решение. Он отрицает его не потому, что оно immoralно, но потому, что оно означает капитуляцию перед абсурдностью, сдачу ей мира и человеческой жизни. Однако абсурд не имеет значения, пока человек держит себя вне его и борется с ним: если кто-то полностью погружается в него, как в случае самоубийства, то его бытие перестает быть абсурдным. Правильное поведение человека, сознающего абсурд, заключается в жизни в абсурде, в восстании против него, без совершения самоубийства или, с другой стороны, иррационального прыжка. Эта борьба делает жизнь достойной того, чтобы жить. И выдержанная на протяжении всей жизни, она выдает свое

величие: «зрелище человеческой гордости не может сравниться ни с чем». «Этот мир лишен значения, — говорит Калигула, — и тот, кто осознает этот факт, получает свободу». *L'homme absurde* (то есть человек, который ясно сознает абсурд и живет в манере, совместимой с этим сознанием) отрицает все отдельные утешения и надежды, его разум просвещен, и его воля — это его собственная воля.

Однако какую жизнь ведет «человек абсурда»? Очевидно, нельзя предложить нечто, что он должен делать, в смысле моральных обязательств. Поскольку в лишенном значения мире все разрешено. Однако это не означает, что поощряется преступление. «То, что все разрешено, не означает, что все запрещено. Абсурд просто делает последствия этих действий эквивалентными. Он не поощряет преступление; это было бы по-детски; однако он показывает бесполезность угрызений совести. Точно так же, поскольку все опыты безразличны, то один долг ничем не лучше другого. Можно быть добродетельным по капризу» («Миф о Сизифе»). В своем романе «Чума» Камю поднимает вопрос, может ли быть святым атеист. Некоторые действия действительно аналогичны для *l'esprit absurde* и в этом смысле они «запрещены», однако не существует моральных обязательств. Человек абсурда, следовательно, свободен от моральных обязательств; однако у него есть его собственная этика, скорее количественная, чем качественная. Значимо лишь жить наиболее полной жизнью. Боец, который, осознавая бессмысленность истории, выбирает участие в соответствующей исторической ситуации (сражаясь, например, в Сопротивлении), художник, осознающий, что и он сам, и его творение неизбежно обречены на смерть, однако все же придающий выражение своим интуициям мира; все

эти типы — это люди абсурда. Человек, например, участвующий в движении сопротивления тирану, зная или веря, что его дело проиграно и что в любом случае однажды история сведет и тот и другой исход к одному и тому же, к ничто, живет в абсурде, однако в то же время борется с ним и с его судьбой, провозглашает свою свободу, добавляя величие жизни. Действительно, завоевание — это не вопрос географии; оно состоит в борьбе и жертве без будущего. Этика Камю поэтому не просто рекомендация следовать гораццианскому «*Carpe diem*». Нет причины, по которой, следует предпочитать эпикурейство гораццианского типа, хотя эпикурейство, разумеется, не исключено, как возможность. Абсурд призван скорее для того, чтобы жертвовать собой в данной исторической ситуации, при условии осознания предельного равенства всех поступков, чем в пренебрежении насколько возможно любым самопожертвованием.

5

Мне кажется ясным, что и Сартр и Камю говорят о человеке и для человека, который потерял или никогда не имел веры в Бога и который в то же время не в состоянии удовлетвориться тем удобным представлением, что атеизм не делает различия между человеческим существованием и его проблемами. Они оба пытаются показать последствия атеизма, как они их видят, и объяснить одинокому и отчужденному индивиду ситуацию, в которой он находится. Что, однако, следует сделать? Как следует жить человеку в мире, где нет заранее заданного значения? Как он может придать какое-то значение своей жизни? И Сартр и

Камю проповедуют этику самопожертвования, вовлеченности.

Хотя оба автора демонстрируют очень реалистическое мышление и взгляд на вещи, мышление, которое, несомненно, является одной из примет нашего времени, вовсе не значит, что кто-то из них дает адекватное теоретическое обоснование этого способа мышления и взгляда. Действительно, Сартр пытается сделать это. Однако Камю, как мне кажется, начинает с утверждения, что мир «иррационален». И за аргументами Сартра в пользу атеизма можно различить первоначальный выбор. Можно сказать, конечно, что теизм авторов типа Кьеркегора и Ясперса также, в конце концов, основан на вере. Можно даже сказать, что какое-то решение вообще зависит только от веры. Однако также может оказаться, что исключительное место выбора является одной из основных слабостей экзистенциалистской философии. Этот вопрос относится скорее к следующей и заключительной лекции.

Глава 12

КРИТИЧЕСКОЕ ОБСУЖДЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

1

Как мы видели, экзистенциализм делает ударение на человеческой жизни или ситуации. Нам говорится, например, что человек обнаруживает себя в мире, что он есть бытие в мире. Нам говорится, что он есть конечное, преходящее бытие, пребывающее под угрозой смерти с рождения. Нам говорят, что он свободен, что он трансцендирует свое прошлое и неизбежно определяет самого себя своим свободным выбором таким образом, что он никогда не является просто «объектом», пока смерть не исключит все возможности. Как сознательное свободное бытие, человек выступает из фона природы. Он не растворен в потоке жизни в том же смысле, в каком растворены кошка или собака; и его разум не связан исключительно службой биологическим и экономическим нуждам. Он может в действительности своим собственным выбором попытаться идентифицировать себя с обществом, с групповым сознанием и таким образом избежать ответственности за свободу. Однако он также может признавать в «страхе» свою собственную свободу и ответственность, которые ставят его в одинокую изоляцию. Он может поднять проблему значения своего собственного существования и человеческой истории вообще. Он может искать объяснения цели человеческой жизни и ценностей.

Но можно возразить, что все это устаревшие сведения. Истинность высказывания, что человек свободен, является действительным предметом обсуждения. И если экзистенциалист говорит, что человек свободен, он не произносит банальности, истинность высказывания признается всеми. Однако нам, конечно, хорошо известно, что человек есть бытие в мире. Что бы ни говорили некоторые философы, никакой здравомыслящий человек не сомневается в этом, он принимает это утверждение как данность. Почему экзистенциалисты суетятся вокруг этого? Нет большого смысла в прибавлении к высказыванию «человек есть бытие», в свете того, что это не означает, что мне просто случилось быть в мире, хотя я, возможно, мог быть где-то еще. Поскольку никто, пребывая в здравом уме, не сомневается, что ему просто случилось быть в мире. Тезис, что человек сущностно ориентирован на других людей и вещи, не нов. В конце концов, Аристотель многие столетия назад отметил, что человек по природе животное политическое. Далее, разве нам не хорошо известно, что все мы находимся под угрозой смерти? Разве мы не знаем, что обречены на смерть с самого начала? Все мы знаем, что человек отличается от кошек и собак и что человек может терзаться такими проблемами, которые, исходя из имеющихся данных, не известны кошкам и собакам. Нам также безызвестен тот факт, что хотя некоторые люди терзаются вопросами человеческого предназначения, другие не делают этого, либо потому, что убеждены в определенных ответах на эти вопросы, либо потому, что заняты повседневными либо научными заботами. Нам не нужны философы для того, чтобы сообщать подобные истины. И если нам необходимо подробнее узнать об отношении человека к другим вещам, при-

чинах смерти и процесса, именуемого «умиранием», куда более лучшим источником информации будет ученый, а не философ. То, что делают экзистенциалисты, так это провозглашают тривиальности в том смысле, что их высказывания нам уже известны. И тот факт, что эти истины облечены в напыщенный и часто невнятный язык, не должен влиять на то обстоятельство, что они нам знакомы. Нам не сообщается новой информации.

