

НОВОЕ  
В ЖИЗНИ, НАУКЕ,  
ТЕХНИКЕ

ЗНАНИЕ

Т. И. Ойзерман

КРИЗИС  
СОВРЕМЕННОГО  
ИДЕАЛИЗМА

12/1972

СЕРИЯ  
ФИЛОСОФИЯ

Т. И. Ойзерман,

член-корреспондент АН СССР

КРИЗИС  
СОВРЕМЕННОГО  
ИДЕАЛИЗМА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»  
Москва 1972

1М  
О-48

Ойзерман Теодор Ильич

О-48 Кризис современного идеализма. М., «Знание», 1972.

(Новое в жизни, науке, технике. Серия «Философия», 12) с. 64.

В брошюре члена-корреспондента АН СССР Т. И. Ойзермана дан критический анализ новейших разновидностей идеалистической философии, который приводит к выводу, что современный идеализм терпит поражение в своей борьбе против философского материализма и материалистически мыслящего естествознания.

Брошюра рассчитана как на философов специалистов, так и на широкий круг читателей.

1-5-2

т. п. 1972 г. № 20

1М

## ВВЕДЕНИЕ

Диалектический и исторический материализм — последовательный и непримиримый противник идеализма. Основоположники марксизма доказали, что идеалистическая философия, подобно религии, составляющей ее историческую первооснову, есть отчужденная форма общественного сознания, которая отражает исторически преходящее господство стихийных сил общественного развития над людьми. Вскрыв основную закономерность историко-философского процесса — борьбу материализма против идеализма, обосновав принцип партийности философии, т. е. необходимость бескомпромиссной борьбы против всех разновидностей идеализма и любых уступок идеалистическому философствованию, Маркс и Энгельс были, однако, органически чужды огульному, нигилистическому отрицанию идеализма. Отношение марксизма к идеалистической философии носит диалектико-материалистический характер. Это, выражаясь словами В. И. Ленина, не голое, зряшное отрицание, а «отрицание как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного, т. е. без всяких колебаний, без всякой эклектики»<sup>1</sup>. Ярким примером такого позитивно-критического отношения к идеалистической философии является критика классиками марксизма идеалистических учений Платона, Аристотеля, Лейбница, Канта, Гегеля и т. д.

Маркс писал, что главный недостаток всего предшествующего материализма составляла его созерцательность, т. е. недооценка субъективной стороны познавательного процесса, игнорирование познавательного значения практической деятельности, воздействия познающего субъекта на предметы познания. Метафизические материалисты истолковывали познание преимущественно как воздействие внешних предметов на наши органы чувств, как пассивное восприятие этих предметов. «Отсюда и произошло, — писал Маркс, — что *дейтельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 207.

таковой»<sup>1</sup>. Таким образом, Маркс — непримиримый критик идеалистической мистификации действительности — оценивал вместе с тем идеализм как специфическую форму ее познания, т. е. вскрывал в извращенных идеалистических представлениях реальное содержание, которое необходимо выделить и разрабатывать с материалистических позиций.

В отличие от Л. Фейербаха, который отверг не только идеализм Гегеля, но и его диалектику, Маркс и Энгельс материалистически переработали идеалистический метод Гегеля и благодаря этому создали диалектический материализм. Переход к диалектическому материализму был органически связан с критическим освоением достижений диалектического идеализма.

Учение В. И. Ленина о гносеологических корнях идеализма — гениальное развитие ряда положений, выдвинутых Марксом и Энгельсом, — представляет собой фундаментальный вклад в научную критику идеализма и положительную разработку гносеологической проблематики диалектического материализма. В этой связи небесполезно напомнить ленинское замечание относительно вульгарной критики кантианства. «Плеханов, — писал В. И. Ленин, — критикует кантианство (и агностицизм вообще), более с вульгарно-материалистической, чем с диалектически-материалистической точки зрения, *поскольку* он лишь *a limine отвергает их рассуждения*, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь и переходы* всех и всяких понятий»<sup>2</sup>. Это указание В. И. Ленина имеет и общеметодологическое значение: партийность и научность должны быть неразрывно связаны друг с другом. Таков гносеологический императив марксистской критики идеализма.

В развитии идеалистической философии нового времени марксизм-ленинизм различает два основных, качественно различных, по существу, даже противоположных друг другу, периода. Первый исторический период: развитие капиталистического уклада в недрах феодального общества, эпоха буржуазных революций XVII, XVIII и первой половины XIX века. Буржуазия тогда была прогрессивным, частью даже революционным классом, а ее идеологи, в первую очередь философы-просветители, вели решительную борьбу против клерикализма, религии, схоластики, сословного неравенства и привилегий, обосновывая принципы буржуазного переустройства общественных отношений, веротерпимость, гражданские права, светскую мораль, независимость науки (и философии) от религии и т. д.

<sup>1</sup> К Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 161.

Энгельс указывал, что во Франции XVIII века и в Германии конца XVIII и начала XIX века философская революция предшествовала революции политической и представляла собой ее идеологическую подготовку. Среди просветителей, прокладывавших дорогу революционному перевороту, наряду с материалистами были, как известно, и идеалисты. Идеалист Ж.-Ж. Руссо — идейный выразитель классовых интересов широких масс крестьянства того времени, наиболее революционный представитель французского буржуазного просвещения.

Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель — классики немецкой идеалистической философии — также были идеологами, правда, далеко не последовательными, буржуазной революции. Их идеалистические учения носили исторически прогрессивный антифеодальный характер. Маркс характеризовал идеалистическую философию Канта как немецкую теорию французской буржуазной революции. В. И. Ленин следующим образом определил социальный смысл идеалистической философии Гегеля: «Хотя сам Гегель был поклонником самодержавного прусского государства, на службе которого он состоял в качестве профессора Берлинского университета, — *учение* Гегеля было революционным. Вера Гегеля в человеческий разум и его права и основное положение гегелевской философии, что в мире происходит постоянный процесс изменения и развития, приводили тех учеников берлинского философа, которые не хотели мириться с действительностью, к мысли, что и борьба с действительностью, борьба с существующей неправдой и царящим злом коренится в мировом законе вечно-го развития»<sup>1</sup>. В. И. Ленин, как мы видим, подчеркивает **объективное** содержание гегелевского идеализма, отражение в нем интересов тех социальных сил, которые вели борьбу против феодального строя.

Второй период в истории идеализма (и буржуазной философии вообще) обусловлен эпохой уже сложившегося капиталистического строя и в особенности эпохой монополистического капитализма — высшей и последней стадией развития буржуазного общества. В большинстве капиталистических стран Европы этот период начинается приблизительно с середины прошлого века. Утвердившаяся у власти буржуазия превращается в контрреволюционный и в конечном итоге реакционный класс. В борьбе против освободительного движения пролетариата, который в своих классовых интересах использует буржуазно-демократические гражданские права, класс капиталистов становится на путь все большего ограничения и подавления буржуазной демократии. Изменяется и характер буржуазной идеологии, которая теперь порывает со своим

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 7.

антиклерикальным прошлым и возрождает реакционные идейные традиции, против которых вели борьбу идеологи прогрессивной буржуазии. Материализм, выступавший в эпоху буржуазных революций в качестве идеологии наиболее последовательной и решительной борьбы за личную свободу и социальный прогресс, вытесняется идеализмом, который почти безраздельно господствует в духовной жизни капиталистического общества. Это не следует, конечно, понимать в том смысле, что идеализму, действительно, удалось опровергнуть материалистическое учение. Как будет показано ниже, развитие науки, научно-технический прогресс и социально-экономические преобразования опровергли и продолжают опровергать идеализм, подтверждая материалистическую философию. Господство идеализма в современном буржуазном обществе — мировоззренческое выражение кризиса буржуазной культуры. Поэтому в современных условиях борьба между главными философскими направлениями разворачивается уже не в рамках буржуазной идеологии: современному идеализму противостоит диалектический материализм — неотъемлемая составная часть научной социалистической идеологии.

Современный идеализм качественно отличается от классических идеалистических учений, выражавших интересы прогрессивной буржуазии, интересы общественного развития.

В настоящее время идеализм отражает исторический процесс превращения капиталистического способа производства в реакционную систему общественных отношений, которая не только сковывает социальный прогресс, но и угрожает самому существованию человечества. Отрицание возможности научного мировоззрения, социальный пессимизм, неверие в творческие потенции человека, скептическая оценка научного знания, абсолютизация некоторых негативных последствий научно-технического прогресса, утонченная апология религии, иррационалистическое истолкование внешнего мира и познания — таковы наиболее очевидные признаки деградации идеализма в эпоху общего кризиса капиталистической системы.

Западногерманский историк новейшей буржуазной философии А. Хюбшер утверждает, что ее основные черты обусловлены победой иррационалиста и пессимиста Шопенгауэра над рационалистом и оптимистом Гегелем. Шопенгауэр и Гегель были современниками, и, как известно, одно время преподавали в одном и том же Берлинском университете. Но в ту эпоху, накануне буржуазно-демократических революций 1848 г., идеи Шопенгауэра не находили отклика. Властителем дум был Гегель и его последователи, которые обосновывали закономерность исторического прогресса и переустройства общественных отношений на разумных началах. Время Шопенгауэра пришло позже, во второй половине XIX века. А. Хюбшер, который, не обременяя себя научным анализом, описывает факты, как они выступают на идеологической поверхности, утверждает, что современная (разумеется, буржуазная) философия дышит «атмосферой Шопенгауэра, который так отважно перешагнул от историзма человеческого бытия (имеется в виду Гегель. — Т. О.) в биологическую среду челове-

ских существ»<sup>1</sup>. Шопенгауэр, заявляет Хюбшер, выполнил долг «великого провозвестника и пророка, вещающего о грядущей катастрофе»<sup>2</sup>. Напомним, что, по учению Шопенгауэра, Вселенная есть воплощение бессознательной иррациональной, все разрушающей мировой воли, а предметы, воспринимаемые сознанием людей, всего лишь субъективные представления, которые не способны постигнуть эту субстанциальную демоническую силу, обрекающую все живое на бесследное исчезновение. Эти идеи Хюбшер обнаруживает в философии Бергсона, Фрейда, экзистенциализме и т. д.

Откуда же происходит эта власть Шопенгауэра над умами весьма значительной части современных буржуазных философов? Хюбшер ни слова не говорит о кризисе капиталистической формации, который сделал мрачную мизантропическую философию Шопенгауэра столь созвучной новейшей буржуазной идеологии. Выступая в качестве свидетеля духовного кризиса капитализма и вполне разделяя иллюзии и предрассудки его идеологических представителей, Хюбшер полагает, что мировая история обманула все ожидания и тем самым подтвердила безнадежную философию Шопенгауэра. «Для Шопенгауэра, — пишет Хюбшер, — история перед лицом всякого высшего мерила, — лишь смена всяческой возни и драк, вечное однообразие под новыми масками, и только дурак может здесь найти план или развитие. История старается нам показать, что в каждую эпоху было нечто иное, и все-таки в каждую эпоху было одно и то же...»<sup>3</sup>.

Впрочем, как видно из рассуждений Хюбшера, не одна только история обманула человечество (читай: буржуазно мыслящих людей). Величайшими обманщиками оказались также... наука и техника. «Век естественных наук и техники, колоссальной концентрации власти все больше и больше открывает свою оборотную сторону — века боязни; его мощная воля к земной жизни оказывается защитным сооружением перед небытием. Из бездны ужаса перед катастрофой возникают все новые голоса...»

Идея неизбежной катастрофы становится, по словам Хюбшера, лейтмотивом современной философии: «...великая тема гибели заполняет англосаксонский социальный мир... повсюду господство техники проявляет себя как непреложный знак упадка... даже пришествие мессии ничего не могло бы изменить в судьбе»<sup>4</sup>.

Мы остановились несколько подробно на рассуждениях А. Хюбшера отнюдь не потому, что перед нами значительный мыслитель. Совсем наоборот. Этот типичный представитель философствующей буржуазной публицистики интересен главным образом тем, что он выражает господствующее в современной буржуазной философии умонастроение и является поэтому рупором своего времени<sup>5</sup>.

Разумеется, не одни только идеи Шопенгауэра (и родственные ему философов-иррационалистов) характеризуют философский климат в современном капиталистическом мире. Немало буржуазных философов наших дней возрождают идеи Аристотеля, Платона, Канта, Гегеля, Беркли, Юма,

---

<sup>1</sup> А. Х ю б ш е р. Мыслители нашего времени. М., «Прогресс», 1962, стр. 38.

<sup>2</sup> Там же, стр. 43.

<sup>3</sup> Там же, стр. 31.

<sup>4</sup> Там же, стр. 14, 17, 20.

<sup>5</sup> О том, насколько распространены в современной буржуазной философии идеи, излагаемые Хюбшером, можно судить, в частности, по опубликованному в 1957 г. в ФРГ «Философскому словарю» Г. Шмидта, в котором имеется статья «Ожидание гибели». В статье говорится: «Основным лейтмотивом нынешней истории философии является идея апокалипсического конца. Крушение, катастрофа, закат, сумерки, конец — все эти слова встречаются в любом исследовании по истории культуры. Их связывают со старым общественным порядком, со старой системой хозяйства, со всей системой ценностей или, еще более обще, с культурой Запада».



пытаясь наполнить их новым содержанием. Но эта модернизация философских учений прошлого сплошь и рядом оказывается их приближением к идеям социального пессимизма. Так, французское неогегельянство превращает учение Гегеля в философию «несчастного сознания». В докладе «Трагическое и рациональное в философии Гегеля», сделанном Ж. Ипполитом на V международном гегелевском конгрессе (1964 г.), мы читаем: «То, что в природе является бездной и молчанием смерти, в философии духа становится **абсолютным субъектом**, заполняющим каждый единственный субъект-индивид или народ. Абсолютный субъект предопределяет позитивную деятельность единичного субъекта, деятельность, которая не заключала бы в себе ничего сколько-нибудь значимого, если бы она не содержала в себе следов той бесконечности, которая конституирует эту деятельность, позволяя ей воспроизводить и сохранять себя даже в процессе своего исчезновения»<sup>1</sup>. Такое истолкование гегелевской философии в духе беспробудного фатализма изображает человека и человечество в качестве беспомощных орудий абсолютного субъекта, именуемого бездной и смертью. Между тем в учении Гегеля «абсолютный дух», который в ходе своего развития выступает как абсолютный субъект, есть, в сущности, человечество в полном объеме своего исторического развития, человечество, овладевшее природой и разумно устроившее свою общественную жизнь. Гегель писал: «Человек должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысочайшего. Какого высокого мнения мы ни были бы о величии и могуществе духа, оно все же будет недостаточно высоким. Скрытая сущность вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими»<sup>2</sup>. Какая огромная дистанция отделяет подлинного Гегеля от тех его современных последователей, которые претендуют на «аутентичное истолкование» его философии.

Кризис современной идеалистической философии проявляется, конечно, не только в пессимистическом истолковании прошлого, настоящего и будущего человечества. Современный идеализм выступает как кризисное идеологическое сознание и тогда, когда он пытается возвыситься над противоположностью оптимизма и пессимизма, создать положительную «философию науки», подвергнуть критике присущие капиталистическому обществу противоречия, указать пути прогрессивного развития человечества «по ту сторону» капитализма и... социализма. В ходе дальнейшего изложения мы рассмотрим различные модификации современного идеализма. Все они свидетельствуют, с одной стороны, о переживаемом капитализмом кризисе, а с другой — об ожесточеннейшей войне, которую ведет буржуазная идеология против социалистического строя. «Мы живем, — указывает Л. И. Брежнев, — в условиях неутраченной идеологической войны, которую ведет против нашей страны, против мира социализма империалистическая пропаганда, используя самые изощренные приемы и мощные технические средства»<sup>3</sup>. Этим указанием следует руководствоваться в научном анализе современного идеализма.

<sup>1</sup> Hegel Jahrbuch, 1964, s. 12.

<sup>2</sup> Гегель. Логика, Соч., т. I, стр. 16.

<sup>3</sup> Материалы XXIV съезда КПСС. М., Политиздат, 1971, стр. 90—91.

## ТРАНСФОРМАЦИИ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Энгельс, классически формулируя основной философский вопрос, указывал, что все идеалисты, независимо от различий, существующих в рамках идеалистической философии, принимают за исходное нечто духовное и пытаются из него вывести материальное. Одни из идеалистов исходят из представления о мифическом «мировом духе», другие, напротив, принимают в качестве отправного положения нечто вполне реальное, например, человеческое сознание, третьи объявляют субстанцией некое будто бы существующее в действительности бессознательное духовное первоначало и т. д. Различные истолкования духовного «первоначала», так же как и те выводы, которые вытекают из принятых идеалистических посылок, характеризуют особенности той или иной разновидности идеализма, и следовательно, разногласия в идеалистическом лагере. Так, возвращаясь к уже приводившемуся выше примеру, можно сказать, что Гегель принимал за первоначало «мировой разум», а Шопенгауэр — бессознательную, противоразумную «мировую волю». Оба философа были объективными идеалистами, но Гегель разрабатывал систему рационалистического идеализма, в то время как Шопенгауэр противопоставлял гегелевской философии идеализм иррационалистического толка.