В то же время можно сказать, что экзистенциалист имеет особую цель, провозглашая эти тривиальности. Эту цель выдает использование им слова «страх». Он сам, очевидно, испытывает некоторые эмоции, рассматривая эти знакомые истины, и хочет сообщить эти эмоции остальным или даже пробудить сходные эмоциональные установки и диспозиции в других. Дабы быть в состоянии сделать это более эффективно, он утверждает свои тривиальности напыщенным языком и говорит в драматических и трагических тонах о присутствии человека в мире, о человеческой конечности, о смерти и о страхе. Его язык есть часть техники для сообщения или пробуждения аффективных установок и эмоций. Следовательно, мы можем сказать, что экзистенциализм смешивает тривиальность с театральностью и специализирует эмоциональное использование языка. Экзистенциалистская деятельность, несомненно, психологически понятна в контексте социальных и политических переворотов XX столетия, а в случае Кьеркегора — в рамках его личного характера и жизненной истории. Однако это не изменяет природы экзистенциалистской активности.

Я уделил такое внимание этой линии возражений против экзистенциализма потому, что мне кажется, что она должна быть представлена. Я думаю, она содержит

некую истину, хотя и не может правильно оценить экзистенциализм. Мне хотелось бы, следовательно, сделать по необходимости короткую попытку отделить справедливое от несправедливого. Это поможет осознать мою собственную позицию в отношении экзистенциалистов.

Во-первых, мне кажется несомненно истинным, что многие утверждения экзистенциалистов не сообщают новой информации в том смысле, в котором физик, астроном или исследователь могут дать некое новое знание. То, что мы существуем в мире и что смерть общая для всех людей, давно известно. Далее, ни один человек в здравом уме не думает, что он или она бесконечны. Обычный человек, предоставленный самому себе, убежден, что некоторые его действия являются свободными в том смысле, что он мог бы сделать иначе, чем захотел.

В то же время следует добавить, что именно потому, что человеческая конечность так очевидна, мы обычно редко обращаемся к этим фактам. Нормальный человек постоянно не думает о своей смерти, хотя и не сомневается, что когда-нибудь умрет. При нормальных обстоятельствах смерть не есть приятный или подходящий предмет для размышлений; обычному человеку может показаться, что погружением в эту мысль ничего нельзя достигнуть. Естественные человеческие импульсы стремятся отвлечь его внимание от пустоты смерти и вовлечь в повседневные интересы и заботы или в научные и профессиональные занятия. Не думает обычный человек и о свободе, если это не входит в круг специальных интересов теолога, философа, психолога и, возможно, специалиста, изучающего уголовное право. Он имплицитно осознает разницу между действиями, ответственность за которые он чувствует, и действиями, за которые не чувствует себя ответст-

венным; но его интерес скорее в самом действии нежели в размышлении о нем. И мы можем сказать, что осознаем многое в различной степени и многое в некоем действительном смысле «знаем», но к чему обычно не обращаемся и чего обычно не замечаем.

Эти замечания относятся к следующему. Тот факт, что истины, к которым привлекает наше внимание философ, не содержат нового в том смысле, что они не говорят того, чего мы прежде не знали и чего не могли бы открыть без помощи профессионального философа, не определяют фатальное возражение против необходимости привлечь к ним внимание, если для того есть удовлетворительная причина. Возможно, следует взять пример из другой сферы, даже если он немного избит. Мы можем много раз видеть картину и все же не оценить ее. Мы видим и все же не видим. Затем однажды друг «показывает» нам картину. В некотором смысле он не показывает нам того, что мы не видели прежде; все же он вполне может показать нечто такое, чего мы не заметили или к чему не обращались. Он не показывает линий или цветов, которых прежде не видели наши глаза; однако может привлечь наше внимание к форме, структуре или значению, которые мы раньше не замечали. Тем самым он позволяет нам увидеть картину в новом свете, картину, виденную много раз и все же не ту картину, что мы видели раньше. В этом случае мы имеем парадокс, однако он позволяет привлечь внимание к тому, что является не таким уже редким для человека опытом. И я полагаю, что философ может, по крайней мере в некоторых случаях, выполнять функцию друга, показывающего нам уже знакомую картину. Он может позволить нам увидеть в новом свете то, что мы видели раньше, но не замечали.

Итак, мне кажется истинным, что все мы принадлежим тому, что экзистенциалисты называют «единственным». Хотя в действительности не существует сознания группы в том смысле, что есть индивидуальные способы реагирования на события, способы мышления и чувствования, которые характерны для индивидов как членов группы. Поскольку каждый индивид прежде всего интегрирован в общество, и многие его мнения и способы действия формируются под давлением окружения и социального образования. Язык, который сам есть социальная конструкция, важное, хотя и не единственное средство сообщения этих разделенных мнений, реакций и стандартов поведения. И если мы можем удержать в сознании тот факт, что не в состоянии указать на вещь или субстанцию, соответствующую терминам «групповое сознание», то можем придать им значимое употребление. Давление общества всегда с нами, но оно не ощущается как бремя, как давление снаружи, поскольку каждый от рождения интегрирован в общество. Групповое сознание как бы префигурировано в структуре индивида.

Естественно, что я могу быть вовлечен в исполнение моей социальной функции и занят заботами и делами в рамках общества. Естественно, мир следует рассматривать как поле, на котором реализуются эти функции, и значение ему следует дать в терминах забот и занятий человека как члена общества. И такое событие, как смерть, следует рассматривать как нечто, случившееся с «неким человеком», в конечном счете с каждым членом общества, поскольку он или она есть организм в естественном ходе вещей, подверженный умиранию. Смерть близкого, конечно, глубоко влияет на меня, однако озабоченность собственной смертью кажется мне выходящим за порядок бегством от обще-

ства, уклонением от правильного исполнения моей социальной функции. Как член общества я, безусловно, осознаю, что смертен и что умру. Если мы спросим кого-то, конечен ли он или бесконечен, при точном понимании слов он, несомненно, ответит — конечен. И это показывает, что ему в некотором смысле известно об этой конечности. Но как член общества я смотрю на конечность и смерть в социальной перспективе. У меня есть моя социальная функция и мои частные занятия в пределах общества, и, хотя я знаю, что мои способности ограничены и время, в течение которого я могу исполнять мою функцию, ограничено, я не размышляю об этих пределах. Они формируют фон для позитивных интересов, которые занимают мое ежедневное внимание.

Экзистенциалист, как мне кажется, изменяет и пытается изменить перспективу, в которой мы видим определенный факт или которую мы уже осознаем. Он направляет мое внимание к пределам, которые нормально маргинальны моему сознанию, и фокусирует мой взгляд на конечности, моих пределах, смерти как исключению моих возможностей. Он хочет, чтобы я осознал и свое существование в мире с точки зрения странников, которые стремятся реализовать свои идеи, с самого начала находясь под угрозой смерти. Экзистенциалист хочет, чтобы я отступил от своей погруженности в социальные заботы и занятия и занял позицию индивидов. Это как если бы он указывал пальцем на некоторые черты человеческой жизни и говорил: смотрите. Поэтому он пытается сфокусировать меня на фундаментальной экзистенциальной ситуации человеческого индивида как такового, свободного конечного бытия, приговоренного действовать в мире, жертвовать себя миру, выражать себя в мире и

потом исчезнуть. Он способен направить мое внимание только потому, что человек, как сознательный и свободный субъект, не растворен в потоке жизни, то есть в реализации биологических и экономических целей до такой степени, что не может отстраниться и оценить свою экзистенциальную ситуацию. В то же время, из-за естественного стремления раствориться в потоке жизни, экзистенциалисту необходимо произвести шок, чтобы добиться желаемого изменения внимания. Одним из средств может стать напыщенный и драматический язык.

Немедленно возникнет вопрос, почему экзистенциалист действует таким образом. Есть ли у него удовлетворительное объяснение для таких действий? И можем ли мы с его позиции найти такое объяснение? Друг, который демонстрирует не замеченные раньше аспекты картины и позволяет оценить прежде не значимое для меня произведение искусства есть благодетель в том смысле, что обогащает наш эстетический опыт. Однако каким образом является благодетелем экзистенциалист, когда он обращает наше внимание на такие черты человеческой экзистенции, которые прежде мы уже осознавали, но в которые не погружались глубоко? Хочет ли он просто пробудить в нас определенные эмоции? И если так, то достойны ли эти эмоции того, чтобы их переживать? Не клонятся ли они к концентрации на себе, выпадении из социальных обязанностей и ответственности. Можно сказать, и не без основания, что мыслители типа Сартра и Камю настаивают на самопожертвовании и никоим образом не призывают нас уклоняться от социальной ответственности и деятельности. Однако в то же время они хотят, чтобы мы жертвовали себя миру с сознанием полной бесполезности нашей жертвы. Есть ли хоть малейшее преимущество в достижении пережива-

ния этого чувства бесполезности? Если оно возникает, разве не препятствует тому самопожертвованию, которое отстаивают эти авторы?

Я полагаю, что ошибочно интерпретировать экзистенциалистов таким образом, будто они прежде всего заботятся о пробуждении эмоций, как бы много они ни говорили о «страхе». Мне кажется, главная функция привлечения внимания к чертам человеческой экзистенциальной ситуации — заставить нас осознать эти проблемы. Например, если я актуально осознаю мою экзистенцию как переход к смерти, то естественно спросить, имеет ли она какое-либо значение или цель. Если я осознаю постоянное стремление человека к реализации ценностей и идеалов в космосе, который кажется мне индифферентным к человеческим стремлениям и идеалам, поскольку человеческая история является проходным эпизодом в космическом процессе, то буду побужден спросить, имеет ли человеческая история какую-то цель. Далее, если я сознаю себя как свободного и выбирающего с точки зрения целей, я могу спросить, есть ли некая предельная цель, в свете которой мое стремление к отдельным целям становится мыслимо. Поскольку я погружен в свою социальную функцию и практические заботы, я едва ли буду задавать такие вопросы. Однако, когда я отступаю от этих забот и занятий и направляю свое внимание на те черты фундаментальной человеческой ситуации, на которые указывают экзистенциалисты, эти проблемы, естественно, возникают в моем сознании.

Мне кажется очевидным, что проблемы такого рода реальны в том смысле, что они спонтанно возникают в сознании каждого, кто останавливает внимание на определенных аспектах человеческой экзистенциальной ситуации. Если мы растворены в определенной

исторической задаче с определенной целью впереди, мы вряд ли поставим вопросы о цели истории вообще. Но если мы отстранимся и будем размышлять об истории человека на фоне молчаливого и безразличного космоса, то мне кажется вполне естественным спросить, имеют ли человеческие стремления и надежды какую-то цель, есть ли во всем этом какой-то смысл.

Я думаю, что эти проблемы могут быть названы вечными в том смысле, что они возникают не при концентрации внимания на современных обстоятельствах человеческой жизни или в некоторой ситуации, в которую темпорально вовлечен человек (то есть определенная группа людей в определенный исторический период благодаря особым для данного периода обстоятельствам), а вытекают из постоянной человеческой ситуации и условий человеческого существования как такового. Вчера, например, я мог быть вовлечен в ситуацию, которая представляла собой проблему. Сегодня ситуация изменилась, и проблемы больше нет. Однако моя радикальная изменчивость и смертность не являются факторами, меняющимися день ото дня, они всегда со мной. Проблемы, которые возникают из-за них, не всегда присутствуют в моем сознании; но ситуация, из-за которой они возникают, длится в течение всего моего существования в мире.

Можно, однако, возразить что называть эти проблемы реальными, поскольку они возникают через концентрацию внимания на определенных чертах человеческой экзистенциальной ситуации, значит предлагать объяснение, возможно безосновательное, психологического истока проблем; но это не однозначно демонстрирует значимость их с позиции философского аналитика. Я думаю, что мне следует сказать несколько слов по этому поводу.

Никто не будет называть реальной ту проблему, для решения которой у нас есть средства здесь и сейчас, поскольку сделать это значило бы исключить научные проблемы, которые мы сейчас не можем решить определенным образом. Возможно, кто-то захочет определить псевдопроблему как вопрос, на который мы не в состоянии ответить, не просто из-за недостатка средств, но поскольку нет мыслимых способов ответа на него. Одна из трудностей такого способа выражения — возможность сокрытия отождествления ответа с научным ответом. И хотя метафизические проблемы того типа, о котором я говорю, не могут быть решены ни одной частной наукой, поскольку они не принадлежат к числу вопросов, которые поднимает ученый как ученый, все же каждый может утверждать, что метафизические ответы мыслимы и даже возможны. Другими словами, проблема, которая является псевдопроблемой для ученого в рамках его частной науки, не является псевдопроблемой для метафизика. Если я позитивист, то могу стремиться к тому, чтобы именовать метафизические проблемы псевдопроблемами, но если я не позитивист, то, вероятно, не буду этого делать. В любом случае никоим образом не очевидно, что неразрешимая проблема есть псевдопроблема; если не определять, конечно, псевдопроблему как неразрешимую, когда это становится вопросом определения. Единственный способ показать, что проблема является псевдопроблемой, — это продемонстрировать, что не задается никакого осмысленного вопроса и что одному или нескольким словам в вопросе не может быть приписано достаточно ясное значение, и по этой причине на вопрос не может быть ответа, или что есть такой дефект синтаксиса или логической структуры, что вопрос не осмыслен, даже если каждый термин в

отдельности имеет значение. Здесь есть, конечно, значительное пространство для различий во мнении о том, что составляет достаточно ясное значение в каждом конкретном случае; я сомневаюсь, что и в этом случае может быть достигнуто общепринятое соглашение. Но, как мне представляется, лингвистический анализ индивидуальных метафизических вопросов может быть единственным способом демонстрации того, что такие вопросы не есть вопросы реальные, хотя также будет необходимо показать, что принимаемые стандарты осмысленности не произвольны и не включают спорные предпосылки. А это не столь легкая задача, как представляется некоторым.