Для классиков буржуазной философии было характерно прямое, открытое противопоставление главных философских направлений. И материалисты, и идеалисты, развивая свое учение, решительно отмежевывались от противоположных теорий или же попыток найти третий путь — по ту сторону материализма и идеализма. Классики домарксистской философии считали, что противоположность между материализмом и идеализмом означает необходимость стать на позиции одного из этих учений и отвергнуть другое. С этой последовательностью, принципиальностью, которые несовместимы с эклектическими попытками соединить несоединимое, т. е. «дополнить» материализм идеализмом, а идеализм — материализмом, были связаны наиболее значительные достижения классической философии. Это относится не только к материалистам, но и к идеалистам.

В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» говорит о гениально-последовательных идеалистах, которые от начала и до конца развивали принятые ими отправные положения, осуществляя тем самым систематическое исследование определенного пути философского поиска. Характеризуя основное сочинение Д. Беркли, В. И. Ленин отмечает: «Две основные линии философских воззрений намечены здесь с той прямотой, ясностью и отчетливостью, которая отличает фило-

софских классиков от сочинителей «новых» систем в наше время. Материализм — признание «объектов в себе» или вне ума; идеи и ощущения — копии или отражения этих объектов. Противоположное учение (идеализм): объекты не существуют «вне ума»; объекты суть «комбинации ощущений»<sup>1</sup>.

Новейшая идеалистическая философия в отличие от классического идеализма все более отходит от прямого, последовательного противопоставления своих воззрений материалистическому миропониманию. Развитие естествознания (в особенности физиологии и органической химии), общественная практика, исторический опыт все более опровергают основную идеалистическую догму о независимости разума, мышления, духовного вообще от материального, от вполне определенной, экспериментально выявляемой структуры живой материи. Именно поэтому попытки примирить идеализм с фактами, которые ему противоречат, оказываются эклектическим, нередко даже беспринципным отказом от той гениальной последовательности классиков идеализма, о которой писал В. И. Ленин.

В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин на примере субъективного идеализма Э. Маха и Р. Авенариуса обстоятельно исследует эклектическую тенденцию в эволюции новейшего идеализма. Эти философы, как известно, утверждали, что ощущения представляют собой «элементы», из которых образовано все существующее. Авенариус, например, прямо писал: «Только ощущение может быть мыслимо как существующее». При этом, однако, ощущения рассматривались не как психическая способность, свойственная живым существам, а как нечто «нейтральное», не психическое и не физическое. Ощущения, утверждали махисты, в зависимости от условий и отношений могут быть то физическим, то психическим явлением. Так, по словам Э. Маха, отношение одних ощущений к другим ощущениям образует физическое явление, а отношение ощущений к нервной системе — психический факт. Но если ощущения «элементы» всего существующего, то какой смысл имеет рассуждение об отличной от ощущений нервной системы? Ведь в таком случае и нервная система есть не более, чем комплекс ощущений. Между тем Мах и Авенариус рассуждали о том, что определенные ощущения связаны с некоторыми физиологическими процессами в мозгу, что ощущение цвета, например, находится в зависимости от сетчатки глаза. Иначе говоря, эмпириокритики отступали от своих идеалистических положений, чтобы согласовать свою теорию с фактами, установленными естествознанием, хотя эти факты явно противоречили субъективному идеализму. «Собственная теория Маха, — писал в этой связи В. И. Ленин, — есть субъективный идеализм, а когда нужен момент объективности, —

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 17—18.

Мах без стеснения вставляет в свои рассуждения посылки противоположной, т. е. материалистической теории познания»<sup>1</sup>.

Таким образом, Мах и Авенариус в отличие от таких классических представителей субъективного идеализма, как Д. Беркли и И. Фихте, отказываясь от последовательного проведения принципиальной философской линии и обосновывая субъективный идеализм, тем не менее утверждали, что они признают... существование независимой от субъекта сознания объективной реальности. Этой цели и служило махистское понятие «элементов», которым придавался двойной смысл. С одной стороны, они просто ощущения, а с другой — нечто физическое.

Не следует рассматривать эти необоснованные включения фрагментов материалистического миропонимания в субъективно-идеалистическую философию как попытки действительно усвоить материалистические воззрения. В действительности Мах и Авенариус стремились доказать, что положения новейшего естествознания не заключают в себе какого-либо философского содержания и поэтому нисколько не противоречат их философскому учению. Мах и Авенариус шли даже дальше. Они провозгласили, что их философия преодолевает как материализм, так и идеализм. Они подвергали критике некоторые идеалистические учения (главным образом объективный идеализм), выдавая эту критику за отрицание всякого идеализма, идеализма вообще. Разоблачая махистское псевдоотрицание идеализма, В. И. Ленин писал: «В наше время нельзя философу не объявлять себя «реалистом» и «врагом идеализма». Пора же понять это, господа махисты!»<sup>2</sup>

Ленин, таким образом, констатирует, что кризис идеализма вынуждает его сторонников «отречься» от идеализма, выдавать свои идеалистические учения за теории, не имеющие ничего общего с идеализмом. Налицо, следовательно, кризисное идеалистическое сознание. Если буржуазный экономист изображает государственно-монополистический капитализм как, в сущности, уже некапиталистическое общество, то философ-идеалист выдает новейшие модификации идеализма за окончательное преодоление антитезы материализма и идеализма вообще. Идеализм, говорит, например, Б. Рассел, один из основоположников неопозитивизма, так же несостоятелен, как и материализм. «Каждый знает, — иронизирует он, — что «дух» — это то, о чем идеалист думает, что не существует ничего, кроме духа, а «материя» — это то, о чем то же самое думает материалист»<sup>3</sup>. Неопозитивизм, по мнению Рассела, одинаково далек и от материализма, и от идеализма.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 61.

<sup>2</sup> Там же, стр. 344.

<sup>3</sup> Б. Рассел. История западной философии. М., 1959, стр. 677.

Видный представитель итальянского экзистенциализма Э. Кастелли утверждает, что это учение является «констатацией смерти идеализма». Экзистенциализм рассматривается как учение, порожденное кризисом идеализма и преодолевающее этот кризис.

Известный представитель неотомизма И. Бохеньский в книге «Современная европейская философия» заявляет, что ни одно из течений современной философской мысли в Западной Европе не является идеалистическим. Идеализм, по мнению Бохеньского, примерно полвека назад уступил место таким философским учениям, как метафизика (так именуются различные учения о сверхчувственном бытии), феноменология, экзистенциализм, «философия жизни», эмпиризм. Рассматривая неотомизм как систему метафизики, несовместимую с идеализмом, Бохеньский замечает, что для идеалистов характерно «неумение оценить материальный мир, который они в конечном счете сводят к простой видимости»<sup>1</sup>. Действительно, идеализм явно не понимает сущности природы, материи, чувственно воспринимаемой действительности, поскольку он выводит ее из сверхприродного духа или человеческого сознания. Правильно указывая на этот действительный порок идеализма, Бохеньский, однако, считает, что неотомизм и другие указанные выше учения преодолевали идеализм. Ниже мы обстоятельно покажем, откуда происходит эта иллюзия Бохеньского и других современных буржуазных философов. Пока же отметим лишь то, что, согласно Бохеньскому, неотомистское разграничение бога, с одной стороны, и природы — с другой, исключает превращение природы в простую видимость, подчеркивает ее коренное отличие от духовного, сверхъестественного. Однако неотомизм, как известно, обосновывает христианский догмат о сотворении природы богом, и это полностью выявляет идеалистический характер неотомистской философии.

Бохеньский называет идеализмом лишь субъективный идеализм, т. е. учение, которое отрицает существование каких-либо вещей за пределами человеческого сознания. Неотомизм же представляет собой систему объективного идеализма. Соответственно этому отрицание субъективного идеализма рассматривается как преодоление всей идеалистической философии. Ярким примером такой подмены философских понятий может быть следующее высказывание известного итальянского философа Ф. Ломбарди: «Реальность, о которой говорит нам идеализм, реальность, будто бы возвышающаяся сама над собой, есть не что иное, как барон Мюнхгаузен, который вытащил самого себя за волосы из болота, с тем, однако, отличием, что для идеализма не существует ни болота, ни волос, ни даже того рыцаря во плоти и крови, который должен спасти себя из болота»<sup>2</sup>. Но Ломбарди, остроумно осмеивая субъективный идеализм как учение, вступающее в конфликт со здравым смыслом, ни слова не говорит об идеализме объективном, который признает независимое от человеческого сознания существование явлений природы, но доказывает, что все они — лишь воплощения некоей сверхприродной духовной сущности.

Итак, если Мах и Авенариус называли преодолением идеализма отрицание объективного идеализма с его родственными теологии посылками, то значительная часть современных объективных идеалистов называет преодолением идеализма отказ от субъективного идеализма. Идеалист-эмпирик, подвергая критике отправное положение рационалистического идеализма (бытие есть продукт мирового разума), полагает, что он освободился от всех идеалистических иллюзий. Идеалист иррационалистического толка, противопоставляя рационалистическому идеализму тезис о существовании иррациональной бессознательной духовной первоосновы мира, также утверждает, что отныне с идеализмом покончено навсегда. Если в XIX веке

<sup>1</sup> Bochenski J. M. Contemporary European Philosophy. Berkeley and Los Angeles, 1956, p. 31.

<sup>2</sup> F. Lombardi. Après l' historicisme — «La philosophie de l'histoire de la philosophie», Roma — Paris, 1956, p. 198

представители разных идеалистических учений, полемизируя друг с другом, доказывали, что лишь их учение является подлинным идеализмом, то в XX веке сторонники той или иной разновидности идеализма в борьбе против других идеалистических теорий пытаются доказать, что они представляют новую, принципиально несовместимую с идеализмом систему философских воззрений. Их критика идеализма свидетельствует лишь о том, что это учение обанкротилось, что происходит перестройка идеалистической философии, которая изменяет свою аргументацию, вводит в оборот новые понятия и категории и, отказываясь от исторически изживших себя «наивных» идеалистических теорий, истолковывает новейшие модификации идеализма как радикальный разрыв со всей идеалистической традицией.

Таким образом, идеалистическое «отрицание» идеализма, характерное для современной буржуазной философии, есть не просто лицемерие, обман доверчивой публики. Это прежде всего самообман, хроническое заблуждение современных буржуазных философов, которые пытаются доказать, что идеализм — не единственная альтернатива материалистической философии, совершенно неприемлемой для реакционной буржуазной идеологии. Такова логика идейной борьбы против материализма: она вынуждает идеалистов «отречься» от дискредитировавшей себя идеалистической философии, которая оказывается уже неспособной отстаивать свои принципы в их последовательной, классической форме.

Естественно возникает вопрос: откуда происходит иллюзия преодоления идеализма? Ведь философ-идеалист отстаивает, обосновывает идеалистическое решение основного вопроса философии. Что же изменяется в решении этого вопроса, откуда возникает видимость его будто бы неидеалистического решения? Путь к анализу новейших «превращенных» форм идеализма указал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме». В этом произведении В. И. Ленин разоблачает, в частности, те идеалистические учения, которые формально принимают за исходный пункт нечто отнюдь не идеальное, но истолковывают его как материальное, образующее основу материальных явлений. Так, французский идеалист неокантианского толка Ш. Ренувье провозгласил исходным положением своего учения идею закономерности всего существующего. Понятие закона само по себе не содержит ничего идеалистического: идея закона была развита материалистической философией на основе естественнонаучных достижений нового времени. Но Ренувье противопоставил закон эмпирической действительности, возвысил его над ней как умозрительно, т. е. независимо от опыта познаваемую надэмпирическую реальность, с которой якобы должен сообразоваться чувственно воспринимаемый мир. Понятие закона теряет, таким образом, свой научный смысл и превращается в псевдоним сверхприродного духа. Характеризуя истинный смысл философии Ренувье, В. И. Ленин указывает: «Вещь в себе решительно отвергается. Связь явлений, порядок, закон объявляется апри-

орным, закон пишется с большой буквы и превращается в базу религии. Католические попы в восторге от этой философии»<sup>1</sup>.

В. И. Ленин подверг критике также В. Оствальда, известного немецкого химика, который в своих философских работах высказывал идеалистические воззрения. Пример Оствальда также выявляет характерное для новейшего идеализма стремление затушевать идеалистическое решение основного вопроса философии, завуалировать тот очевидный факт, что идеализм считает первичным духовное, а производным — материальное. Оствальд, так же как и Мах, заявляет, что ни материя, ни сознание не могут быть приняты за первичное. Первичное, утверждает он, есть энергия, которая-де не материальна и не духовна. Материальное и духовное возникают согласно этой точке зрения из «нейтральной» энергии. Разумеется, у Оствальда не было никаких научных оснований для утверждений о независимости энергии от материи. Напротив, созданная в начале XX в. теория относительности доказала неразрывную связь энергии и массы. «Энергетизм» Оствальда был разновидностью того новейшего идеализма, который уже прямо не утверждает, что духовное первично: ведь энергия не есть нечто духовное, напротив, она материальна. Выходит, значит, что Оствальд объявляет первичным нечто материальное, но истолковывает это материальное как нематериальное. Оствальд пытался доказывать, будто его философия окончательно преодолевает всякий идеализм. Этот самообман, жертвой которого стал Оствальд, — характернейшее проявление кризиса идеализма. Мы видим, что модернизация идеалистического решения основного философского вопроса заключается прежде всего в том, что материальное, истолкованное как нематериальное, объявляется затем первичным. При этом материальное лишается присущих ему конкретных свойств, превращается в абстракцию, противопоставляется природным вещам, т. е. превращается в сверхприродную силу.

В ленинских «Философских тетрадах» мы находим дальнейшее развитие этого глубокого научного понимания попыток идеалистов по-новому обосновать свои исходные положения, чтобы избежать обвинений в идеализме. В. И. Ленин пишет: «Время вне временных вещей = бог»<sup>2</sup>. Нет необходимости разъяснять, что время не есть сверхприродная, трансцендентная сущность. Время — форма существования материи, не отделимая от нее. Как же может идеалист использовать понятие времени для обоснования своих антиматериалистических воззрений? Чтобы конкретно ответить на этот вопрос, сошлемся на известного французского идеалиста А. Бергсона. Этот

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 221.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 50.

философ утверждал, что материя, с одной стороны, и разум — с другой, представляют собой продукты разложения, распада первоначального творческого процесса, который Бергсон называет длительностью, а также становлением, жизненным порывом и т. д. Нетрудно понять, что длительность есть не что иное, как время, хотя Бергсон и отличает ее от физического времени для того, чтобы доказать, что длительность предшествует физическим, материальным процессам и, более того, порождает их. Время отрывается от природы, истолковывается как чистое движение, чистое становление, из которого, однако, возникают природные вещи. Чем это отличается от классического идеалистического решения основного вопроса философии? Новой терминологией, явной двусмысленностью формулировки исходного тезиса философской системы. Бергсон отвергает положение о первичности материи, но вместе с тем отрицает и противоположное положение: духовное первично. Но это последнее отрицание (идеалистического решения основного философского вопроса) носит совершенно мнимый характер, так как «длительность» превращается Бергсоном в мистический «жизненный порыв», трансцендентную духовную сущность.

Модернизация идеалистического решения основного философского вопроса, идеалистическое истолкование материалистического решения этого вопроса, т. е. истолкование материального как имматериального, — все эти попытки примирить идеализм с материалистическим, в основе своей, естествознанием последовательно разоблачаются В. И. Лениным, который показывает, что идеализм остается идеализмом даже тогда, когда он формально отказывается от признания духовного первичным. Суть идеализма, следовательно, не просто в том, что сознание объявляется первичным, а бытие вторичным, так как есть немало идеалистов, которые обеими руками подпишутся под противоположным тезисом: бытие первично, сознание вторично. Но в таком случае следует у этого, маскирующегося под материализм, идеалиста спросить, что же он понимает под бытием? И тогда обнаружится, что бытием идеалист называет особую духовную сущность (неотомисты, например, бога), из которой, по его мнению, возникает человеческое сознание как нечто вторичное, производное. Так, немецкий неотомист В. Бругер в изданном им «Философском словаре» утверждает: «Первичное бытие есть в действительности чисто духовное бытие бога, в котором бытие и духовное познание совершенно идентичны и согласно идеям которого формируется все небожественное бытие»<sup>1</sup>. Неотомист, таким образом, разграничивает высшее (сверхприродное) и низ-

---

<sup>1</sup> W. Bruger. Philosophisches Worterbuch, Freiburg, 1951, s. 156.



шее — природное и социальное бытие, которое толкуется как производное.

Аналогична позиция и известного итальянского христианского спиритуалиста М. Шакка, который пишет: «Бытие **первично**, лишь бытие **есть первое**»<sup>1</sup>. Разъясняя этот свой исходный пункт, Шакка подчеркивает, что бытие предшествует всякой реальности: «реальность не есть бытие, а бытие не есть реальность»<sup>2</sup>. Таким образом, не только чувственно воспринимаемые явления окружающей действительности, но и все факты, закономерности, открываемые науками, объявляются *только* реальностью, *не более, чем реальностью*. Бытие, следовательно, не реально, а идеально. Совершенно очевидно, что такая постановка основного философского вопроса носит идеалистический характер.

Ленинская критика идеализма глубоко раскрывает эволюцию идеалистического решения основного философского вопроса. В. И. Ленин пишет в «Философских тетрадах»: «Природа вне, независимо от материи=бог»<sup>3</sup>. Значит есть (или могут быть) и такие идеалисты, которые объявляют первичным природу, а не нечто сверхприродное, потустороннее, однако и при этом противопоставляют природу материи, материальным вещам. В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин показывает, что даже субъективный идеалист готов объявить природу первичной, но лишь с тем условием, чтобы природа понималась как совокупность данных опыта, т. е. нечто субъективное. Именно так истолковывал природу русский махист А. Богданов, уверявший, что его исходные положения «вполне удовлетворяют сакраментальной формуле первичности природы над духом». Разоблачая эту подделку субъективного идеализма под материализм, В. И. Ленин пишет: «Физический мир называется *опытом людей* и объявляется, что физический опыт *«выше»* в цепи развития, чем психический... Это прямо комизм, если подобную «систему» Богданов подводит тоже под материализм: и у меня-де природа первичное, дух вторичное... Ни один идеалист не будет отрицать в таком смысле первичности природы, ибо на деле это не первичность, на деле природа не берется за *непосредственно* данное, за исходный пункт гносеологии»<sup>4</sup>.

Таким образом, современный идеализм, ведя непримиримую борьбу против материализма, объявляя материализм давно опровергнутым упрощенным воззрением на мир, вместе с тем стремится придать своим идеалистическим построениям материалистическую видимость. Дело в том, что существует,

---

<sup>1</sup> M. Schaccà. *Acte et être*. Paris, 1956, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid*, s. 19.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 49.

<sup>4</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 237—238.

как это видно из приведенных нами примеров, два основных способа идеалистической формулировки исходного положения философской системы. Первый способ заключается в том, что за исходное принимается реальная или воображаемая разновидность духовного, психического: мышление, ощущение, представление, воля, воображение, интуиция, инстинкт или же абсолютный дух, мировой разум, бог и т. д. Идеалист, принимающий за исходное волю, естественно, полемизирует с идеалистом, который пытается вывести все существующее из разума, мышления. Философ, абсолютизирующий разум, превращающий его в субстанцию, объявляется идеалистом, сторонником несостоятельного, давно опровергнутого учения. Однако философ, который абсолютизирует волю, не в меньшей мере идеалист, и его попытка выдать свою волюнтаристическую философию за неидеалистическую совершенно несостоятельна.

Второй способ идеалистической формулировки основного исходного положения философской системы заключается в том, что за исходное принимается нечто отнюдь не духовное, которое, однако, истолковывается, в сущности, как духовное, т. е. порождающее материальный мир, лежащее в его основе, определяющее все материальные процессы. Эта деформация идеалистического решения основного философского вопроса — характерный симптом кризиса идеализма.

Общеизвестно, что основной философский вопрос теоретически предопределяет поляризацию философских учений на два противостоящих друг другу главных философских направления — материализм и идеализм. Эту истину, подтвержденную всей многовековой историей философии, атакует современный идеализм, представители которого нередко пытаются доказать, что существует по меньшей мере четыре главных направления в философии: материализм, спиритуализм, реализм и идеализм. Материализмом в таких случаях называют учение о существовании первоматерии, первовещества, из которого образуются все вещи. Нет необходимости специально разъяснять, что такого рода материалистические учения существовали лишь в древности, например, в античной философии. Современный материализм не признает никакой первой материи, т. е. материи, которой не предшествовала бы какая-либо иная стадия ее развития. Материалистическое положение о первичности материи означает лишь то, что материя порождает сознание, обуславливает его существование, так как сознание (и психическое вообще) представляет собой особое свойство материи на определенной стадии ее развития. Иными словами, вопрос о первичности материи ставится диалектико-материалистически: первична по отношению к духовному, в рамках объективного отношения материальное — духовное. Утверждать, что материя предшествует своим качест-

венно многообразным состояниям, значит извращать сущность материализма.

Противоположностью материализма современные буржуазные философы считают не идеализм, а спиритуализм, т. е. учение, согласно которому изначально существует некая духовная первосущность, которая порождает, творит все природные и социальные явления, в том числе и человека, его психические способности и т. д. Однако попытка отделить спиритуализм от идеализма лишена серьезных оснований, так как спиритуализм считает первичной духовную субстанцию, а это и есть идеализм. Эта истина настолько очевидна, что современные буржуазные философы и не пытаются ее прямо отрицать. Но они доказывают, что спиритуализм, подобно материализму, представляет собой онтологическую систему взглядов (учение о первосущности, абсолюте и его изначальных, неизменных определениях), в то время как идеализм — учение гносеологическое, ограничивающееся анализом духовного, которое присуще человеку, осознается им, наличествует в сознании и образует в силу этого непосредственно данную очевидность. В действительности же это разграничение и противопоставление спиритуализма и идеализма совершенно необоснованно, так как здесь налицо лишь две отнюдь не чуждые друг другу разновидности идеализма: идеализм объективный и идеализм субъективный, который односторонне характеризуется как гносеологический идеализм.

Совершенно очевидно, что и объективный идеализм (спиритуализм), и идеализм субъективный, который никоим образом не сводится к одной лишь гносеологии, обусловлены идеалистическим решением основного вопроса философии. Объективный идеализм считает первичным нечто независимое от человеческого сознания, от субъекта, в то время как субъективный идеализм в качестве первичного принимает ощущения и мышление познающего человеческого субъекта.

История философии свидетельствует о том, что различие между субъективным и объективным идеализмом весьма относительно: они постоянно взаимодействуют и переходят друг в друга. Ни один субъективный идеалист не доводит до логического конца своего основоположения, так как это неизбежно приводит к солипсизму, т. е. к отрицанию существования всех других людей (не говоря уже о внешнем мире), кроме философа, утверждающего, что все существующее есть совокупность его ощущений. С другой стороны, все объективные идеалисты широко пользуются аргументами субъективного идеализма, особенно в своих гносеологических построениях. В современной буржуазной философии вследствие характерного для нее эклектизма субъективный и объективный идеализм в большинстве случаев настолько перемешивается друг с другом, что нередко становится невозможным определить,

является ли данное философское учение субъективным или же, напротив, объективным идеализмом. Таков, например, экзистенциализм. Эkleктическое смешение двух вариантов идеалистического решения основного философского вопроса следует рассматривать как одно из выражений кризиса идеалистической философии.

Таким образом, отрицание идеалистического характера спиритуализма, а также истолкование идеализма как чуждого спиритуализму учения представляют собой идеализацию и той, и другой разновидности идеализма. Идеалистам вообще свойственно преувеличение различий между отдельными разновидностями своей философии. Poleмика в лагере идеализма, конкуренция между идеалистическими учениями постоянно ведут к таким необоснованным преувеличениям, которые, впрочем, необходимы идеализму для поддержания своего влияния. Одни идеалистические учения дискредитируют другие идеалистические учения, завоевывая тем самым кратковременное признание. Но в конечном счете от этой взаимокритики идеалистических учений, которая, как правило, ведется под флагом преодоления дискредитировавшего себя идеализма, выигрывает не идеализм, а материализм, несмотря на то что все идеалисты объединяются в своей борьбе против материализма.

В то время как одно идеалистическое учение низвергает другое, разоблачая внутренние присущий ему и обычно не выступающий на поверхности идеализм, третье идеалистическое учение, выступая против утвердившегося над якобы поверженным идеализмом победителя, срывает с него маску и тем самым обнажает его идеалистическое обличье. Но затем появляется четвертое идеалистическое учение, которое столь же успешно разоблачает третье и завоевывает кратковременное признание как новое, радикальное, окончательное отрицание идеализма. На этом история, конечно, не заканчивается. Существует бесчисленное количество идеалистических учений и учениц, которые постоянно демонстрируют свою непримиримость друг к другу, между тем как у всех у них лишь один действительный противник — материализм. Поэтому истолкование одних идеалистических учений как действительно идеалистических, а других как уже покончивших с идеализмом представляет собой свидетельство интеллектуальной анархии в лагере идеалистической философии.

Четвертым (наряду с материализмом, спиритуализмом и идеализмом) направлением философии современные буржуазные философы обычно считают так называемый «реализм». Это направление отличается, с их точки зрения, от материализма и спиритуализма и, кроме того, представляет собой прямую противоположность идеализма. Нетрудно понять логику такого рассуждения. Поскольку идеализмом считается лишь

субъективный идеализм, который отрицает независимую от человеческого сознания реальность, то «реализм», принимающий за исходное положение существование независимой от сознания познающего субъекта реальности, действительно кажется противоположностью идеализма, между тем как на деле он является лишь антитезой субъективного идеализма. Философский «реализм», представляющий собой одну из разновидностей объективного идеализма, отрицает материальность независимой от человеческого сознания реальности. Он, следовательно, противопоставляется материализму. «Реалисты» обычно утверждают, что бытие есть всеобъемлющая реальность. Материя, согласно их учению, лишь один из слоев объективно реального, низшая форма бытия. Следующей по рангу сферой бытия объявляется духовная жизнь человека, которая отрывается от природных и социальных условий и истолковывается как автономное царство человеческого духа. Высшей формой объективного провозглашается сверхприродное, божественное. Неотомизм — учение, согласно которому бог является физической и моральной причиной всего существующего, выступает под флагом «критического реализма», который «полемизирует» с идеализмом как учением, растворяющим природное бытие в духе и тем самым смазывающим коренное различие между ними. При этом имеется в виду не только субъективный идеализм, но и те объективно идеалистические учения, которые утверждают, что между духовным и материальным не существует абсолютной противоположности. Речь идет в первую очередь об идеалистических учениях пантеистического типа, согласно которым бог и природа в сущности тождественны друг с другом. Неотомисты, в частности, критикуют Гегеля, который в соответствии с пантеистической традицией, оппозиционной по отношению к христианству, доказывал, что природа есть отчужденная форма бытия «абсолютной идеи», которая, следовательно, не существует вне природы. Отстаивая догмат о внемировом существовании бога, неотомистская философия абсолютно противопоставляет друг другу природу и сверхприродное, естественное и сверхъестественное, земное и божественное. И эта теологическая разновидность идеализма объявляется его отрицанием, выдается за реализм, да еще критический!

Нетрудно понять объективный смысл рассмотренной нами концепции, согласно которой существуют не два, а четыре основных направления в философии. С помощью этой концепции современные буржуазные философы пытаются умалять принципиальное значение антитезы материализма и идеализма с тем, чтобы доказать, что материализм не является единственной альтернативой идеализму. Совершенно очевидно, что те якобы неидеалистические направления, которые противопоставляются современными буржуазными философами ма-

териализму, представляют собой более или менее утонченные разновидности идеализма, которые не только не преодолевают присущих идеализму коренных пороков, но еще более усугубляют их.

Анализ исторических метаморфоз идеалистической философии показывает, что никакое обновление аргументации идеализма, никакие модификации идеалистического решения основного философского вопроса не могут предотвратить крушение этого исторически изжившего себя мировоззрения. Этим и объясняется парадоксальная борьба идеалистов против того, что они называют идеализмом, но что в действительности, конечно, не является таковым. Подлинный противник идеализма — материалистическая философия, и борьба против этого подтвержденного наукой и практикой учения лишь углубляет противоречия внутри идеалистического лагеря и ускоряет процесс его разложения.

## СОВРЕМЕННЫЙ ИДЕАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ

Идеализм исторически и логически связан с религией. Поддержание религии, укрепление позиций религиозного мировоззрения с помощью специфических, теоретических средств, которыми сама религия не обладает, составляет главную идеологическую функцию идеалистической философии. В нашу эпоху, когда наука стала могущественным орудием прогресса не только в духовной, но и материальной жизни людей, господство религиозной идеологии в капиталистических странах было бы невозможно без идеалистического (преимущественно субъективистского) истолкования достижений наук о природе, научно-технического прогресса и процесса познания вообще.

Идеализм в несравненно большей степени, чем религия, отягощенная вековым грузом официально освященных, «неурушимых» догматов, способен обновляться, пересматривать свои исторически изжившие себя формы, ассимилировать новое социально-экономическое содержание, приспосабливаться к новым научным данным, паразитировать не только на белых пятнах в научной картине мира, но и на достижениях науки. Без учета этого обстоятельства борьба против новейшего, нередко в высшей степени утонченного и наукообразного идеалистического обоснования религиозного мировоззрения не может быть вполне эффективной.

Маркс и Энгельс вели борьбу с идеализмом, который обычно называется (и, конечно, не без основания) классическим. Для этого идеализма было характерно глубокое убеждение в своей безусловной правоте, четкое противопоставление своих теоретических позиций материалистической философии, осознание своей силы и влиятельности. Мы имеем в виду прежде всего идеализм Канта, Фихте, Гегеля и других менее значительных, но

также выдающихся философов. Этот идеализм считал себя более научным, чем науки его времени: отсюда, в частности, происходила его претензия быть наукой наук, т. е. высшим теоретическим синтезом всего научного знания. Классики немецкого идеализма подвергали критике эмпиризм, метафизический способ мышления, которые господствовали в большинстве научных дисциплин конца XVIII — начала XIX в., разрабатывали диалектический метод. Именно этот идеализм имел в виду В. И. Ленин, когда он писал: «Умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм». И далее, разъясняя свою мысль: «Диалектический идеализм вместо умный; метафизический, неразвитый, мертвый, грубый, неподвижный вместо глупый»<sup>1</sup>.

Идеализм, о котором в данном случае идет речь, глубоко осознавал свое духовное родство с религией и считал своей первоочередной задачей обоснование религиозного мировоззрения. Кант, например, прямо заявлял в своей «Критике чистого разума» о необходимости ограничить разум, чтобы предоставить место вере. Но в этом же произведении Кант доказывал, что бытие божие, бессмертие души, загробная жизнь принципиально недоказуемы теоретически, т. е. научными средствами. Религиозная вера базируется, по Канту, на убеждении, которое носит чисто субъективный характер, т. е. не основывается на каких-либо фактах. В противоположность христианскому богословию, утверждающему, что религия составляет основу нравственности, Кант доказывал, что нравственное сознание автономно, независимо от религии и любых иных обстоятельств и мотивов, не составляющих содержания нравственности. Поэтому, если человек следует нравственным предписаниям из страха быть наказанным свыше за отступление от этих предписаний, он поступает не нравственно, а лишь легально, как говорит Кант. Нравственным действием Кант называет лишь такое действие, которое руководствуется одним только моральным законом. Теория нравственности Канта носит, таким образом, антиклерикальный характер: не нравственность основывается на религии, а, напротив, религия основывается на нравственности.

Воззрения Канта на религию расходились с господствовавшими в его время теологическими учениями, не только католическими (что особенно очевидно), но и протестантскими, поскольку Кант отвергал положение о сверхразумности религиозной веры. Тем не менее агностицизм Канта способствовал укреплению позиций религии среди тех, кого не могла удовлетворять ее традиционная форма, учение об откровении божием, ветхозаветные мифы о сотворении мира и человека, евангельские легенды. Однако попытка Канта вывести религию из «чистого» нравственного сознания свидетельствовала о том, что он хорошо осознавал противоположность науки и религии и невозможность преодолеть ее научными средствами. Учение Канта о нравственности и призвано было заполнить пропасть между разумом и верой.

Гегель в еще большей степени, чем Кант, стремился обосновать необходимость и правомерность религиозного мировоззрения. В своей философии религии Гегель, например, писал: «Своим предметом и, собственно говоря, единственным предметом философия имеет бога. Философия вовсе не есть миропонимание, как ее называли в противоположность вере. Она отнюдь не является мирской мудростью, а познанием немирского; не познанием внешней массы эмпирического бытия и жизни, а познанием того, что вечно, что есть бог, и того, что вытекает из его природы...»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 248.

<sup>2</sup> Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Werke, Bd. II, s. 15—16. Berlin, 1932.

Философию Гегеля пронизывает постоянно и настойчиво высказываемое убеждение относительно непреходящей исторической значимости и моральной ценности христианского вероучения. И тем не менее Гегель недвусмысленно утверждал, что философский идеализм, основное содержание которого совпадает с содержанием религии, превосходит религию хотя бы в том отношении, что он высказывает истину в форме понятия, а не в виде некритических представлений, чувственных образов, мифов. Поэтому в «Философии истории» Гегеля философия характеризуется как высшая, абсолютная форма познания и самосознания. Но из этого следует, что философия не может следовать за религией, она должна, напротив, вносить коррективы в религиозное мировоззрение.

Гегель, таким образом, утверждал, что религия, хотя она и превосходит высшую истину, принципиально не научна. Действительной формой истины, как постоянно подчеркивает Гегель, является наука. Это значит, что в религии содержание и форма находятся в непримиримом противоречии. Но Гегель как диалектик постоянно обосновывает принцип неразрывного единства, формы и содержания. Он, в частности, писал, что «содержание есть не что иное, как переход формы в содержание, и форма есть не что иное, как **переход содержания в форму**»<sup>1</sup>. Поскольку принцип диалектического тождества содержания и формы применяется к религии, постольку выявляется неистинность ее содержания. Не удивительно поэтому, что гегелевское понимание религии не могло быть одобрено ортодоксальными приверженцами христианства даже из числа его последователей. Что же касается левых представителей гегелевской школы, то они, как известно, доказывали, что философия Гегеля неизбежно ведет к атеизму.