Итак, спрашивать, имеет ли человеческое существование «значение», — это, вероятно, пытаться выяснить, укладывается ли оно в какую-то финалистическую схему и есть ли у него некая цель. Но будет ли такой вопрос научным вопросом, на который можно получить эмпирический, не-метафизический ответ? Он может быть преобразован в научный вопрос; однако тогда он более не будет исходным вопросом. Я могу интерпретировать вопрос так: «Какие цели имеют различные индивиды или культурные группы, прикрепленные к человеческому существованию?» В этом случае у меня есть вопрос, на который историк или социолог в принципе может дать определенный, даже, если необходимо, неполный ответ. Но вопрос тогда не будет тем исходным вопросом, который задавался, поскольку спрашивающий не собирался интересоваться, что думали люди о цели человеческого существования и какие цели они приписывали человеческой жизни и деятельности. Задачей его вопроса было выяснить, что есть «реальная» цель человеческого существования, вне зависимости от того, что могли думать о ней индивиды

и группы. И такой вопрос может повлечь за собой нелегитимное использование терминов «цель» и «конец». Так и происходит, если «цель» и «конец» означают необходимые цели и концы, определяемые человеком. Поскольку в таком случае было бы абсурдно спрашивать, что есть предельная цель или конец человеческого существования, независимо от целей и концов, которые люди определяют себе сами. Человеческое существование и человеческая история не могут иметь цель или конец в подразумеваемом смысле, если они не даются или фиксируются «извне». И они не могут быть даны или фиксированы «извне», если нет Бытия, способного их определить. То есть спрашивать, имеет ли человеческое существование цель, означает спрашивать, есть ли Бытие, способное определить такую цель. Мне представляется таким образом, что вопрос, имеет ли человеческое существование цель, необходимо предполагает отсылку к трансцендентному. А вопрос о трансцендентном не есть научный вопрос. Однако из этого не следует с необходимостью, что это псевдовопрос, если, конечно, не отождествлять сначала «действительные» вопросы с научными. И хотя каждый вправе советовать такое отождествление, каждый также вправе утверждать, что он не видит адекватных причин для такого отождествления.

Позвольте мне применить то, что я говорил, несколько более ясно, к экзистенциалистам. Мне кажется, что Сартр согласится, что поднимать вопрос о цели или значении человеческого существования — значит поднимать вопрос о Боге. Поскольку в его мнении, также как и Камю, человеческое существование не имеет цели или конца иного, чем дается самим человеком, так как нет Бога. И поскольку он отрицает существование Бога, он отрицает также, что человеческое существование имеет

какой-то конец или цель, отличные от тех, что дает сам человек.

Сартр пошел дальше. Как мы видели, он утверждает, что понятие о Боге противоречиво. Это означает не просто, что Бога не существует или, скорее, что нет достаточных доказательств утверждения, что Бог существует: Бога в принципе не может быть. Утверждать, что существует Бытие, обладающее атрибутами, предикцируемыми Богу, означает утверждать высказывание, самопротиворечивый характер которого вскрывается анализом. Проблема существования Бога поэтому не может быть действительной проблемой. Из этого следует, что проблема конца или цели человеческого существования, когда под этим подразумевается, что этот конец или цель определяются «извне», также не может быть действительной проблемой. Человеческое существование не имеет и не может иметь конец или цель в этом смысле. Более того, Сартр утверждает, хотя ни при каких условиях никто не согласится с мнением, что если не существует Бога, то нет и общеобязательного морального закона или набора абсолютно объективных ценностей. И в этом пункте начинается проблематика Сартра. Имея существование человека в безбожном мире, что должен делать человек? Какую позицию он должен принять?

Мы оказываемся в очень любопытной позиции. С одной стороны, проблема существования Бога не является реальной проблемой, поскольку невозможно, чтобы Бог существовал. С другой стороны, Сартр говорит, и совершенно справедливо, что его экзистенциализм есть попытка вывести логические следствия из последовательно проведенного атеизма. И некоторые из этих следствий имеют важное значение. Коль скоро они зависят от атеизма, это неизбежно предпола-

ет, что проблема существования Бога сама по себе есть проблема важного значения. Можно возразить, сказав, что экзистенциализм — это попытка привлечь внимание к выводам из последовательного атеизма, то есть что экзистенциализм есть попытка вывести логические следствия из разоблачения высказывания «Бог существует» как бессмысленного и что это не делает проблему существования Бога действительной проблемой. Однако, если проблема существования Бога не является действительной проблемой и если высказывание «Бог существует» бессмысленно, можно ли вывести какие-то логические заключения из высказывания «не существует Бога»? Можно вывести из него логические следствия в том смысле, что некто логически убежден в удалении всех других высказываний, которые связаны с бессмысленным высказыванием «Бог существует». Тогда некто освобождается от пучка бессмыслицы. То, что осталось, — важно, но этот факт не показывает, что важна бессмыслица. Однако годен ли такой ответ? Если некто говорит, что существует пак-чак, и не дает никаких указаний, что мог бы означать этот странный термин, то ни его утверждение, что пак-чак существует, ни отрицание этого не имеют никакого смысла. Но если отрицание того, что общеобязательный моральный закон значим и важен, то, мне кажется, утверждение, о том, что общеобязательный моральный закон существует, тоже должно быть значимо и важно. И в этом случае утверждение Бога тоже имеет значимость и важность. И следовательно, проблема существования Бога должна быть действительной проблемой. По причине того, что экзистенциализм Сартра является дедукцией из атеизма, проблема существования Бога есть первейшая проблема. Стало быть, мне хотелось бы сказать, что философ-

ствование Сартра, привлекая внимание к человеческой ситуации в безбожном мире, подчеркивает важность проблемы Бога. Поскольку он отчетливо связывает эту проблему с проблемой человеческого поведения и человеческого предназначения.