Таким образом, даже беглый анализ отношения немецкого классического идеализма к религии позволяет сделать вывод, что представители этого течения, стремясь обосновать религиозное мирозерцание, критически относятся к его традиционным формам и объективно, т. е. независимо от прямых своих намерений, вносят известный вклад в научную критику религии, т. е. в то прогрессивное идейное движение, главными представителями которого были их противники, т. е. философы-материалисты.

В новую историческую эпоху, эпоху империализма и социалистических революций положение религии и идеалистической философии в духовной жизни буржуазного общества существенно изменилось. Развитие массового социалистического рабочего движения, выдающиеся достижения наук о природе, широкое распространение марксистского мировоззрения неуклонно подрывают, дискредитируют и идеализм, и рели-

---

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. 1, стр. 224. М., 1930.



гию. Идеалисты стали, как было уже показано выше, стыдливými идеалистами, отрицающими свое родство с идеализмом, не смеющими прямо утверждать, что за мировоззрение они защищают, обосновывают. Между тем религия в наше время нуждается в поддержке идеализма больше, чем когда-либо в прошлом. Теологи с тревогой говорят о «дехристианизации» мира, об умирании религиозной веры. Они обращаются за помощью к идеалистической философии. Но последняя становится все более осторожной в своем признании и поддержке религии. Это не означает, что идеализм изменил своей идеологической задаче. Изменились обстоятельства, и это вынуждает идеалистов, во всяком случае значительнейшую часть представителей идеалистической философии, изменять свои методы обоснования религиозного мировоззрения.

В учении Д. Беркли идеализм выступал откровенным защитником религии, утверждая (и, кстати сказать, совершенно правильно), что религия составляет глубочайшую жизненную основу идеалистической философии. В наше время, когда идеализм, так сказать, вылинял, утерял былую веру в свои силы, он уже обычно отдает себе отчет в том, что его родство с религией отталкивает от него не только большинство людей науки, но и в известной мере также и массы, которые становятся иррелигиозными. Этот типичный для XX в. переход от откровенной апологии религии к ее уточненной и, как правило, опосредованной реабилитации отметил В. И. Ленин в своем гениальном критическом анализе позитивизма конца XIX — начала XX века. В. И. Ленин писал: «Откровенно рассуждал, простовато рассуждал епископ Беркли!»<sup>1</sup>. Что касается Э. Маха, Р. Авенариуса и их последователей, то они рассуждали несравненно более утонченно.

Д. Беркли как классический представитель идеалистической философии прямо заявлял, что эта философия образует главную опору религии, основным противником которой является материализм. Совершенно иную позицию заняли махисты. Выступая под флагом научного эмпиризма, они утверждали, что отвергают все сверхопытные (следовательно, и религиозные) допущения и тем самым кладут конец мистическому удвоению мира, согласно которому, кроме опытных данных, существует независимая от них реальность. Эмпиризм махистов носил, таким образом, идеалистический характер, поскольку они истолковывали опыт как единственную реальность, т. е. сводили все существующее к совокупности чувственных данных — ощущений, восприятий, представлений людей. С позиций идеалистического эмпиризма махисты третируют материалистическую философию, признающую существование независимой от опыта действительности, как секу-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 20.

ляризованную мистику, допускающую присутствие «трансцендентной», т. е. потусторонней реальности. Опыт, утверждали махисты, имеет дело с одними ощущениями, в силу чего допущение существования независимой от опыта реальности равносильно религиозному взгляду на мир. Получалось, таким образом, что не махистский идеализм, а материализм поддерживает, питает религиозный взгляд на мир.

Л. А. Аксельрод-Ортодокс (философ, представительница меньшевизма) в своей рецензии на ленинский «Материализм и эмпириокритицизм» высказывалась в том духе, что ни Мах, ни Авенариус не являются проповедниками религиозных воззрений, напротив, они даже враждебны клерикализму. При этом Л. А. Аксельрод не отрицала того, что эти философы — идеалисты; для нее представлялось существенным подчеркнуть, что субъективно они не выступают как защитники религиозного мировоззрения. В этом противопоставлении субъективной иррелигиозности Маха и Авенариуса объективным тенденциям их идеалистических проповедей ярко проявилась непоследовательность меньшевички Аксельрод в критике идеалистической философии.

В противоположность этой поверхностной «объективистской» позиции В. И. Ленин подчеркивает, что существенное значение имеет не личное отношение того или иного философа к клерикализму, а та социальная роль, которую играет его учение, действительное отношение этого учения к клерикализму. Тот факт, что откровенные защитники религиозного обскурантизма увидели в философии Маха и Авенариуса свою союзницу, несравненно более показателен с точки зрения идейной, идеологической борьбы, чем субъективная иррелигиозность этих мыслителей. «О человеке, — писал В. И. Ленин, — судят не по тому, что он о себе говорит или думает, а по делам его. О философах надо судить не по тем вывескам, которые они сами на себя навешивают («позитивизм», философия «чистого опыта», «монизм» или «эмпириомонизм», «философия естествознания» и т. п.), а по тому, как они на деле решают основные теоретические вопросы, с кем они идут рука об руку, чему они учат и чему они научили своих учеников и последователей»<sup>1</sup>.

Ленинское разграничение субъективной формы и объективного содержания новейших идеалистических учений является развитием марксистского положения о партийности философии. Глубокая научность этого принципа выявляется и в этом сформулированном Лениным императиве: судить о философских системах не по способу изложения, а по их содержанию, оценивать способ изложения, исходя из содержания. Философы (и это, конечно, прежде всего относится к идеалистам) за-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 228.

блуждают не только в тех или иных утверждениях относительно внешнего мира или познания, но и в суждениях о своих собственных философских концепциях. Задача научной критики — вскрыть действительную сущность философского учения, объяснить присущую ему видимость из противоречий, свойственных этому учению.

В. И. Ленин оценивал эмпириокритицизм безотносительно к личности его создателей, оценивал его, иными словами, как факт общественного сознания, идеологическое явление, которое в своем реальном воздействии на людей отнюдь не определяется намерениями этих философов. В. И. Ленин показывает как откровенный фидеист П. Карус, проповедующий «научную теологию», согласно которой «бог открывает себя в естествознании так же, как в истории», восхваляет Э. Маха, как поддерживают его воинствующие философствующие обскуранты-имманенты. Разоблачая имманентов как соратников Маха и Авенариуса, выясняя, в каком направлении эволюционирует эмпириокритицизм, В. И. Ленин тем самым вскрывает главную идеологическую функцию новейшей идеалистической философии.

Реакционная буржуазия требует от своих философов реакционности. Но буржуазия достаточно умудрена историческим опытом и поэтому уже осознает, что откровенная, так сказать, лобовая реакционность сплошь и рядом идеологически неэффективна. Потому-то и появляются такие утонченные идеалистические учения, как эмпириокритицизм, учения, формально иррелигиозные, подчеркивающие свою независимость от религии, апеллирующие к естествознанию, но в действительности поддерживающие религиозную идеологию. Клерикализм, подчеркивает В. И. Ленин, не обязательно требует от философов прямой солидарности с религией; его ныне удовлетворяет и субъективистское отрицание объективности научных истин.

В свете этих ленинских указаний становится понятна особая роль таких промежуточных, «беспартийных» на первый взгляд учений, как эмпириокритицизм, которые прямо не формулируют никаких религиозных и вообще обскурантистских идей. Но эти учения с позиций умеренного, либерального, псевдокритического релятивизма, выступающего под флагом научной «веротерпимости», исподволь подкрепляют откровенный, явный, воинствующий фидеизм. Именно такой, т. е. неявный идеализм, сочетающий идеалистическую интерпретацию процесса познания с критикой супранатурализма, с элементами материализма, подводит, как доказал В. И. Ленин, к фидеизму тех людей, которых никакая прямая проповедь религии соблазнить не может.

Для правильного понимания значения ленинской критики махизма и аналогичных неявных, завуалированных форм идеа-

листической философии необходимо ясно представить себе, что в начале XX века махизм идейно пленил определенные круги научной и социалистической интеллигенции в первую очередь потому, что он постоянно отмежевывался от спекулятивной идеалистической философии. Не только не искушенным в философии читателям, но и некоторым философам он представлялся окончательным преодолением как идеализма, так и механистической ограниченности предшествующего материализма, к которому эти философы нередко причисляли и материалистическое учение Маркса и Энгельса. Достаточно вспомнить, что некоторые ревизионисты в философии выступали как последователи Маха и Авенариуса. Это прежде всего относится к ревизионистам в российской социал-демократии, в частности, к А. Богданову, Н. Валентинову, В. Базарову, Берману и другим. И если в наши дни идеалистический характер махизма (эмпириокритицизма) достаточно очевиден для широкого круга читателей философской литературы, то совершенно иначе обстояло дело в начале текущего века. Известный западноевропейский социал-демократ Ф. Адлер, например, утверждал, что Э. Мах, «не зная Маркса и Энгельса, независимо от них пришел к результатам, которые полностью соответствуют материалистическому пониманию истории»<sup>1</sup>. Необходимо была гениальная проницательность В. И. Ленина, чтобы распознать, разоблачить фидеистские тенденции философии Маха и Авенариуса.

То обстоятельство, что некоторые, наиболее воинствующие клерикалы критиковали махизм, выдавалось его сторонниками за явное свидетельство иррелигиозности и даже научности этой философии. Между тем клерикалы, недовольные «непоследовательностью» идеалистов Маха и Авенариуса, их «нейтралитетом» по отношению к религии, были просто недалекими людьми: они не хотели понять, что в XX столетии лишь такого рода формально свободный от религиозных догматов идеализм, декларирующий свою независимость от религии, но вместе с тем отвергающий объективную истину в открытиях науки, способен оказывать и действительно оказывает религии наиболее эффективную поддержку. Диалектика истории такова, что откровенно религиозные формы идеализма, более или менее непосредственно смыкающиеся с религией, в сущности, уже не могут оказать ей значительной поддержки; гораздо больше помогают религии формально иррелигиозные философские учения.

Громадное значение ленинской критики новейшей идеалистической философии состояло, следовательно, в том, что В. И. Ленин вскрыл в этом иррелигиозном идеализме наиболее тонкую форму теоретического обоснования религиоз-

---

<sup>1</sup> «Die Zeit», 1910, Bd. I, № 19, s. 676.

ного мировоззрения. В. И. Ленин показал, что махизм, отказавшись от непосредственной поддержки религии и теоретического рассмотрения теологической проблематики вообще, фактически оправдывал религию своим субъективистским истолкованием естествознания, согласно которому оно не отражает объективной действительности, а исследует лишь законы связи между ощущениями человека. Если Гегель при всей своей приверженности к религии внес существенный вклад в критику религиозных представлений, то махисты посредством агностической и субъективистской интерпретации естествознания оправдывали (разумеется, опосредованным образом) религию. Можно сказать, что махизм оказал религии несравненно большую поддержку, чем гегелевская философия, открыто солидаризовавшаяся с христианством. Именно махисты, впервые в истории идеализма, стали доказывать, что спор между наукой и религией лишен смысла, так как наука ничего не может сказать об объективной реальности, не в праве даже утверждать, что она существует.

Новейший фидеизм, указывал В. И. Ленин, уже не отваживается требовать от науки прямого отказа от тех научных положений, которые явно опровергают догматы религии: он готов даже признать эти научные положения, но лишь при условии, что они не будут оцениваться как объективные истины. Таким образом, махистский субъективизм и агностицизм выполняют социальный заказ клерикализма не путем прямого соглашения с клерикалами, а посредством **релятивистского** истолкования данных науки. Суть этого истолкования сводится к абсолютизации относительности научных положений: относительность истины характеризуется как ее субъективность. Из того факта, что научные представления изменяются, вследствие чего одни положения науки заменяются другими, делается вывод, что само существование объектов научного исследования есть не более чем теоретическое допущение, которое, как и всякое допущение, может оказаться ошибочным. В противоположность абсолютному релятивизму махистов В. И. Ленин разработал учение об объективной истине, о диалектической взаимообусловленности относительной истины и истины абсолютной.

Современный позитивизм, как будет показано в следующей главе, является продолжением махизма в новых исторических условиях. И, подобно махистам, неопозитивисты снабжают теологию гносеологическими аргументами. Они утверждают, что борьба между наукой и религией является историческим недоразумением: религия-де обладает лишь эмоциональным содержанием, к которому наука не имеет никакого отношения. Неопозитивизм, таким образом, провозглашает невмешательство в религиозные «проблемы» принципом научного исследования.

Некоторые неопозитивисты открыто заявляют о своей враждебности клерикализму и даже о своем атеизме. Такова, в частности, позиция Б. Рассела. Однако тот же Рассел утверждал, что научные аргументы бессильны против религии, так как религиозные воззрения не нуждаются в научном обосновании. С другой стороны, в своем гносеологическом анализе научного знания Рассел доказывал, что научные положения представляют собой лишь верования. При такой постановке вопроса научная критика религии становится принципиально невозможной.

Мы остановились прежде всего на тех философских учениях, которые не непосредственно, а, так сказать, скрытым образом поддерживают и обосновывают религиозное мировоззрение. Это не значит, конечно, что в современной буржуазной философии нет открытых, воинствующих сторонников религии. В ряде капиталистических стран, в силу определенных исторических условий и традиций, господствующее положение принадлежит откровенно религиозным формам идеализма.

Среди философских учений, непосредственно обосновывающих религиозное мировоззрение, большим влиянием пользуется неотоцизм, проповедующий возрождение учения знаменитого средневекового мыслителя Фомы Аквинского, который официально объявлен верховным католическим учителем философии.

Фома Аквинский приспособлял к потребностям средневекового клерикализма учение великого древнегреческого философа Аристотеля, который рассматривал материю как несотворенную, неуничтожимую, всегда существовавшую. Однако материя представлялась ему пассивным материалом, который приобретает определенные свойства и вид лишь благодаря формирующей его силе, которую философ называл формой, считая ее отличной от материи, нематериальной. Движение материи, по учению Аристотеля, предполагает в конечном счете первую причину, или перводвигатель, о котором античный идеалист ничего более определенного не говорит. Фома Аквинский, комментируя Аристотеля, характеризует материю как чистую возможность, т. е. нечто такое, что становится реально существующим только благодаря деятельности нематериальной формы. Материальные вещи, следовательно, превращаются в производные от присущих им форм, а в конечном итоге от «формы форм», т. е. перводвигателя, который характеризуется как бог в полном соответствии с христианским вероучением. Таковы исходные положения теологического объективного идеализма, разработанного Фомой Аквинским и проповедуемого его современными последователями.

Одной из основных гносеологических предпосылок философии томизма является идея гармонии веры и разума. Фома Аквинский доказывал, что христианское вероучение со всеми

описываемыми в Библии чудесами не только не противоречит здравому смыслу, но, в сущности, согласуется с ним. Иными словами, он пытался в соответствии со средневековой схоластической традицией обосновывать христианские догматы с помощью логических аргументов. Он, в частности, разрабатывал логические «доказательства» существования бога.

Современные томисты, развивая идеи своего первоучителя, пытаются примирить науку и религию, утверждая, что обе они имеют своим источником божественный разум, и поэтому не должны противоречить друг другу. Борьба между наукой и религией объявляется преходящим недоразумением и объясняется частью недостаточным развитием научного знания, частью некомпетентным вмешательством некоторых католических иерархов в дела науки.

Для того чтобы доказать, что современная наука находится в гармонии с католицизмом, неотомисты занимаются идеалистической обработкой естествознания, используя философские шатания некоторых естествоиспытателей. Так, например, из гипотезы о расширении наблюдаемой части Вселенной делается вывод, что Вселенная конечна и что она сотворена богом. Из установленного астрономией существования значительных масс космической пыли извлекается заключение: Вселенная разрушается. При этом игнорируется факт звездообразования, открытый, в частности, советскими астрономами.

Разумеется, неотомизм не в силах ликвидировать пропасть между наукой и религией. Попытки теологического истолкования естественнонаучных открытий неизбежно носят искусственный, поверхностный, антинаучный характер. Наука разрушает религиозную веру в существование трансцендентного, сверхъестественного, имматериального. Научные открытия заполняют пробелы, наличие которых представлялось неотомистам неоспоримыми свидетельствами в пользу религии. Наука стала самой могущественной духовной общественной силой, с успехами которой люди связывают перспективы человечества. Ныне неотомистам, как и клерикалам вообще, все чаще и чаще приходится отступать под напором науки, т. е. соглашаться с научными положениями, явно несовместимыми с религией, соглашаться, конечно, для того, чтобы затем идеалистически обрабатывать эти положения, наполнять их идеалистическим и теологическим содержанием.

Неотомисты, естественно, не могут отказаться от тезиса о субстанциальности души, от догмата о сотворении каждой человеческой души богом. Тем не менее неотомизм вынужден перестраивать свое учение о психическом, включая в него признание некоторых установленных наукой фактов, имеющих принципиальное мировоззренческое значение. Хотя эти факты подтверждают лишь материалистическое понимание психиче-

ского, неотомизм истолковывает их как вполне совместимые со своими теологическими воззрениями. При этом, однако, теологические концепции подвергаются обработке, им придается видимость научности. Известный неотомист И. де Фриз, подвергая критике «чрезмерный» отрыв духовного от материального, подчеркивает, что человеческая душа, поскольку она связана с тленным телом, не должна рассматриваться лишь как сверхприродное начало. Она, по его мнению, обладает двойственной сущностью, с одной стороны, природной, с другой — сверхприродной. «Душа, — пишет де Фриз, — не есть, таким образом, для нас «божественное» или же лишь «сверхприродная» реальность... Она вполне принадлежит области природы, и те факты опыта, которые нам известны, также недостаточны для того, чтобы свести ее к особенному, непосредственному творению бога; это так лишь в том смысле, что все сущее, вследствие своей конечности, обязано своим существованием всепроникающей творческой мощи бога»<sup>1</sup>.

Вынужденные оговорки, к которым прибегает патер де Фриз, весьма показательны. Они говорят о том, что теологический идеализм, непосредственно связанный с религией, эволюционирует, смягчает свои тезисы, приспособливает их к положениям естествознания. Поэтому де Фриз далее утверждает, что между сознательными действиями человека и физиологическими процессами существует теснейшая связь. Мышление, по мнению де Фриза, несомненно, связано с центральной нервной системой. «Спрашивается, однако, достаточно ли мозга для философского объяснения сознательной жизни?»<sup>2</sup> Отрицательно отвечая на этот вопрос, И. де Фриз пытается создать впечатление, что в таком случае нет другой альтернативы, кроме теологического «объяснения» сознательной жизни и духовного вообще. Между тем дело обстоит совсем по-иному. Сознание является функцией мозга, но содержание сознания формируется, развивается, исторически обогащается посредством взаимодействия центральной нервной системы с окружающей средой, отражения объективной действительности в процессе ее практического преобразования. Неотомист умалчивает об этом, выдавая материалистическое (и естественнонаучное) объяснение сознания за вульгарно-материалистическое. При этом совершенно игнорируется общественная природа сознания и соответственно этому то понимание сознания, которое было разработано историческим материализмом.

Неотомистское «признание» научных данных исходит из ложной посылки о независимости философских основоположений от научного знания. Философские положения с этой точки

<sup>1</sup> J. de Fries. *Materie und Geist*. München und Salzburg. 1970, s. 102.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 88.



зрения не требуют их согласования с научными данными. И если философ обращается к данным естествознания, то делает это он лишь для того, чтобы истолковать их в духе основных положений своего учения. Так, например, естествознание доказывает, что неорганическая материя превращается в органическую, а последняя на определенной ступени своего развития порождает жизнь. Интерпретируя это научное положение, неотомист заявляет: разумеется, материя способна породить психическое, если это предопределено свыше. Французский неотомист Ф. Лелотт пишет: «Бог дал материи необходимые возможности для того, чтобы поставленная в специальные условия организации, температуры и т. п. ...она могла бы стать живой»<sup>1</sup>. В средневековой схоластической философии нечто подобное утверждал Дунс Скот, который писал, что материя становится способной к мышлению, если это угодно богу. В те времена позиция Дунса Скота, противостоявшая томизму, носила прогрессивный характер и, в известной мере, предвосхищала материализм нового времени. Но в XX веке объяснить присущие материи «дикий» (разумеется, лишь с точки зрения идеализма) свойства божественным предопределением значит извращать действительный смысл естественных научных открытий. К этому и сводится позиция неотомизма.

Неотомист не может уже, например, отвергать дарвинизм, возникновение и развитие всего многообразия животных и растительных видов. Поэтому он заявляет, что эволюционное учение может быть признано как одна из гипотез, при условии, что при этом принимают «в качестве первой причины эволюции трансцендентного бога, который, пребывая в сотворенных вещах и одушевляя их, таким образом движет ими свыше, что высшие формы могут возникать из низших»<sup>2</sup>.

Неотомисты обычно утверждают, что высшее не может возникнуть из низшего; естественный процесс предполагает обратную последовательность в иерархии явлений. Но если богу угодно, чтобы высшее возникло из низшего, то порядок соответственно изменяется. Таким образом, неотомистское истолкование открытий науки не требует их изучения, осмысления. Задача сводится лишь к тому, чтобы включить эти открытия в теологическую систему взглядов, для чего и применяется идеалистическое истолкование. Так, эволюционный процесс сводится к истолкованию божественного творения, которое теперь характеризуется не как кратковременный акт, а как процесс, охватывающий миллиарды лет. Правда, в Ветхом завете речь идет о нескольких днях творения. Но следует иметь в виду, утверждают неотомисты, не земные дни, ко-

---

<sup>1</sup> F. Lelotte. La solution du probleme de la vie. Paris, 1947, p. 19.

<sup>2</sup> I. Maritain. Dieu et la science. — «La table ronde», 1962, № 179, p. 25.

торых вообще не было до сотворения Земли, а совершенно несоизмеримые с ними по длительности дни божественного творения.

Фома Аквинский утверждал, что философия в конечном итоге должна приходиться к тем же выводам, что и теология. Но если теология нисходит с неба на землю (т. е. начинается с «откровения», или священного писания), то философия, напротив, принимает в качестве отправного пункта земное с тем, чтобы от него подняться к небесному, божественному. Поэтому источником философского знания является здравый смысл, обыденный опыт, в то время как источник теологии составляет «откровение», а источник науки — специальный опыт, качественно отличающийся от повседневного.

Обыденный, или повседневный, опыт согласно учению неотомизма есть опыт, приобретаемый стихийно, без специальных познавательных усилий, просто потому, что каждый индивид рождается, живет, наблюдает смену времени года, дня и ночи, запоминает окружающие его предметы, переживает события своей жизни, страдает, радуется и т. д. Этот элементарный обыденный опыт, утверждают неотомисты, одинаков у всех людей и во все времена истории человечества. А так как философия согласно неотомизму выводит свои положения путем интерпретации одного лишь обыденного опыта, то истинная философия может быть создана в любую историческую эпоху. Эта философия, которую неотомисты называют «вечной философией», остается неизменной, поскольку обыденный опыт считается принципиально неизменным.

Таким образом, с помощью сугубо метафизических рассуждений о неизменной природе человека (и соответствующем ей неизменном обыденном опыте) неотомисты пытаются оправдать тот факт, что для них чуждое науке схоластическое учение XIII века является единственно истинным, не идущим ни в какое сравнение с последующими учениями, которые развивались на основе выдающихся научных открытий нового времени. Философия, заявляют неотомисты, не нуждается для своих выводов в данных науки, она независима от науки и если обращается к последней, то лишь для иллюстрации философских положений, а вовсе не для их доказательства. Вот почему учение «святого» Фомы не может быть опровергнуто теми научными данными, о которых этот философ не имел ни малейшего представления.

Неотомизм, разумеется, не единственное идеалистическое учение современности, которое выступает с открытой апологией религии и претендует лишь на то, чтобы аутентично истолковать смысл священного писания. Неотомизм отличается от других разновидностей теологического идеализма главным образом тем, что он стремится сохранить верность христианским догматам, в то время как другие учения отстаивают

общий дух религии, т. е. религиозность безотносительно к тем или иным догматам. Так, например, близкий к экзистенциализму испанский философ Ортега-и-Гассет утверждает, что бытие божие является интуитивно очевидным в отличие от существования мира физики, который «обладает лишь реальностью четвертой или пятой степени»<sup>1</sup>. Что же представляет собой эта интуиция божественного существования? Опирается ли она на какие-либо факты, которые позволяют узреть нечто трансцендентное, находящееся по ту сторону чувственно воспринимаемого? На этот само собой возникающий вопрос Ортега-и-Гассет отвечает весьма хитроумно. Бог-де оставляет людей наедине с вещами, и тот факт, что между человеком и вещами не остается ничего, никакого присутствия, указывает на бытие божие. Бог, говорит испанский философ, есть «бесконечно отсутствующее, которое светится во всем присутствующем, благодаря своему отсутствию»<sup>2</sup>.

Если неотомизм предлагает псевдорационалистическую концепцию божественного, то Ортега-и-Гассет является представителем современного философского мистицизма. Таким образом, многообразию идеалистических учений как религиозных, так и иррелигиозных соответствует и многообразие способов апологии религии и религиозного мировоззрения. Современный идеализм в несравненно большей мере, чем идеалистические учения буржуазии XVII—XIX веков, служит реакционному делу оправдания и обоснования фидеизма, в чем особенно наглядно обнаруживается кризис идеалистического философствования.

## СОВРЕМЕННЫЙ ИДЕАЛИЗМ И НАУКА

Отношение идеализма к религии специфическим образом характеризует и его отношение к науке, которая представляет собой отрицание религиозного объяснения мира. Идеалистическая философия по самой своей природе находится в оппозиции к научному знанию. Тем не менее было бы упрощением игнорировать противоречивое, двойственное отношение идеализма к науке. Дело в том, что идеалистическая философия существует не вне процесса познания; она также, несмотря на все присущие ей заблуждения и принципиальную несостоятельность своих исходных положений (не говоря уже о конечных выводах), представляет собой определенную, правда, исторически преходящую, форму процесса познания.

В. И. Ленин в своем классическом анализе идеалистиче-

---

<sup>1</sup> Ortega-y-Gasset. Der Mensch und die Leute. München, 1961, s. 81.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 85.

ской философии эпохи империализма неоднократно подчеркивал необходимость исследования гносеологических корней ее заблуждений. В. И. Ленин, в частности, указывал, что рассматривать махизм вне связи с развитием естествознания значит отступать от принципов диалектического материализма, который исследует реальные противоречия многогранного познавательного процесса. В этой связи В. И. Ленин, анализируя методологический кризис физики конца прошлого века, отмечал, что ряд идеалистов, подвергая критике механистические концепции метафизического материализма, обосновывали посредством этой критики свою враждебную естествознанию и материализму теорию. «Они, — писал В. И. Ленин об этих идеалистах, — боролись с метафизическим (в энгельсовском, а не в позитивистском, т. е. юмистском, смысле этого слова) материализмом, с его односторонней «механичностью», — и при этом выплескивали из ванны вместе с водой и ребенка. Отрицая неизменность известных до тех пор элементов и свойств материи, они скатывались к отрицанию материи, то есть объективной реальности физического мира... Настаивая на приблизительном, относительном характере наших знаний, они скатывались к отрицанию независимого от познания объекта, приблизительно верно, относительно правильно отражаемого этим познанием»<sup>1</sup>. Этот конкретный пример ленинской критики новейшего идеализма убедительно раскрывает суть диалектико-материалистического анализа идеалистического философствования, его двойственного отношения к науке, к ее достижениям, которые уже невозможно просто игнорировать.

Изучение истории философии показывает, что выдающиеся идеалистические учения, сыгравшие значительную роль в развитии теории познания, логики, диалектики, тем самым способствовали и прогрессу науки, несмотря на то, что своей мистификацией открытий науки они методологически дезориентировали ученых и обычно принижали значение научных открытий. Известно, что философия Платона была тесно связана с античной математикой. Несомненно, что Платон и его ученики не только идеалистически истолковывали математику, но и способствовали в известной мере развитию математического мышления. Идеалистическая натурфилософия Шеллинга предвосхитила некоторые естественнонаучные открытия; она была одной из первых попыток теоретической разработки диалектики природы. Однако та же философия Шеллинга извращала действительные связи и отношения в природе, изображая материю как внешнее выражение бессознательного мирового духа, якобы стремящегося к тому, чтобы стать интеллектом, самосознанием.

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 277.

Значение учения Гегеля не только в истории философии, но и в развитии научного знания, в исторической подготовке научно-философского мировоззрения марксизма общеизвестно. Стоит подчеркнуть, что Гегель, несмотря на присущее ему стремление истолковать философию как истину религии, неустанно доказывал, что понятие науки является синонимом подлинного знания и для философии. Создание научной философии Гегель считал важнейшей интеллектуальной задачей своего времени. «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намерением было — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени **любви к знанию** и быть **действительным знанием**. Внутренняя необходимость того, чтобы знание было наукой, заключается в его природе, и удовлетворительное объяснение этого дается только в изложении самой философии»<sup>1</sup>.

Идеалист Гегель не смог, конечно, решить этой поставленной им задачи. Идеализм и наука в принципе несовместимы. Однако постановка задачи создания научной философии, обоснование необходимости этой задачи составляет несомненную заслугу Гегеля. И здесь великий немецкий философ также выступает как предшественник Маркса и Энгельса, которые создали научную, диалектико-материалистическую философию.

Выше уже говорилось об отношении современной идеалистической философии к классическому идеализму. Идеологи современной буржуазии отрекаются от прогрессивных философских традиций. Идея научной философии отвергается в особенности потому, что она реализована диалектическим и историческим материализмом. Под флагом борьбы против «сциентизма», т. е. ограничения сферы значения одной только научной проблематикой и принятыми в науке исследовательскими процедурами, современные идеалисты культивируют метафизическое противопоставление философии наукам, которые оцениваются как системы абстракций, практическая значимость которых не находится в необходимом соответствии с действительным знанием, истиной.

С точки зрения известного экзистенциалиста М. Хайдеггера предметом философии должно быть бытие как таковое. Это бытие радикально отлично от сущего, т. е. всего того, что воспринимается чувствами, наблюдается, измеряется, с чем имеют дело науки, неспособные отличить сущее от бытия и постоянно отождествляющие эту внешнюю, доступную познанию реальность с непостижимым бытием. Науки, по мнению Хайдеггера, породили иллюзию познаваемости бытия, которая

---

<sup>1</sup> Гегель. Соч., т. IV, стр. 3. М., 1959.

образует глубочайший источник трагических противоречий западной цивилизации. Научное истолкование сущего как подлинной, «бытийной» реальности, которой оно отнюдь не является, внушает человечеству самоуверенные «рационалистические» стремления овладеть силами природы и разумно устроить человеческую жизнь. Следствием этой прометеевой гордыни является и самодовольно оптимистическая приверженность человека к вещам, которые отгораживают человека от бытия и тем самым от его собственной сущности. Поэтому-то человеческая жизнь низводится до видимости жизни, так что само существование человека становится абсурдом.

Экзистенциализм пессимистически оценивает научно-технический прогресс, абсолютизирует его негативные последствия, источником которых объявляется... развитие научного знания. С точки зрения Хайдеггера, науки, умножая материальные блага и подчиняя человеку силы природы, вызывают непрерывное возрастание опасности для человеческого существования. Науки культивируют гуманистические идеалы, которые, согласно Хайдеггеру, являются увлекающими в бездну иллюзиями. В конечном итоге Хайдеггер приходит к выводу, что наличие термоядерной опасности обусловлено не антагонистическими противоречиями общественного развития, а достижениями естествознания. Иными словами, применение науки во вред человечеству объясняется самой природой научного знания. «Не атомная, на все лады обсуждаемая бомба как особая машина смерти является наиболее смертоносной», — пишет Хайдеггер. Самое страшное, по его мнению, — это — убеждение человека, «будто он посредством мирного высвобождения, преобразования энергии природы может, управляя ею, сделать бытие человека для всех подходящим и в целом счастливым»<sup>1</sup>. Разумеется, Хайдеггер явно упрощает гуманистическое представление о будущем человечестве, сознательно отождествляя его с утопической попыткой сделать всех счастливыми. Капитализм, таким образом, обеляется, поскольку присущие ему коренные пороки объявляются неизбежным во всяком развитом индустриальном обществе, а источником их провозглашается соблазнительное, но, увы, обманчивое научное знание. Экзистенциализм пытается развенчать науку и использовать гносеологическую и философско-историческую критику научного знания в качестве идеологического оружия для утонченной апологии капитализма.

Некоторые идеалисты упрекают науку (и в данном случае не без оснований) в том, что она укрепляет позиции материализма. «Современный человек, — с горестью замечает немецкий виталист О. Кун, — является сторонником материа-

---

<sup>1</sup> М. Heidegger. Holzwege. Frankfurt a/M. 1950, s. 271.

лизма»<sup>1</sup>. Причиной этого, полагает Кун, является переоценка физики, имеющей якобы отношение лишь к «низшим» сферам бытия, и распространение физико-химических методов на исследование жизни. Выдающийся прогресс, достигнутый естествознанием благодаря развитию биохимии, биофизики и родственных ей научных дисциплин, осуждается, поскольку его результаты обосновывают материалистическое понимание жизни. «Современный человек, — заявляет Кун, — видит в материи единственную реальность. Согласно его твердому убеждению, не существует ни души, ни бога; психическое есть просто сопутствующее явление, эпифеномен весьма сложных материальных процессов в мозге и в других частях нервной системы»<sup>2</sup>. Это вынужденное признание автора книги «Опровержение материализма» разоблачает претенциозные и поверхностные заявления большинства буржуазных философов о том, что материализм-де давно уже утерять всякий кредит. Как ни упрощает немецкий идеалист материализм и подтверждающие его научные данные, он все же не может не признать материалистического характера современного естествознания. «Генетика, — пишет, например, Кун, — представляет собой механистически ориентированную отрасль биологии»<sup>3</sup>. Механицизм, с точки зрения Куна, тождествен материализму. Упростив, таким образом, задачу «опровержения» материализма и изничтожения материалистической ереси естествознания, Кун уверяет, что с помощью витализма естествознание может быть истолковано в совершенно новом, богоугодном духе. Достаточно лишь признать, что жизнь изначальна, субстанциальна, что она предшествует всему неорганическому и тогда осененное этим идеалистическим откровением естествознание искоренит материалистическую крамолу. Навязывая наукам о природе совершенно чуждую им виталистическую концепцию, О. Кун заявляет, что отныне эволюционный процесс приобретает характер планомерного, целенаправленного движения, которое предполагает сверхприродную разумную первопричину. Вопреки органической химии, которая синтезирует органические вещества из неорганических, доказывая тем самым закономерность возникновения живого из неживого, Кун утверждает: химики забывают, что органический синтез осуществляется человеком, естествоиспытателем, из чего следует, что в нем участвует разум, без которого переход неживого в живое принципиально невозможен. Это абсолютное противопоставление сознательной интеллектуальной деятельности стихийному природному процессу — традиционный аргумент идеализма. Между тем человек в своей творче-

<sup>1</sup> O. Kuhn. Die Widerlegung des Materialismus. Altötting. 1970. s. 38.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 9.