Обратимся на мгновение к мнению профессора Ясперса. Мы не можем знать значение или цель человеческой истории, однако она может иметь значение или цель, только если существует трансцендентное или Бог, считает он. Секрет человеческой истории сокрыт в трансцендентном. Наше убеждение, что человеческое существование и человеческая история имеют конечную цель или значение, связано с верой в Бога. И спрашивать, имеют ли человеческое существование и история значение и цель, — значит спрашивать, существует ли Бог. Однако это ненаучный вопрос, и на него не может быть дан научный ответ. Поднять проблему трансцендентного как действительную проблему означает на деле — обладать ответом, в смысле, что это включает некое знание о трансцендентном. Поскольку проблема ставится прежде всего в определенных «пограничных ситуациях», таких, как смерть, и поднятие этой проблемы означает, что знание о трансцендентном есть вид фона или негативно постигаемого дополнения к этим пределам. Однако мы не имеем и не можем иметь какого-либо ясного понимания трансцендентного, как если бы оно было объектом или вещью. Трансцендентное не может быть объективировано без ограничения трансцендентного. Сознание не может, следовательно, постигнуть трансцендентное раз и навсегда и поместить в соответствующее место заметку о том, что оно существует. Бог постигается «философской верой»; и эту веру необходимо постоянно обновлять. Проблема, которая включает в себя

решение, должна постоянно обновляться. Проблема поэтому остается, и всегда существует постоянная объективная недостоверность, которая никогда не может быть преобразована в достоверность. Мы, стало быть, можем сказать, что эффект философствования Ясперса заключается в обновлении и интенсификации проблемы Бога как проблемы, возникающей из осознания человеком своей экзистенциальной ситуации.

Возможно, мне следует извиниться за пространные рассуждения о том, что могут назвать «проблематическим» аспектом экзистенциализма. Я сделал это не без причины.

Во-первых, подчеркивая тот факт, что экзистенциалисты поднимают важные проблемы, я попытался показать, что экзистенциализм — серьезный тип философии в том смысле, что он имеет дело с вопросами, которые нельзя опускать как тривиальные. Принимая во внимание тот факт, что Сартр публикует пьесы и рассказы, и то, что он редко представляет нам сюжеты, которые не были бы нам знакомы из его философии, можно прийти к выводу, что он даже в своих философских работах остается рассказчиком, желающим создать переполох и привлечь внимание публики. Немецкие же экзистенциалисты производят такое впечатление, будто используют громкие термины и напыщенные фразы для того, чтобы скрыть, что они провозглашают банальности. Я не хочу сказать, что оба эти впечатления лишены объективного основания, однако в то же время они, на мой взгляд, неадекватны. Поскольку они не позволяют допустить то, что экзистенциалисты поднимают и рассматривают серьезные и важные проблемы.

Во-вторых, я доказывал, что по крайней мере некоторые из главных проблем, с которыми работают эк-

зистенциалисты, возникают из концентрации внимания на определенных чертах постоянной экзистенциальной ситуации человека. И если это так, то мы не можем пренебрегать экзистенциализмом как продуктом преходящих исторических обстоятельств. Несомненно, условия в Германии после Первой мировой войны способствовали формированию состояния умов, восприимчивых к популярной интерпретации послания Хайдеггера. И разумно думать, что разгром Франции в 1940 году вместе с опытом оккупации и вследствие разделений и взаимных подозрений в нации помогли приготовить в умах французов благодатную почву для семян Сартра. Можно сказать, что Сартр использовал ситуацию во Франции в конце войны. Однако все это, на мой взгляд, не отменяет того факта, что экзистенциалисты поднимают темы, которые не имеют жесткой связи с определенными историческими обстоятельствами. Соответствующие проблемы, несомненно, могут оставаться в тени в определенные периоды, либо потому, что большинство людей, как в Средние века, верят в определенные ответы, либо потому, что люди слишком поглощены другими делами, чтобы заниматься этим всерьез, что, однако, не меняет отношения между этими проблемами и вечной экзистенциальной ситуацией человека.

Можно сказать, что хорошо приспособленные люди не поднимают таких проблем. Они заняты решением конкретной задачи в рамках общества. Только люди, страдающие от социальной неустроенности, озабочены этим; и хотя ненормальность может быть психологически интересной, в идеале она должна исчезнуть. Более того, когда люди не только поднимают эти вопросы, но и пытаются привлечь к ним внимание других, они становятся социальной угрозой. Теистические эк-

экзистенциалисты — это эскаписты; а эскапизм — социально нежелательный феномен. Атеистические экзистенциалисты в действительности не настаивают на самопожертвовании в мире; однако, спрашивая о предельной ценности и цели человеческой деятельности и стремлений, они, кажется, пренебрегают социальным согласием и исполнением общественных задач.

Это до некоторой степени вопрос определения. Если «правильно приспособленных» определяют как наиболее похожих на человека-муравья, то, следовательно, тех, у кого это не получается, считают плохо приспособленными. Однако идеал человеческого муравейника никоим образом не является идеалом всех; и отнюдь не очевидно, что человек — это наделенный разумом муравей. Действительно, тот факт, что он может поднимать те проблемы, которые ставят экзистенциалисты, показывает скорее, что это не так. И если такие философы, как Ясперс и Хайдеггер, правы в том, что усматривают в человеческой способности поднимать метафизические проблемы указание на то, что человек не просто часть целого, то из этого следует, что те, кто сводит его до состояния человека-муравья, — антигуманисты. У меня нет намерения предполагать, что постановка проблемы есть или должна быть желаемым концом сама по себе. И несомненно, что-то не согласовано в представлении о том, что индивид терзает себя вопросами просто ради того, чтобы терзать себя. Если вопросы задаются, то цель заключается в том, чтобы получить ответы. Однако едва ли можно искать ответы, пока не заданы вопросы. И в моем представлении, экзистенциализм полезен в той степени, в какой привлек внимание к вопросам, которые, если на них можно ответить, обладают большой важностью, но которые могут быть избегнуты погру-

жением в повседневные заботы и интересы и в научные занятия. Другими словами, я думаю, что экзистенциализм может служить стимулом к метафизической рефлексии и что благодаря характеру поднятых проблем и контексту, в котором они поднимаются, можно легче понять актуальность и важность этой рефлексии для людей, чем если бы она просто была академическим продолжением прошлой традиции. Проблемы в действительности не новы, однако представляются в новом свете. И это может содействовать новому пробуждению интереса к метафизике.

2

Надеюсь, мне удалось достаточно ясно показать, что мое отношение к экзистенциализму не чисто негативное. Есть ряд отдельных моментов, по которым я согласен с экзистенциалистами. Например, по различным причинам, я склонен согласиться, что картезианская проблема существования внешнего мира есть псевдопроблема. В то же время я думаю, что каждая из экзистенциалистских философий открыта для серьезных возражений того или иного типа. Например, хотя я согласен, что если мы приняли посылки философии Сартра, то следующие из них проблемы человеческого поведения, как он их ставит, становятся действительными проблемами, и я не думаю, что эти посылки обоснованные. Далее, хотя я и считаю философию Ясперса стимулирующей и предлагающей поразмыслить, мне кажется, ей недостает позитивной рациональной конструкции и теоретической поддержки утверждаемых положений. Но не следует ожидать, что я смогу перечислить все свои возражения против той или иной эк-

зистенциалистской системы и, тем более, обсудить их. Поэтому я сосредоточу внимание на Сартре и Ясперсе.