Ibidem, s. 62.

ской деятельности действует, как известно, не вопреки законам природы, а в полном согласии с ними. И если развитие природы порождает сложнейшие живые организмы, деятельность которых, как доказывает наука, ныне в известной мере воспроизводится в таких достижениях техники как, например, локаторы, то почему же природа не способна без помощи сверхприродного духа породить органические соединения, а из них — живые существа?

С точки зрения витализма, которую О. Кун внедряет в естествознание, успехи наук о природе все более увеличивают пропасть между органическим и неорганическим. Однако наибольшие надежды Кун, как и следовало ожидать, возлагает на... парапсихологию, которую он объявляет наукой полностью свободной от механицизма и материализма. «Парапсихология, — пишет этот неистовый противник материализма и науки, — полностью ниспровергает материализм»<sup>1</sup>.

О. Кун, конечно, не представляет собой значительного явления в современной идеалистической философии. Но в своей популярной книжке он пытается суммировать аргументы современного идеализма против естествознания. Идеалисты упрекают современное естествознание в том, что оно обогащает материалистическое миропонимание. Но авторитет современной науки настолько велик, что идеалистическая философия не отваживается на разрыв с нею и ставит своей задачей «перевоспитание» естествоиспытателей путем ревизии мировоззренческих выводов современного естествознания. Такова, как было показано выше, позиция неотомизма, который пытается с помощью естествознания обосновать фидеистский принцип гармонии веры и знания. В этом же духе «работает» и виталист О. Кун.

Особое место среди современных идеалистических учений занимает неопозитивизм. Если экзистенциализм может быть охарактеризован как буржуазная «философия жизни», то неопозитивизм представляет собой буржуазную «философию науки». В неопозитивистском движении принимают участие не только философы, но и некоторые естествоиспытатели и логики. Среди философов-неопозитивистов также имеются видные специалисты в частных науках; с их именами связаны определенные достижения в области математической логики, физики и других специальных наук. Все это делает особенно сложным и противоречивым неопозитивистское отношение к науке. С этой точки зрения, неопозитивизм имеет немало общего с «физическим» идеализмом конца прошлого века, среди представителей которого наряду с профессиональными философами были и отдельные выдающиеся физики, химики и математики.

---

<sup>1</sup> О. Kuhn. Die Widerlegung des Materialismus, s. 131.



В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» сделал предметом специального критического анализа методологический кризис физики конца прошлого — начала текущего века. Этот кризис был связан с выдающимися открытиями (радиоактивности, сложной структуры атома, электрона и т. д.), которые явно не согласовывались с механическими моделями тогдашнего естествознания и связанного с ним метафизического материализма. Новая физика опровергла общепринятое представление о неизменности массы, покончила с метафизическим представлением об инертной материи. Все это подтверждало диалектико-материалистическое понимание природы, обогащало его новыми выводами. Но естествоиспытатели, мировоззрение которых складывалось в интеллектуальной атмосфере буржуазного общества, как правило, не имели ни малейшего представления о диалектическом материализме и обычно разделяли господствующие в этом обществе идеологические предрассудки относительно материалистической философии, несмотря на то, что в своей специальной области исследования они фактически исходили из материалистических посылок. Так возник «физический» идеализм, который абсолютизировал выявившийся благодаря естественнонаучным открытиям факт относительности научных знаний, истолковывая относительность истины как ее субъективность, и в конечном итоге приходил к субъективно-идеалистическим и агностическим выводам в духе Беркли и Юма.

Главными представителями этой разновидности идеализма, выступившей в качестве новейшей, научной философии естествознания были уже неоднократно упоминавшиеся выше позитивисты конца XIX века Э. Мах и Р. Авенариус. Эти философы доказывали, что научная картина мира есть не отражение независимой от науки действительности, а теоретическая конструкция, которая никоим образом не доказывает объективного существования тех явлений и закономерностей, о которых идет речь. Таким образом, научное описание природы, а вместе с нею и понятие физической реальности были сведены к представлениям познающего субъекта, к его восприятиям, которые истолковывались как особого рода переживания, а не образы реальных вещей и их отношений друг к другу. Материя, пространство, время, причинность и другие категории науки и философии рассматривались с этой субъективистской точки зрения как способы систематизации чувственных данных, т. е. чисто психологические факты. Материалистическое признание независимой от процесса познания реальности материи, причинности, пространства, времени Мах, Авенариус и их последователи считали ненаучным, наивным, опровергнутым опытом. Философия, утверждал Мах, не должна претендовать на изучение внешнего мира, существование которого недоказуемо; ей следует отказаться от этой «мета-

физической» претензии и стать «психологией познания». Именно в этой связи В. И. Ленин подчеркивал: «Метафизиками, надо сказать, обзывают материалистов многие идеалисты и все агностики (кантианцы и юмисты в том числе), потому что им кажется, будто признание существования внешнего мира, независимого от сознания человека, есть выход за пределы опыта»<sup>1</sup>.

Мы остановились более подробно, чем это может показаться необходимым, на «физическом» идеализме, поскольку неопозитивизм, т. е. современный этап развития позитивистской философии, является непосредственным продолжением махизма, или эмпириокритицизма. Неопозитивисты также утверждают, что философия должна ограничить свою компетенцию гносеологическими проблемами, так как выход за пределы теории познания неизбежно приводит к «метафизике». Метафизикой же они называют всякое учение о независимом от человеческого сознания (якобы сверхчувственном) объективном мире.

В отличие от Маха и Авенариуса неопозитивисты не утверждают, что ощущения представляют собой «элементы» мира. Напротив, они отвергают это учение, считая его пережитком все той же «метафизики». Они указывают, что познание структуры существующего, на что претендовало махистское учение об «элементах», не может быть задачей философии, которая должна ограничить свой предмет изучением структуры знания. А поскольку элементарные частицы, открытые физикой, не являются предметом наших ощущений, основной тезис махизма, согласно которому все состоит из ощущений, вообще лишен научного смысла. Однако полемизируя с Махом по некоторым конкретным вопросам, неопозитивисты согласны с ним относительно главного: «чувственные данные», из которых исходит мышление, которые оно систематизирует, не свидетельствуют о существовании независимой от них реальности (материи, внешнего мира, вещей и т. д.). Нелепо, утверждают они, проводить различие между ощущениями и вещами, поскольку то, что мы называем вещами, известно нам лишь как ощущения. Поэтому, разграничивая ощущения и вещи, мы лишь сопоставляем одни ощущения с другими и, следовательно, не выходим за пределы чувственных данных, сознания. Этот старый идеалистический софизм был разоблачен В. И. Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме», где разъясняется, что ощущения — непосредственная связь сознания с внешним миром.

Неизбежным следствием идеалистического эмпиризма, который сводит предмет познания к ощущениям и отказывается от признания существования предметов, вызывающих ощу-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 59.

щения, является истолкование материи и сознания просто как терминов, названий, обозначающих некоторые сочетания чувственных данных. Это субъективистское воззрение выдается за научное открытие. Так, неопозитивист Ф. Франк заявляет: «Понятия «материя», «причина и действие» и им подобные являются теперь терминами только обыденного здравого смысла и не имеют места в строго научном рассуждении»<sup>1</sup>. На чем основывается это безапелляционное заявление? Естествознание исследует определенные виды материи, а не материю вообще. Психология изучает чувства, эмоции, ощущения, восприятия, мышление, а не сознание вообще. Констатация этих давно известных фактов не дает, однако, основания для вывода, что материи и сознания не существует. Общее существует в единичных вещах, а не отдельно от них. Дерево, например, есть или сосна, или дуб, или яблоня и т. д. Таким образом, поставив своей задачей исследование языка науки, неопозитивизм лишает научные понятия и категории объективного содержания. Такая установка, по существу, направлена против теоретического естествознания.

Идеалистический эмпиризм еще в прошлом веке пытался дискредитировать научное понятие материи на том основании, что существует не материя вообще, а качественно определенные тела, вещи, явления. По этому поводу Энгельс указывал, что «материю как таковую и движение как таковое никто еще не видел...». Но именно потому и необходимо научное понятие (абстракция) материи, которое отражает «совокупность вещей, из которой абстрагировано это понятие...»<sup>2</sup>.

Таким образом, неопозитивистское отрицание материи (а также объективной закономерности, необходимости, причинности) совершенно аналогично махистскому способу рассуждения. Именно махисты третировали материализм как «метафизическое» и, более того, «теологическое» допущение сверхопытного, трансцендентного первоначала... материи.

Принципиальное единство неопозитивизма с непосредственно предшествовавшей ему позитивистской философией Маха и Авенариуса, разумеется, не исключает и существенных, в границах этого течения, различий между ними. Махизм был, как известно, дискредитирован экспериментальным доказательством существования атомов и молекул. И если бы современный позитивизм просто воспроизводил аргументы своего предшественника, он не имел бы никакого влияния. Тот факт, что неопозитивизм остается одним из основных течений современной буржуазной философии (а в Англии и США, в сущности, главным господствующим учением), объясняется тем, что он придал позитивистской философии новую форму.

<sup>1</sup> Ф. Франк. Философия науки. М., 1960, стр. 114.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 550.

Старые позитивисты были откровенными агностиками, доказывавшими, что важнейшие проблемы, не только философские, но и естественнонаучные, принципиально неразрешимы. Эта мировоззренческая установка до поры до времени импонировала многим естествоиспытателям и даже рассматривалась как выражение особой, интеллектуальной частности ученого. Но когда естествознание, пренебрегая позитивистскими предупреждениями, вступило в сферу, объявленную недоступной для познания, вопрос о «метафизических» проблемах встал по-новому.

Неопозитивисты в отличие от своих предшественников отказались от тезиса, согласно которому «метафизические» проблемы имеются и в естествознании. Противопоставляя науку философии, они утверждают, что естествознание в принципе «антиметафизично», и если в нем иной раз встречаются «метафизические» утверждения или постановки вопросов, то их следует рассматривать как инфекцию, привнесенную философией. «Метафизические» проблемы, заявляют неопозитивисты, по природе своей лишены научного смысла и, следовательно, чужды духу научного исследования. «Метафизические» предложения (высказывания) в принципе не могут быть ни верифицированы (проверены), ни логически доказаны, т. е. выведены из определенных посылок. Такого рода проблемы и высказывания, заявляют неопозитивисты, носят исключительно философский, социологический или... теологический характер. Реакционный идеологический смысл этой концепции достаточно очевиден: философия (разумеется, за исключением неопозитивистской) объявляется разновидностью теологии. Научно-философское мировоззрение, так же как и научная, социологическая теория общественного развития провозглашаются невозможными и ненужными. Таковы теоретические позиции, которые служат неопозитивизму основой для критики марксистского учения о законах общественного развития. Это учение объявляется «метафизичным», оперирующим понятиями, не заключающими в себе эмпирического содержания. Примерно такая же схема лежит в основе неопозитивистской критики понятия идеологии. Идеология объявляется теорией, которая не может быть ни проверена, ни логически доказана. Марксизм, разумеется, характеризуется как идеология в этом одиозном смысле слова, а позитивистская апология буржуазного общества как «неидеологическое» воззрение.

Не следует думать, что неопозитивисты, указывая на ненаучный характер теологии, отвергают тем самым и религиозный взгляд на мир. В предыдущей главе уже указывалось, что неопозитивизм проповедует мирное сосуществование науки и религии, доказывая, что религия представляет собой мировоззрение, а наука должна быть свободна от мировоззрен-

ческих предпосылок или выводов. Религия в отличие от теологии не пользуется логическими доказательствами, не претендует на статус науки и поэтому не подлежит научной критике.

Другим существенным отличием современного позитивизма является отрицание реальной содержательности «метафизических» проблем. Они буквально третируются как псевдопроблемы, т. е. мнимые, в действительности несуществующие проблемы. Нет необходимости доказывать, что история науки и философии знает немало псевдопроблем. Проблема вечного двигателя (*perpetuum mobile*) — типичная псевдопроблема, осмысление которой сыграло, однако, положительную роль в открытии закона превращения энергии. Материализм на всем протяжении своего существования разоблачал идеалистические и теологические учения, которые сплошь и рядом ставили и пытались решать мнимые проблемы вроде «проблемы» сотворения мира. Следовательно, открытие факта существования псевдопроблем, так же как и стремление освободить познание от действительно лишенных реального содержания вопросов, не является заслугой неопозитивизма. Неопозитивизм, напротив, извратил понятие псевдопроблемы, поскольку он стал называть псевдопроблемами важнейшие мировоззренческие вопросы, которые не могут быть исключены ни из науки, ни из философии.

С точки зрения неопозитивизма тезис — вне и независимо от сознания существует мир, объективная реальность — представляет собой формулировку псевдопроблемы, псевдоутверждение, лишенное научного смысла. Но таким же псевдоутверждением, по мнению неопозитивистов, является и противоположный тезис: вне и независимо от сознания не существует мира. Неопозитивизм предлагает отказаться как от первого, так и от второго утверждения. Известный неопозитивист Р. Карнап пишет, что неопозитивизм «отверг и тезис о реальности внешнего мира, и тезис о его нереальности, как псевдоутверждения»<sup>1</sup>. Эта попытка занять промежуточную позицию между «крайностями» материализма и субъективного идеализма характеризует неопозитивизм как разновидность философского **скептицизма**. Характерной особенностью этого учения, выявившейся еще в древности, был принцип **воздержания** от всяких определенных и общих высказываний. Скептики утверждали, что не следует вмешиваться в теоретические споры, так как спорящие всегда заблуждаются. Иными словами, скептическая позиция выдавалась за единственно правильную, несмотря на свою теоретическую бессодержательность. Так же поступают и неопозитивисты. Они рекомендуют естествоиспытателям и всем ученым вообще безоговорочный отказ от участия в любом мировоззренческом споре. При этом, однако, ут-

---

<sup>1</sup> Карнап. Значение и необходимость. М., 1959, стр. 312.

верждается, что такая позиция не носит мировоззренческого характера, не имеет ничего общего со скептицизмом.

Материалистическая философия обосновывает принцип познаваемости мира. Агностицизм, напротив, утверждает, что мир непознаваем. Неопозитивист же заявляет: оба воззрения неприемлемы, ненаучны, «метафизичны». Какое же воззрение по данному вопросу является научным? По данному вопросу, отвечает неопозитивист, не может быть научного воззрения, ибо обсуждаемый вопрос «метафизичен», т. е. лишен научного смысла. Такими лишенными смысла вопросами неопозитивизм считает, по существу, все мировоззренческие проблемы. Неопозитивизм называет «метафизическими» любые высказывания, всеобщность которых не может быть заранее ограничена. С этой точки зрения и закон всемирного тяготения, по существу, оказывается «метафизическим», так как он не может быть верифицирован в масштабе всей Вселенной. Правда, в таких случаях, когда неопозитивизм явно вступает в конфликт с общепризнанными научными положениями, сторонники этой философии прибегают к оговоркам. По поводу закона всемирного тяготения (и аналогичных положений естествознания) неопозитивист говорит: до тех пор пока они *подтверждаются*, мы не можем считать их «метафизическими» утверждениями. Выходит, следовательно, что одно и то же положение науки является и имеющим научный смысл, и не имеющим такового. Но совершенно очевидно, что любое ограничение всеобщности какого-либо закона науки не умаляет его значения в тех областях, где процессы подчиняются этому закону.

Мы видим, что неопозитивизм весьма категоричен, его утверждения носят совершенно безапелляционный характер. Однако при ближайшем рассмотрении все же выявляется, что позиция воздержания от суждения в «метафизических» вопросах на деле тяготеет к агностицизму, так как она накладывает вето на постановку и решение действительных научных и философских проблем, объявляя их принципиально неразрешимыми.

Беспартийность, говорил В. И. Ленин, идея буржуазная. Неопозитивистская «беспартийность» в борьбе между материализмом и идеализмом (а также агностицизмом) есть фактическая поддержка идеалистического и агностического философствования. Яркий пример этому — следующее высказывание одного из основоположников неопозитивизма, Л. Витгенштейна: «То, что в действительности **подразумевает солипсизм**, вполне правильно, только это не может быть **сказано**, а лишь показывает себя»<sup>1</sup>. Совершенно очевидно, что, несмотр-

---

<sup>1</sup> Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат. М., 1958, стр. 81.

ря на оговорки, Витгенштейн считает солипсизм более правильной гносеологической позицией, чем материалистический взгляд на мир. И это, конечно, не случайно, так как теория познания неопозитивизма носит субъективно-идеалистический характер.

Констатация того факта, что в науке и в философии имелись (и, по-видимому, еще и сейчас имеются) псевдопроблемы, предполагает теоретический анализ понятия псевдопроблемы, ее противоположности научной проблеме. Едва ли требуется доказывать, что мнимый характер той или иной «проблемы» — вещь далеко не самоочевидная. Каковы же критерии, которые позволяют четко и безошибочно отграничивать одни проблемы от других? На этот вопрос неопозитивизм не смог дать удовлетворительного ответа, так как он отказался от конкретно-исторического, дифференцированного подхода к проблемам науки и философии, предложив вместо такого содержательного подхода формалистическое определение псевдопроблем, как вопросов, которые не имеют научного смысла. Однако то, что не имеет научного смысла в одних исторических условиях, приобретает научный смысл и в других условиях. Бывает, конечно, и наоборот. Поэтому только действительное исследование содержания проблемы позволяет выяснить ее характер. Никакой отмычки для решения этого сложного вопроса нет и быть не может. Один из основоположников современной физики М. Планк писал: «Не существует критерия для того, чтобы априорно решать, является ли с точки зрения физики поставленная проблема имеющей смысл или же не имеющей смысла»<sup>1</sup>. Между тем неопозитивисты без обращения к опыту, без анализа фактов провозглашают одни проблемы научными, а другие — мнимыми. Такой подход носит явно субъективистский характер.

Стоит отметить, что неопозитивизм, оказавший вначале известное влияние на естествоиспытателей, в дальнейшем был подвергнут ими весьма основательной критике. Неопозитивистам пришлось в конечном счете признать, что многие «метафизические» положения науки и философии в ходе исторического развития познания становятся логически доказуемыми и эмпирически верифицируемыми. «Атомизм, — пишет один из старейших неопозитивистов В. Крафт, — превратился из метафизической идеи в естественнонаучную теорию. Он уже не витает в пустоте в виде догматической конструкции, а находит прочное основание в опыте»<sup>2</sup>. Этому признанию, разумеется, не хватает понимания несостоятельности «антиметафизической» (в первую очередь антиматериалистической) позиции. Но такое понимание невозможно для неопозитивиста,

<sup>1</sup> М. Planck. Vorträge und Erinnerungen. Stuttgart, 1949, s. 224.

<sup>2</sup> V. Kraft. Einführung in die Philosophie. Wien, 1967, s. 71.

так как оно означает отрицание основ проповедуемой им философии.

Мы не касаемся здесь неопозитивистского учения о научных (противопоставляемых «метафизическим») предложениях, которые разделяются неопозитивистами на эмпирические (фактуальные) и логико-математические, будто бы не имеющие никакого отношения к опыту, фактам. Укажем лишь, что основу этого учения составляет субъективистское исключение внешнего мира из ведения науки, вследствие чего эмпирические и логико-математические предложения рассматриваются как имеющие отношения, в одном случае — лишь к ощущениям, а в другом — лишь к формальным, условным допущениям («соглашениям»), на основе которых якобы построены и математика и логика. В настоящее время даже неопозитивисты обычно признают неудовлетворительность такого решения вопроса о теоретических основаниях математического знания и логики. Они пытаются его реформировать, не отказываясь от исходных субъективистских и агностических оснований.

Громогласно возмущаемая борьба против «метафизики» по-прежнему остается основным лозунгом неопозитивистской философии. Отвергая задачу философского исследования объективного мира и его отражения в сознании людей, английский неопозитивист А. Айер заявляет, что философу остается «заниматься лишь одним делом — действовать как своего рода интеллектуальный полицейский, следящий за тем, чтобы никто не перешел границу, не вступал в сферу метафизики»<sup>1</sup>. Это негативное понимание функции философии лишает ее права на содержательные высказывания не только о природе и обществе, но и о тех положениях, которые третируются как «метафизические».

Неопозитивизм ведет борьбу против диалектико-материалистических выводов, к которым неизбежно приходят современные естествоиспытатели. Он пытается дискредитировать саму идею объективно-истинного научного знания, отражающего независимый от познавательной деятельности мир — природу и общество. Конфликт между неопозитивизмом и наукой выражает несовместимость идеализма с действительно научным знанием, исключаящим идеалистические и теологические предрассудки. Науки о природе и обществе, которые в прошлом были несвободны от антинаучных допущений, в настоящее время успешно освобождаются от них. И это, конечно, еще более углубляет кризис идеалистической философии.

---

<sup>1</sup> Сб. The revolution in philosophy. London, 1945. p. 78—79.



## ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В КРИВОМ ЗЕРКАЛЕ СОВРЕМЕННОЙ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Кризис идеализма неразрывно связан с общим кризисом мировой капиталистической системы. И так как сущность человека есть, по известному выражению Маркса, совокупность общественных отношений, то критическая ситуация, переживаемая капиталистическим способом производства, неизбежно выступает в буржуазном общественном сознании как кризис человеческого существования вообще.

Некоторые течения современной идеалистической философии вполне осознают (хотя, разумеется, в неадекватной форме) свою связь с кризисом капиталистической системы. К ним в первую очередь относится экзистенциализм, в учении которого тема кризиса человеческого бытия занимает центральное место. Экзистенциализм именует себя «философией человека», однако ему явно не хватает понимания исторически преходящего характера той «человеческой реальности», которая составляет предмет его исследования. Но в отличие от других идеалистических учений он признает, что буржуазное общество подтачивает смертельная болезнь. У экзистенциалистов нет слащавых иллюзий насчет трансформации капитализма в некапиталистическое общество всеобщего благополучия. Это отрицание самодовольно оптимистической апологии капитализма — одна из причин влияния экзистенциалистской философии среди массы людей буржуазного общества, постепенно освобождающихся от иллюзий относительно капитализма и его будущего. Эти люди не видят выхода из тупика расширенного капиталистического воспроизводства. Экзистенциализм также не видит выхода, во всяком случае на путях социального преобразования. Он призывает каждого культивировать свою субъективность, которая рассматривается как сущность и смысл человеческого бытия. Этот призыв воспринимается разочарованным сознанием как запасный выход или единственный паллиатив. Это, по-видимому, имеет в виду итальянский экзистенциалист Э. Кастелли: «Когда говорят об экзистенциализме, говорят скорее о состоянии души, чем о доктрине...»<sup>1</sup>.

Экзистенциализм воспринимает переживаемую капитализмом критическую ситуацию как тотальный кризис, охвативший все человечество. Выступающие на поверхности противоречия капиталистического строя интерпретируются экзистенциалистами не как исторически определенные (и значит исторически преходящие), а как коренящиеся в антропологической сущности человека и выражающие извечную трагическую дисгармонию человеческого бытия. Таким образом, ис-

<sup>1</sup> E. Castelli. *Existentialisme théologique*. Paris, 1948, p. 75.

торические судьбы капитализма отождествляются с перспективами человечества.

Экзистенциализм нередко выступает как романтическая критика капитализма, которая, однако, оказывается, в сущности, нигилистическим отрицанием всех развитых, многосторонних (короче говоря, современных) форм социального общения, обобществления, организации. Экзистенциализм утопичен: его идея — личность, живущая в обществе, но свободная от него. Индивидуалистическая критика социального общения закономерно становится проповедью субъективизма. Субъективность человека понимается как единичность, уникальность, неповторимость каждого человеческого индивида, который вследствие этого как бы отгорожен, отчужден от других индивидов. Подлинным самовыражением (и самоутверждением) этой в сущности замкнутой в самой себе человеческой личности экзистенциалист считает своеволие, которое определяется как беспочвенное, поскольку оно отвергает любое объективное основание своего действия как несовместимое со своеволием.

Всякое заблуждение в отличие от простой логической ошибки есть заблуждение относительно фактов, т. е. их превратная интерпретация. Экзистенциализм описывает, осмысливает человеческую субъективность, которая действительно существует и проявляется самым различным образом. Однако экзистенциалист не сознает, что создаваемая его воображением картина человеческой субъективности, так же как и присущее ему субъективистское видение мира, порождены определенной исторической эпохой. Экзистенциалисты рассуждают о человеке вообще, о подлинной, аутентично переживающей свое существование человеческой личности, пульсирующей между рождением и смертью. Экзистенциализм стремится научить человека думать о смерти, чтобы помочь ему правильно жить. Но экзистенциализм не видит, какие черты описываемого им человеческого существования обусловлены капиталистическим образом жизни, как капитализм деформировал человека, извратил межличностные отношения, чувства, эмоции. Все порожденное в человеке капитализмом рассматривается экзистенциализмом как присущее человеческому существованию вообще.

Разумеется, рассуждения о жизни и смерти всегда занимали философов: человек — смертное существо, и это существенным образом характеризует его жизнь. Трагическое существует не только в пьесах: смерть человека всегда трагична. Но почему рассуждения экзистенциалистов о жизни и смерти способствовали распространению их философии? Это произошло, по-видимому, потому, что экзистенциализм связал традиционный философский сюжет с буржуазным восприятием кризиса капитализма. Наше время, говорит К. Ясперс, есть

эпоха «духовной и материальной катастрофы»<sup>1</sup>. Это крайне одностороннее понимание современной эпохи насквозь буржуазно.

Социальные преобразования и научно-технические свершения современности выявили, по мнению Ясперса, совершеннейшую невозможность изменить природу человека: последняя определяется человеческой субъективностью, смертностью и ...трансцендентным. Рухнули рационалистические иллюзии, и, вопреки Гегелю, все действительное оказалось неразумным, а все разумное — недействительным. Достижения науки и техники сделали жизнь человека еще более хрупкой и эфемерной. Атомная бомба, рассматриваемая в экзистенциалистской перспективе, есть лишь вульгарное, очевидное для всех свидетельство отнюдь не недавно возникшей смертельной угрозы существованию человечества. В известном смысле, как полагает экзистенциалист, атомная бомба существовала всегда, ибо вся история человечества — перманентное возрастание смертельной опасности, составляющей сущность не только индивидуальной, но и общественной жизни. Судьба отдельного индивида угрожает всему человечеству. Всему угрожает гибель, все лишается смысла. «Все это выглядит так, — меланхолически замечает Ясперс, — как будто мы вновь и вновь тщетно пытаемся поселиться на вулкане, извержение которого неизбежно, хотя неизвестно, когда, где и как оно произойдет»<sup>2</sup>.

Ясперс не просто фиксирует тот несомненный факт, что современный капитализм — действительная угроза существованию человечества; он утверждает, что дамоклов меч занесен над человечеством безотносительно к капитализму. Жизнь на вулкане — извечная судьба человечества. Такое истолкование фактов мистифицирует кризис капиталистической системы и является утонченнейшей апологией капитализма, ибо она носит не прямой, а косвенный характер.

Социальный пессимизм К. Ясперса и других экзистенциалистов имеет своим теоретическим источником иррационалистическую интерпретацию всемирной истории, отрицание закономерности развития общества, история которого представляется экзистенциалистам хаотическим процессом, ниспровергающим якобы наивные иллюзии относительно возможности и необходимости социального прогресса. Современный идеолог буржуазии испытывает страх перед развитием, которое подрывает капиталистические производственные отношения. Но буржуазия не может и не хочет отказаться от научно-технического прогресса. Раздвоение буржуазного сознания, которое не видит выхода из противоречий, разочарование в социально-экономических последствиях развития капитализма парадок-

<sup>1</sup> K. Jaspers. *Rechenschaft und Ausblick*. München, 1951, s. 132.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 280.

сальным образом трансформируются в отрицание прогресса вообще, в убеждение, что вера в лучшее будущее и борьба за него неизбежно ведут к тотальной катастрофе.

Ж. П. Сартр, который не разделяет консервативных политических воззрений своих немецких коллег, тем не менее заявляет: «Мы не верим в прогресс. Прогресс — это улучшение. Человек же всегда остается одним и тем же перед лицом изменяющихся обстоятельств...»<sup>1</sup>. Таким образом, то обстоятельство, что экзистенциализм не постигает экономической основы кризиса буржуазного общества, преходящего характера капиталистического способа производства, придает экзистенциалистской системе взглядов характер методически осмысленного отчаяния.

Государственно-монополистический капитализм означает дальнейшее усиление бюрократической централизации, системы манипулирования поведением людей, их повседневной идеологической обработки могущественными средствами массовой коммуникации. Небывало возросла власть рекламы, которая становится чем-то вроде общественного мнения. Капитализм лихорадочно порождает все новые и новые, зачастую в сущности мнимые потребности, необходимые для удовлетворения не человека, а рынка. Отчуждение, которое еще недавно представлялось умозрительной философской категорией, оказалось эмпирически осязаемым фактом, очевидным и для обыденного сознания. И что еще более неожиданно: прогрессирующая «организация» капиталистических порядков усиливает господство стихийных сил общественного развития над людьми. Все это не могло не породить представлений о стихии, господствующей над институциональными отношениями, созданными людьми в соответствии с их рационалистическими идеалами. Отсюда и экзистенциалистские иеремиады, гносеологический и эмпирический субъективизм, проповедь разрыва с обезличенными общественными отношениями, возвращения к самому себе, к подлинной жизни.

Экзистенциалистское умозрение фиксирует антагонизм капиталистической системы как противоречие между общественной организацией жизни людей и абстрактной человечностью. Эта концепция абстрактного буржуазного гуманизма по своему отражает действительность, ибо господство капитала и в самом деле несовместимо с гуманизмом. Экзистенциалистская «доктрина крика» (пользуясь выражением Э. Кастелли) является субъективистской критикой капитализма, в котором экзистенциалист видит подавление личности массой, организацией, безличным социальным устройством, отрицание внутренне присущей личности свободы посредством системы госу-

---

<sup>1</sup> Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм М., 1953, стр. 25.

дарственных ограничений, совокупность которых якобы образует общество.

Общество, коллектив, организация представляются экзистенциалистам чем-то нечеловеческим, поскольку человеческая жизнь толкуется лишь как совокупность переживаний отдельного индивида. С этой точки зрения сущность человека — его одиночество, которое следует понимать не как особое настроение или состояние, вызванное некоторыми более или менее преходящими обстоятельствами, а как некую основную определенность личностного бытия.

Общество, конечно, необходимое условие индивидуального существования, но это «вне—себя—бытие», сфера отчуждения; в нем личность теряет себя, удаляясь от своего внутреннего Я, своей подлинной жизни, для достижения которой необходимо заключить в скобки все внешнее: вне тебя и в твоём собственном сознании. Таким образом, экзистенциализм абсолютизирует противоречие между личностью и обществом, которое именно в условиях современного капитализма становится действительно кричащим, невыносимым для тех, кто не ищет или не находит путей борьбы против капиталистического гнета. Психология битников, хиппи и, возможно, некоторой части студенчества по-разному воспроизводит это противоречие, которое экзистенциализм истолковывает как онтологический, т. е. постоянно присущий человеческой природе феномен.

Экзистенциализм выступает под флагом борьбы против «духа абстракции», в частности, против такой философии, которая считает своей задачей изучение независимой от человека реальности или же, напротив, сводит эту задачу к исследованию природы теоретического знания, логики науки и т. д. Экзистенциализм подчеркивает тот очевидный факт, что не всякое знание научно. Существует ненаучное знание, которое, согласно экзистенциализму, имеет несравненно большее человеческое значение, чем любые научные формулы, абстракции, законы. Это важнейшее для каждой человеческой личности знание черпается не из книг или общения с другими людьми, не из любознательного созерцания внешнего мира, а лишь из собственного интимного, субъективного («экзистенциального») опыта, т. е. из того, что каждый единичный, неповторимый субъект живет, переживает свое существование, ощущает его временность, испытывает страх и боль, любит, страдает, надеется и т. д. Экзистенциалист противопоставляет это обыденное знание, обыденное сознание, значение которого в повседневной жизни неоспоримо, не только науке, которая, кстати сказать, не игнорирует личного опыта людей, но и общественному опыту, который также осмысливается наукой. Наука с экзистенциалистской точки зрения не способна указать человеку цель и смысл его жизни. Истины науки безличны, между тем как каждое человеческое Я есть особый

личный мир, радикально отличающийся от мира другой человеческой личности.

Если классики буржуазной философии обосновывали тезис о родовом, антропологическом тождестве всех человеческих индивидов (прогрессивный смысл этого тезиса в борьбе за демократию очевиден), то экзистенциалисты настаивают на том, что сущность любой человеческой личности образует ее отличие от других людей. Не отличие человека от животного, а отличие человека от человека характеризует личность. Классики односторонне подчеркивали тождество, экзистенциалисты подчеркивают — еще более односторонне — различие, которое они сводят к субъективности индивида, т. е. не столько к тому, что он есть объективно, сколько к его сознанию о самом себе. Экзистенциализм, следовательно, еще более углубляет метафизический разрыв между тождеством и различием. Между тем диалектическое единство тождества и различия постоянно выявляется в межличностных отношениях, в том числе, как это отмечает Энгельс, и в отношениях между мужчиной и женщиной.

Экзистенциализм претендует на то, что именно он придал проблеме человека основополагающее значение, в то время как прежняя, в особенности материалистическая, философия забывала о нем. Однако и в учении Эпикура, и в «Этике» Спинозы, и в «Системе природы» Гольбаха, не говоря уже о философии Гельвеция, проблема человека, несомненно, занимает центральное место. В еще большей степени это относится к **антропологическому** материализму Фейербаха. Создание же исторического материализма, который показал, как и почему люди сами делают свою историю, и указал реальный путь к тому, чтобы сделать условия жизни людей действительно человеческими, является научно-философским решением проблемы человека.