Позвольте мне напомнить вам о том факте, что для Сартра сознание всегда есть сознание о чем-то. Это означает, что сознание отлично от своего объекта, что оно не есть объект. Однако что есть объект сознания? Это не сознание само по себе, не бытие-для-себя. Я никогда не схватываю свое чистое сознание, в самознании, я сознаю себя сознающего нечто отличное от моего сознания. Я, которое налично для моего сознания, как сознающее нечто отличное от меня самого, есть мое прошлое. Я всегда впереди самого себя. То, что я схватываю в самосознании, есть мое прошлое. Я — то, которое становится бытием-в-себе и не есть более бытие-для-себя. Стало быть, я могу крайне вообще сказать, что объект сознания — это всегда бытие-в-себе и никогда бытие-для-себя. Однако бытие-в-себе внутренне само по себе есть бытие. Из этого следует, что сознание всегда есть сознание бытия. Однако мы видели, что сознание не является объектом. Следовательно, сознание не есть бытие, и значит, оно не-бытие. Оно — отрицание бытия. Оно, как говорит Сартр, «дыра» в бытии, отсутствие бытия. Я не внешний объект, который мне известен; я также не я, которое мне известно как бытие-в-себе. Сознание характеризуется негативно, как не-бытие. Именно через него в мир прибывает ничто. Бытие-в-себе, с другой стороны, самотождественно, без пробелов. Стало быть оно не может быть сознательно. Действительно, если сознание есть отрицание бытия, то из этого необходимо следует, что бытие не может быть сознательно. Из этого следует, что идея Бога содержит противоречие. Поскольку идея Бога есть идея бесконечного сознательного Бытия, бесконечного в-себе-для-себя. И, образуя эту идею, мы

пытаемся объединить два несовместимых и взаимоисключающих понятия.

Итак, Сартр делает различие между своей феноменологической онтологией и метафизикой. Вопрос о начале не беспокоит первую, он относится к области метафизики. Тем не менее некоторые заключения о начале необходимо следуют из тех высказываний, которые я только что упоминал. Во-первых, если Бог невозможен, то не может быть вопроса о сознании бытие-в-самом-себе, обладающем общим креативным источником. Если мы можем решить проблему начал вообще, то нам нужно либо исключить бытие-для-себя из бытия-в-себе, либо наоборот. И совершенно отдельно от научных трудностей, с которыми мы встретимся, если попытаемся вывести объект из субъекта, сами понятия бытия-для-себя и бытия-в-себе показывают, что последнее должно быть первично, поскольку мы видели, что сознание есть отрицание бытия, «дыра», которая возникает в бытии. Все же, если мы спросим, почему или как возникает сознание из непрозрачного, непроницаемого, самотождественного бытия, не последует никакого ответа. Сартр говорит, что все происходит так, как если бы бытие-в-себе хотело спроецировать само себя и принять модификацию сознания. Однако он признает эксплицитно, что это в действительности невозможно: бытие-в-себе не может желать или намереваться делать что-либо вообще. Мы не способны объяснить, следовательно, происхождение сознания. Что касается бытия-в-себе, оно просто есть, беспричинное, *de trop*. Исключение Бога не означает что бытие-в-себе творит себя. Оно просто есть, и это все, что мы можем сказать.

Едва ли следует отрицать, что это место рассуждений совершенно ясно. Однако небольшой анализ пока-

зывает несколько важных упущений. Во-первых, хотя у меня нет желания спорить с принятием Сартром гегелевского различия между бытием-для-себя и бытием-в-себе, я думаю, что его использование последнего открыто для обвинения в том, что он постоянно говорит так, как если бы слово «ничто» означало особый вид чего-либо. Если сознание существует, то оно, конечно, есть ничто; и если мы можем продолжать описывать сознание как не-бытие, то мы неизбежно предполагаем, что не-бытие есть особый вид не-бытия. Далее, когда людям говорят, что ничто не отделяет их от прошлого, большинство людей, я воображаю, поймут это в том смысле, что они не были отделены от своего прошлого. Однако Сартр производит впечатление, что ничто есть совершенно особый вид бытия, который отделяет меня от меня самого как бытия-в-себе. Далее, я, по-видимому, скрываю это ничто. Сознание конституирует само себя или, по крайней мере, пытается сделать это, скрывая ничто. Это должно означать, что оно ничего не скрывает вообще. Однако примем, что сознание совершает действие сокрытия, даже если скрывается только ничто. Большинство из нас, я полагаю, будут склонны думать, что сознание не может скрывать чего-либо, если оно само не является чем-то. Возможно, это банальное замечание; но, может быть, здесь и требуется именно тривиальное и банальное. И если сознание есть что-то, то оно не может быть не-бытием. И если оно не не-бытие, а бытие, то нельзя истинно утверждать, что бытие несознательно. И в этом случае любой аргумент в пользу невозможности Бога, основанный на невозможности синтеза между бытием и сознанием, ошибочен.

Можно возразить, что игра Сартра со словом «ничто» не должна восприниматься слишком серьезно.

В опыте мы находим бытие-в-себе и бытие-для-себя. И поскольку бытие-для-себя есть, по определению, сознающее бытие, следует, что бытие-в-себе есть несознающее бытие. И совершенно очевидно, что два не могут существовать в одном. Точно так, однако кто говорит, что они могут? Когда Сартр говорит о Боге, он говорит о личном Боге христианства и иудаизма. Однако мне уже приходилось отмечать, что и евреи и христиане постигают Бога как синтез сознания и материального бытия, которым в действительности является бытие-в-себе для Сартра.

Здесь я не собираюсь доказывать существование Бога или выдвигать конкурирующие философские теории на место тех, что предлагает Сартр; я просто хочу выявить ряд очень сомнительных высказываний среди посылок его философии. Как я сказал, проблема человеческого поведения в той форме, в какой ее поднимает Сартр, следует из утверждения о свободном индивидуальном существовании в безбожном мире. И мое убеждение заключается в том, что этот фундаментальный атеизм не обоснован каким-либо неопровержимо убедительным аргументом. Действительно, он принимает некоторые признаки бытия как постулат. И всякий волен выбрать другой постулат.

Если сартровское использование слова «ничто» открыто для серьезных возражений, то что же с его использованием слов «свободный» и «свобода». Поскольку, как у меня уже был случай заметить, он дает этим терминам такое широкое поле значения, что их значение, похоже, исчезает. Если все человеческие действия без исключения должны называться «свободными», то трудно узнать, что слово «свободный» добавляет к слову «действие» в словосочетании «свободное действие». Оно также не соответствует тому, что каж-

дый обычно думает, когда говорит, что все человеческие действия свободны или что человек свободно выбирает свою историческую ситуацию, своих родителей и так далее. Другими словами, я испытываю определенную симпатию к критике Сартра со стороны логических аналитиков. И мне хотелось бы добавить к этой критике мое убеждение, что Сартр иногда склонен поверхностно универсализировать субъективные впечатления или «переживания». Поскольку вполне возможно иметь впечатление или «переживание» странного, необъяснимого, беспричинного присутствия вещей; и Сартр дал восхитительное описание этого впечатления в «Тошноте». Однако никто не может утверждать, без дальнейших комментариев, что это впечатление сообщает нам истину о существовании вещей. Можно сказать, что Сартр не соответствует этому «без дальнейших комментариев». Поскольку он дает причины для того, чтобы говорить: бытие беспричинно, *de trop*. Однако являются ли эти причины убедительными? Я так не думаю. И даже если заключение Сартра было бы правильно, оно не подтверждало бы аргументы, выдвинутые в его защиту. Я могу ошибаться, однако мне кажется, что аргументы скорее следуют, чем предшествуют фундаментальному атеистическому постулату и впечатлениям, которые превращаются в онтологические утверждения, поскольку они согласуются с этим постулатом.

Я говорил об атеизме Сартра и использовал слово «постулат» в этой связи. Моим намерением, конечно, не было отрицать то, что я сказал в предыдущей лекции о важности проблемы Бога в философии Сартра. Он не только утверждает, что его философия следует из атеистической позиции, но он также интерпретирует человека как стремящегося к Божествен-

ности, хотя это стремление обречено на неизбежный крах. В определенном смысле он признает, следовательно, не только важность проблемы Бога, но также и человеческую потребность в Боге. Поэтому некоторые авторы могли утверждать, что в определенном смысле философия Сартра религиозна. Утверждать это — означает высказывать парадокс; однако он привлекает внимание к факту, что философия Сартра по самому своему характеру подчеркивает и выводит на свет важность проблемы Бога. Это же, собственно говоря, делает и философия Камю. Я склонен думать, что и у Камю атеизм тяготеет к тому, чтобы быть постулатом, к тому, чтобы поверхностно переходить от субъективного впечатления к онтологическому или метафизическому утверждению. Но едва ли можно отрицать, что его философия скорее подчеркивает, чем минимизирует важность проблемы Бога.

3

Сейчас я перехожу к теистическому экзистенциализму, в особенности представленному профессором Карлом Ясперсом. И мне лучше сразу признаться, что я испытываю симпатию к большей части того, что говорит этот автор. Нет сомнения, многие из утверждений Кьеркегора преувеличены; однако его полемика с гегелевской редукцией Божественной трансцендентности и гегелевского представления о знании, которое достижимо для философа и которое стоит выше веры, кажется мне обладающим определенной ценностью. Я сказал бы то же самое относительно его атаки на редукцию христианства к вежливому гуманизму и редукции индивида к члену толпы, также как с некоторыми из его позитивных заме-

чаний о свободе, «постоянном» и так далее. Ясперс, по моему мнению, дал нам ценные и стимулирующие обсуждения отношений между философией и наукой, например; и его взгляд на философскую рефлексию как двигающуюся к трансцендентному — один из тех, к которым я испытываю глубокую симпатию. Что касается Марселя, думаю, что он исследует поле, которое очень в этом нуждается, и что его анализы надежды, верности и других человеческих переживаний привлекают внимание ко многим истинам, которые в определенном смысле нам уже известны, но которые мы часто не замечаем. Более того, я думаю, что его различие между «бытием» и «обладанием» очень ценно. В общем, я убежден, что теистические экзистенциалисты представили важную задачу в открытии мира переживаний и рефлексии, который затемняет наша техническая цивилизация, в свежей и необычной манере. Даже их преувеличения имеют определенную пользу, поскольку они помогают привлечь внимание к тем переживаниям, к которым хотят обратить нас экзистенциалисты, и тем самым дать нам возможность увидеть самих себя.

Однако, несмотря на мою действительную благосклонность ко многим чертам теистического экзистенциализма, я думаю, он грешит серьезными недостатками. Один из них, который я хочу подчеркнуть особо, — по моему мнению, преувеличенное противопоставление «объективности». Он кажется мне в особенности характерным для того понимания «экзистенциализма», которое свойственно теистическому экзистенциализму. Я имею в виду, что без этого дефекта или того, что кажется мне дефектом, можно усомниться, является ли теистический экзистенциализм «экзистенциализмом».

Убежденность Кьеркегора в том, что истина есть «субъективность», и его непримиримая война с «объек-

тивностью» понятны в случае человека, который больше заботился об «экзистировании» и выборе, чем о теоретизировании вокруг экзистенции выбора. Он был убежден, и правильно конечно, что установить связь с Богом в вере и любви более важно, чем спекулировать на Боге, и что быть христианином, достигать христианской истины «субъективно», в своей собственной жизни, более важно, чем говорить о христианстве, рассматривать христианство извне, «объективно» и забывать, что таким путем не становятся христианином. Кьеркегор, несомненно, пренебрегал этими дополнительными истинами, и у меня нет намерения отрицать это. Моя позиция состоит в том, что его преувеличения и односторонность понятны и не так бесспорны у человека, который не имел претензии предложить миру систематическую философию, в отличие от систематического философа. В конце концов, Кьеркегор никогда не занимал философской кафедры и постоянно нападал на систематически спекулятивную философию, которую идентифицировал по всем намерениям и целям с философией Гегеля.

Совершенно отличная ситуация складывается в случае Ясперса. Он профессор философии и опубликовал обширные тома, в которых систематически излагал свою философию экзистенции.

С одной стороны, Ясперс признает и принимает обоснованность кьеркегоровского утверждения, что экзистенциалистская система невозможна. Если экзистенция есть возможное бытие, человеческая возможность реализуется через трансценденцию или трансцендирование, и если экзистенция в этом смысле так связана с индивидуальностью, что исключает универсальные категории, то едва ли возможно создать «объективную» философию существования, поскольку в такой философии экзистенция рассматривалась бы скорее как объект, который

можно описать в универсальных терминах, чем как уникальный индивидуальный субъект. Далее, трансцендентное, Бог, постигается мной не как объект, который может быть описан в универсально значимых терминах, но только в отношении к моему личному акту трансцендирования. Бог познается настолько, насколько Он может быть познан субъективно и не объективно. Это не означает, что Бог познается в мистическом опыте, некой форме контакта, это означает, что я постигаю трансцендентное из своего уникального положения, через знаки и символы, которые являются *моими* знаками и символами. Истина о том, что Бог существует, — это *моя* истина, приобретаемая в *моем* акте трансцендирования. Поэтому не может быть никакой естественной теологии в традиционном смысле, в которой универсально значимыми аргументами доказывалось, что трансцендентное существует и обладает определенными атрибутами. То, что Бог существует, — это не объективная истина, которая может быть заучена и передана как часть объективной информации; это субъективная истина каждого индивида, который осуществляет акт трансцендирования, не в том смысле, что это просто фикция человеческого разума или воображения, но в том смысле, что истина познается только личным действием и настолько, насколько это действие постоянно повторяется.

С другой стороны, Ясперс создал философию, философию экзистенции. Он верно настаивает, что функция философов экзистенции в том, чтобы осветить экзистенцию, привлечь внимание к ней, не рассматривая ее, как если бы она была объектом научного исследования и анализа. Он верно настаивает и на том, что все дескрипции трансцендентного относительно к индивидуальным описателям. Но в то же время мне кажется ясным, что любая философия должна вклю-

чать анализ и описание и что это описание должно быть выражено в универсальных терминах. Ясперс делает различие между категориями, которые применимы в науках, и категориями, которые применимы к экзистенции, или терминами, являющимися знаками, указывающими на экзистенцию. И это, конечно, ценностное различие. Тем не менее категории, или термины, применимые к экзистенции, есть универсальные категории, или термины, в том смысле, что они применимы к каждой экзистенции. И до этой степени экзистенция неизбежно превращается в объект, если мы вообще хотим философствовать о ней. Точно так же, если мы собираемся говорить о трансцендентном, нам не избежать «объективирования» трансцендентного до определенной степени. Мы можем настаивать, конечно, что трансцендентное уникально, что оно не есть элемент класса, ни актуально, ни потенциально, однако, поскольку мы делаем это, мы «объективируем» его. Надеюсь, вы поймете, что я не просто критикую Ясперса на основе не принадлежащей ему философской системы. Я прилагаю все усилия, чтобы избежать такого рода критицизма. Я утверждаю, правильно или нет, что любая философия неизбежно включает универсализацию и объективацию, и философия Ясперса не исключение. И если это так, то отсюда следует, что заявленная враждебность теистических экзистенциалистов к объективизации — преувеличение. Я полностью осознаю, что она основана на восприятии определенных истин; например, той истины, что люди отличаются от всех остальных живых существ на планете. Однако это не меняет преувеличенного характера враждебности к объективации. Если мы захотим, можем быстро обратиться к сфере непосредственного опыта и отказаться от философии. Всякий волен по-

ступать так. Но если мы философствуем, то не можем оставаться в сфере непосредственного опыта. Мы можем спорить с Гегелем сколько угодно, однако философия есть и всегда должна быть «размышлением». Можно предположить, что идея Марселя о «вторичной рефлексии» показывает возможность третьего пути. Но несмотря на его ценность, это все же рефлексия и размышление.

Возможно, мне следует подчеркнуть тот факт, что я критикую Ясперса за соединение преувеличенной первоначальной враждебности по отношению к объективности с систематическим конструированием философии экзистенции, поскольку это кажется мне несовместимым. Сейчас я не стремлюсь указать на его ошибки, потому что он, например, не признает универсальную обоснованность и достоверность традиционных доказательств бытия Бога. Моя критика, насколько она касается существования Бога, заключается в том, что, показывая, как может возникнуть идея трансцендентного, Ясперс с самого начала настроен на то, чтобы отвергнуть как утверждение, так и отрицание существования Бога как две субъективные возможности без всякого адекватного исследования объективных оснований альтернативы, которую он сам, конечно, принимает. Оставить проблему в подвешенном состоянии, поскольку мы не видим достаточных аргументов в пользу того, а не иного решения проблемы, — это одно, произвольно составить проблему в подвешенном состоянии — это другое. Можно сказать, что Ясперс, по сути, предлагает причины для веры в Бога, для принятия точки зрения «философской веры», ибо он показывает, как возникает идея трансцендентного. Моя точка зрения заключается в том, что как философ Ясперс обязан по крайней мере попытаться исследовать

объективное и универсальное — ценность отношения между впечатлениями или «переживаниями», на основе которых возникает идея трансцендентного, и актуальным утверждением трансцендентного. Все же его нелюбовь к «объективности» удерживает его от этого и воодушевляет оставить эту проблему в подвешенном состоянии просто для того, чтобы так и было, чтобы за «субъективностью» осталось последнее слово.

Можно возразить против моих утверждений, что они не принимают во внимание тенденцию поздних сочинений Ясперса придавать большее значение «размышлению» и отдалению от обыкновения оставлять все в подвешенном состоянии. Я думаю, что возражение достаточно обоснованно. Но это просто показывает, что экзистенциалистская философия, чтобы быть философией, должна преодолеть враждебность к объективности, которая ассоциировалась с современным экзистенциализмом с момента его оформления у Кьеркегора. Дело заключается в том, я склонен думать, что первой функцией экзистенциального движения является пробуждение и стимулирование свежего подхода к философским проблемам. В различные периоды истории философии возникали мыслители, которые, когда мы смотрим на них сейчас, в первую очередь оказались теми, кто стимулировал и оплодотворял, кто направлял последующую философскую мысль на новые пути. Одним из них, я думаю, был Сократ. Возможно, экзистенциалисты осуществляют подобную функцию. Я не хочу ставить вопрос более остро, чем он есть в действительности, ибо не считаю себя пророком. В любом случае я думаю, что первоначальная враждебность к объективности, которую Ясперс унаследовал от Кьеркегора и которая независимо присутствует у Марселя, хотя и в гораздо меньшей степени,

не имеет места в философе, как неуместна она у человека, который отрицает философию. Это, несомненно, понятно и объяснимо, но предполагает необходимость анализа идеи «объективности», чтобы сделать более ясным, по отношению к чему являются исключением экзистенциалисты, когда выступают против объективности. Существует некий посредник между идеей фиксированной и законченной системы, с которой только и следует обращаться и заучивать ее и которая освобождает нас от дальнейшего оригинального философствования, и идеей философской рефлексии, которая направлена на постановку проблем, оставляя решение личному выбору без объективного и коммуницируемого оправдания.

Однако я не хочу заканчивать книгу этим критическим замечанием. Несмотря на свои изъяны, экзистенциализм, как мне кажется, обладает определенным значением в деле привлечения внимания к человеческой личности как свободному и ответственному субъекту в современных условиях. Атеистический экзистенциализм своей попыткой вывести логические следствия из постулата атеизма подчеркивает важность проблемы Бога. В этом отношении он, возможно, может быть описан как длинное примечание к работам Ницше. Теистический экзистенциализм Ясперса и размышления Марселя открывают новый подход к трансцендентному. И если эти заключительные замечания производят такое впечатление, что проблема Бога для меня является определенной метафизической проблемой, то это правильное впечатление.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	7
Глава 1. Современная британская философия	11
Глава 2. Некоторые размышления о логическом позитивизме	34
Глава 3. Заметки о верификации	55
Глава 4. Дальнейшие заметки о верификации	65
Глава 5. Функция метафизики	73
Глава 6. О видении и обращении внимания	94
Глава 7. Значение свойств, предсказуемых Богу	106
Глава 8. Человеческая личность в современной философии	125
Глава 9. Экзистенциализм: введение	148
Глава 10. Теистический экзистенциализм	173
Глава 11. Атеистический экзистенциализм	204
Глава 12. Критическое обсуждение экзистенциализма	236

Научно-популярное издание

Фредерик Коплстон

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

XX век

Ответственный редактор *Л.И. Глебовская*

Художественный редактор *И.А. Озеров*

Технический редактор *Н.В. Травкина*

Корректор *И.В. Соловьева*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 28.08.2002.
Формат 84x108¹/₃₂. Бумага офсетная. Гарнитура «Академия».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 14,28. Уч. -изд. л. 11,75.
Тираж 4 000 экз. Заказ № 6053.

ЗАО «Центрополиграф»
125047, Москва, Оружейный пер., д. 15, стр. 1,
пом. ТАРП ЦАО

ООО Издательство «Внешторгпресс»
103051, Москва, ул. Трубная, 24, корп. 3

Для писем:
111024, Москва, 1-я ул. Энтузиастов, 15
E-MAIL: CNPOL@DOL.RU

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в Тульской типографии.
300600, г. Тула, пр. Ленина, 109.