На чем же основывается иллюзия экзистенциалистов относительно того, что именно они создали «философию человека»? На субъективистском и иррационалистическом понимании человека, которое выдается за единственно соответствующее интимной сущности человеческого существования. Таким образом, экзистенциалистские претензии обосновываются экзистенциалистскими теоретическими посылками.

Экзистенциалист отбрасывает **научное** понимание человека, ибо наука, говорит он, делает человека объектом, между тем как человек отличается от всего другого тем, что он есть субъект, исключительно субъект, субъективное. Выходит, согласно этому воззрению, что наука «отчуждает» человеческую субъективность. Ту же ошибку, по мнению Сартра, совершает и материализм. «Всякий материализм, — пишет он, — приводит к тому, что люди, в том числе и сам философ, рассматриваются как предметы, то есть как совокупность опреде-

ленных реакций, ничем не отличающаяся от совокупности качеств и явлений, которые образуют стол или стул, или камень»<sup>1</sup>.

Провозгласив свою философию аутентичным способом понимания «человеческой реальности», экзистенциалисты вместе с тем утверждают, что они не претендуют на решение проблемы человека. Такое решение, полагают они, могло бы ограничить свободу, т. е. поставить человека в определенные рамки, которых нет и не должно быть именно потому, что свобода есть синоним подлинного человеческого существования. Свою задачу экзистенциализм видит не в решении, а в «просветлении» проблемы человека, которое призвано дать ему сознание своей неограниченной субъективности. Это воззрение особенно решительно проводится Ж. П. Сартром: «Наш исходный пункт — субъективность отдельного человека»<sup>2</sup>.

Экзистенциалистское понимание человеческой субъективности глубоко противоречиво. С одной стороны, экзистенциализм сводит все существующее к человеку и его переживаниям. Сартр, например, утверждает: «Нет другого мира, кроме человеческого, кроме мира человеческого субъекта»<sup>3</sup>. Но с другой стороны, экзистенциализм не может не признать: «Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя во вне и растворяясь в окружающем, он существует как человек»<sup>4</sup>.

В своем основном труде «Бытие и ничто» Сартр проводит различие между «бытием в себе» (*l'être en soi*) — нечеловеческой реальностью, которая представляется ему абсолютно инертной вследствие своей бездуховности, и «бытием для себя» (*l'être pour soi*) — человеческой реальностью, которая сводится в конечном счете к сознанию и самосознанию. Бытие в себе не может стать бытием для себя и наоборот. Между ними пропасть: это — абсолютные противоположности. Однако они не существуют друг без друга.

В «Критике диалектического разума» Сартр несколько изменяет эту концепцию, близкую учению Авенариуса о принципиальной координации субъекта и объекта, утверждая, что субъект есть интериоризация объекта, а объект — экстериоризация субъекта. Таким образом, объективная реальность признается лишь в границах человеческого существования, как трансцендентное по отношению к субъективности, как предполагающее эту субъективность в качестве своей предпосылки.

Субъективизм — основная черта экзистенциализма, кото-

---

<sup>1</sup> Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм, стр. 21.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 29.

<sup>4</sup> Там же.

рая определяет не только свойственное ему «видение» мира, но всю концепцию человеческой жизни, свободы, морали. Как известно, исходное понятие этой философии — понятие экзистенции — представляет собой субъективно-идеалистическое истолкование категории **существования**, которая объявляется неприменимой к предметам окружающей человека действительности: они **есть**, но они не существуют. «Только человек существует, — пишет М. Хайдеггер. — Скала есть, но она не существует. Дерево есть, но оно не существует. Лошадь есть, но она не существует. Ангел есть, но он не существует. Бог есть, но он не существует»<sup>1</sup>. Экзистенциализм, следовательно, истолковывает существование лишь как человеческое существование, которое сводится к переживанию человеком своего собственного бытия. Но далеко не всякое переживание является согласно экзистенциализму **экзистенцией** (подлинным существованием). Восприятие внешнего мира не есть экзистирование. Нет экзистенции и в многообразных формах человеческой деятельности, так же как и в социальном общении индивидов. Экзистенция — специфическое переживание, содержание которого Ж. Ипполит пытается раскрыть путем сравнения человеческой личности с предельно совершенной кибернетической машиной, возможность создания которой не следует отвергать. Такая машина, полагает Ипполит, сможет делать все, что делает человек, у нее будут не только его достоинства, но и его недостатки. И все же эта машина будет принципиально отличаться от человеческой личности: у нее не будет экзистенции, т. е. существования перед лицом смерти, страха смерти, сознания своей временности. Только заглядывая в лицо смерти и осознавая тем самым свою последнюю возможность (возможность не быть), человек, по учению экзистенциализма, действительно существует, экзистирует, обретает подлинную жизнь.

Тот, кто не имеет постоянного сознания своей смертности, теряет свою аутентичность, утверждают экзистенциалисты. Они, следовательно, отличают экзистенцию — основное понятие своего учения — не только от бытия, но и от эмпирического, «внешнего» существования человеческой личности. Это значит, что в многообразных формах социального общения, существование человеческой личности лишено личностного характера, несмотря на то (или вернее, потому), что она дышит полной грудью, наслаждается жизнью, борется, преодолевает трудности, осуществляет задуманное, не удовлетворяется достигнутым и т. д. Все это на взгляд экзистенциалиста, рассуждающего в духе античного стоицизма, есть лишь внешнее эмпирическое существование, забвение самого себя, утрата своей субъективности, аутентичности.

---

<sup>1</sup> М. Heidegger. Was ist Metaphysik. Frankfurt a/M, 1959, s. 15.



По Хайдеггеру, личность как член общества, находящаяся в деятельном общении с другими людьми, не выявляет себя как личность: она следует, подобно другим человеческим индивидам, установившимся в обществе стереотипам. И это взаимоподражание, исполнение заранее предписанных ролей, и притом зачастую без подсказки, означает, что в межличностных отношениях господствует безличное *Ман*. Это понятие изобретено маститым экзистенциалистом путем субстантивизации имеющейся в немецком языке безличной частицы *ман*. «Совместное бытие в *Ман*, — пишет Хайдеггер, — вовсе не является замкнутым, равнодушным бытием друг возле друга, а напряженным, двусмысленным наблюдением друг за другом, слежкой, тайным взаимным подслушиванием. Под маской «друг для друга» скрывается «друг против друга»<sup>1</sup>. Человек, таким образом, ведет двойную жизнь: неподлинную и подлинную. Призывая к подлинной жизни, экзистенциализм, однако, утверждает, что неподлинная жизнь в сущности неустранима.

Экзистенциалист правильно фиксирует порождаемое буржуазным обществом взаимное разобщение человеческих индивидов. Врач, говорил Ш. Фурье, хочет, чтобы было больше больных, спекулянт мечтает о неурожае и т. д. Фурье, как известно, доказывал, что противоречия между социальными группами и составляющими их индивидами преодолеваются благодаря социалистическому преобразованию общественных отношений. Это убеждение, научно обоснованное марксизмом, Хайдеггер считает утопическим. Отчуждение с точки зрения экзистенциализма неустранимо: оно сохраняется не только во «внешнем» эмпирическом существовании человека, но и в экзистировании. Как утверждает один из персонажей пьесы Сартра, рая нет, но зато существует ад: это — другие люди. Так причудливо сочетаются в экзистенциализме гуманистические тенденции, с одной стороны, и враждебное гуманизму отрицание социальной сущности человечности — с другой.

По учению экзистенциализма отчуждение обусловлено не исторически определенными общественными отношениями, а самим фактом общественной жизни, как таковой. Поэтому развитие крупного общественного производства, урбанизация, массовая культура, — все это раздвигает рамки отчуждения, делает его повсеместным, всеобщим. Г. Марсель заявляет, что в современном (речь, в сущности, идет о капиталистическом) обществе «собственная сущность человека все более и более становится чуждой человеку и притом в такой мере, что человек ставит под вопрос и само существование этой сущности»<sup>2</sup>. Однако социальное отчуждение, с точки зрения экзистенциа-

<sup>1</sup> M. Heidegger. Sein und Zeit. Tübingen, 1957, s. 175.

<sup>2</sup> G. Marcell. Der Mensch als Problem. Frankfurt a/M, 1956, s. 22.

листа, лишь одна и, пожалуй, даже не главная сторона человеческой трагедии. Главное в отчуждении — его антропологическое содержание: невыразимая субъективность, неповторимость, бесконечная ценность моего существования, которое, однако, постоянно уходит от самого себя, распадается, умирает. Таким образом, субъективность как основная, определяющая характеристика человеческой личности ограничена «извне» лишь смертью. Что же ставит «внутренние» границы этой неограниченной (в рамках индивидуальной человеческой жизни) субъективности? Свобода. Иными словами, человек, поскольку он экзистирует, сам устанавливает границы своей самостоятельности. Учение о субъективности человеческой личности трансформируется в концепцию индетерминированной свободы.

Экзистенциалистская «философия свободы» есть радикальное отрицание детерминизма, объективной обусловленности человеческих действий. Если классики буржуазной философии пытались диалектически осмыслить противоположность свободы и необходимости, то экзистенциализм отбрасывает эту попытку как неприемлемый компромисс, фактически ликвидирующий свободу. Человек, говорит Сартр, «ответствен за все, что он делает», из чего, по его мнению, следует, что «нет детерминизма, человек свободен, человек — это свобода»<sup>1</sup>. С этой точки зрения все действия человека имеют свою причину в нем самом; ни одно из его действий не вызывается внешними обстоятельствами, если человек не позволит им вызывать его действия. Таким образом, свобода, провозглашаемая основным определением человеческого существования, сводится к отрицанию внешнего мира (в том числе и других человеческих индивидов) в качестве побудительных мотивов поведения личности. Экзистенциалист считает не только возможным, но и необходимым исключение всех внешних мотивов волевых актов; он метафизически противопоставляет внешнее и внутреннее, не видя связи между ними. Все, что в человеке обусловлено «извне», не есть человеческое, утверждают экзистенциалисты. Впрочем, по мнению К. Ясперса и Г. Марселя, свобода исключает лишь зависимость от чувственно воспринимаемой действительности (т. е. реального, материального мира) и, напротив, предполагает зависимость от трансцендентного, божественного.

Экзистенциализм правильно подчеркивает, что свобода есть вместе с тем ответственность. Но индетерминистская концепция свободы приводит к бессодержательной концепции абсолютной ответственности каждого за все и вся. Такая постановка вопроса, как это ни парадоксально на первый взгляд, уравнивает действительных виновников зла с теми, кто явля-

---

<sup>1</sup> Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм, стр. 13.

ется его жертвами. Обвинять эксплуатируемых в том, что они целиком ответственны за то, что подвергаются эксплуатации, значит предаваться волюнтаристическим разглагольствованиям, игнорируя реальные, конкретно-исторические условия. Как бы ни были гуманистичны рассуждения Сартра об абсолютной ответственности всех за все, мы можем ответить ему известными словами В. И. Ленина: «Кто чувствует себя виновным, тот может каяться. Но при этом пусть он посыпает пеплом свою *голову* и раздирает *свои* одежды, а не чужие»<sup>1</sup>.

Мы видим, что экзистенциалистское понятие абсолютной ответственности, предъявляющее, как это может показаться, максимум требований к моральному сознанию личности, в действительности оказывается крайне двусмысленным, так как экзистенциализм, в сущности, признает и обосновывает лишь ответственность субъекта перед самим собой. Что же касается его ответственности перед «внешними», т. е. обществом установленными институтами, законами, то экзистенциализм дискредитирует такого рода ответственность как ущемляющую автономию воли. Не удивительно поэтому, что в сознании широкой читательской массы экзистенциализм выступает как родственная анархизму теория крайнего эгоцентризма и индивидуализма. Экзистенциализм с этой распространенной точки зрения означает убеждение человеческого индивида в бессмысленности всего за исключением собственного существования.

Итак, экзистенциализм, несмотря на весьма умозрительный характер своих философских построений, обосновывает вполне определенную программу личной и общественной жизни людей. Буржуазно-индивидуалистический характер этой программы не подлежит сомнению. Экзистенциалистские концепции свидетельствуют о том, что в наши дни идеологическая борьба все в большей мере становится борьбой между мировоззрениями. И мировоззрение, которое обосновывает экзистенциализм, лишает людей обнадеживающей перспективы, подрывает их веру в свои силы, в возможность разумного переустройства общественной жизни.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели исторические метаморфозы современной идеалистической философии вплоть до парадоксального и, разумеется, мнимого отрицания идеализма... идеалистами. Мы сопоставили идеалистические учения нашего времени с классическим идеализмом, которым были поставлены мировоззренческие и гносеологические проблемы выдающегося значе-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 14, стр. 69.

ния. Анализ отношения современного идеализма к религии, с одной стороны, и к науке — с другой, показывает, что он не только не преодолел в этой области пороков классической идеалистической философии, но еще более усугубил их. Решение проблемы человека, предлагаемое экзистенциализмом, т. е. тем идеалистическим учением, которое, согласно общепринятому в буржуазном мире мнению, представляет собой «философию человека», свидетельствует об идейной немощи идеализма перед лицом важнейших социальных проблем современности.

Господство идеализма в современной буржуазной философии, разумеется, не свидетельствует о том, что идеализм одержал действительную победу над материализмом. Совсем наоборот: победителем в философском споре является материализм. Новейшие открытия естествознания, научно-технический прогресс, опыт общественного развития по существу дискредитировали идеалистическую философию. Так, открытие атомной энергии подтвердило и конкретизировало материалистическое понимание самодвижения материи. Идеалистическое представление о материи как пассивном материале для творческой деятельности сверхприродного духа полностью опровергнуто. Химический синтез органических веществ, исследования биохимического механизма наследственности на молекулярном уровне, кибернетическое моделирование интеллектуальной деятельности полностью выявили несостоятельность идеалистической мистификации духовного. Не удивительно поэтому, что некоторые выдающиеся естествоиспытатели вопреки буржуазным идеологическим предрассудкам прямо заявляют, что лишь материализм является научно-философским мировоззрением. Так, один из крупнейших английских биологов нашего времени К. Х. Уоддингтон, подводя итоги международного симпозиума по теоретической биологии, заявляет: «...общая система представлений, которая начинает вырисовываться на основе проведенного обсуждения, в определенной степени близка к марксистской диалектической философии... Эти представления, как мне кажется, в большей степени соответствуют диалектической концепции Маркса и Энгельса, чем обычному упрощенно-материалистическому подходу к проблемам биологии»<sup>1</sup>. Как мы видим, естествоиспытатель в отличие от буржуазного философа-идеалиста хорошо понимает качественное отличие марксистской, диалектико-материалистической философии от предшествующего, метафизического материализма.

Таким образом, идеализм господствует в современной буржуазной философии вопреки действительным тенденциям развития науки и общественной практики. Традиции мертвых, го-

---

<sup>1</sup> Сб. На пути к теоретической биологии. М., 1970, стр. 8.

ворил Маркс, кошмаром тяготеют над живыми. Идеализм поддерживается религией, клерикализмом, который представляет собой мощную политическую силу в современном буржуазном обществе. Однако вопиющее противоречие между научным истолкованием мира и его идеалистической мистификацией породило кризис идеалистической философии. Социально-экономические основы и главные черты этого кризиса были вскрыты В. И. Лениным свыше шестидесяти лет назад.

В. И. Ленин разработал научную методологию критики новейшего идеализма, враждебность которого науке далеко не всегда очевидна, в особенности для неискушенных в философии людей. В. И. Ленин вооружил философов-марксистов эффективными методами научной критики идеалистической философии и фидеизма. Овладение этими методами, их дальнейшее развитие в духе марксизма-ленинизма, их творческое применение в современной идейной борьбе обеспечивает победу научной социалистической идеологии над идеологией современной буржуазии.

Эволюция современной буржуазной идеологии в значительной мере, как указывает Л. И. Брежнев, объясняется тем, что капитализм «приспосабливается к новой обстановке в мире. В условиях противоборства с социализмом господствующие круги стран капитала как никогда боятся перерастания классовой борьбы в массовое революционное движение»<sup>1</sup>. Выдающиеся достижения мировой социалистической системы, освободительного движения эксплуатируемых капитализмом классов, крушение капитализма в ходе антимпериалистической борьбы угнетенных империализмом народов, — все это вынуждает идеологов буржуазии переходить к стратегической обороне. Однако в идеологической войне, развертывающейся между противоположными социальными системами, обороняющаяся сторона нередко переходит в контрнаступление.

Кризис идеалистической философии отражает всеобщий кризис капиталистической системы. Анализ основных черт современного идеализма убеждает в том, что победа научно-философского, диалектико-материалистического мировоззрения над идеалистической спекуляцией так же неизбежна, как и крушение социально-экономической основы буржуазной философии.

---

<sup>1</sup> Материалы XXIV съезда КПСС, стр. 14—15.

## СО Д Е Р Ж А Н И Е

ВВЕДЕНИЕ . . . . .	3
ТРАНСФОРМАЦИИ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛО- СОФИИ . . . . .	9
СОВРЕМЕННЫЙ ИДЕАЛИЗМ И РЕЛИГИЯ . . . .	21
СОВРЕМЕННЫЙ ИДЕАЛИЗМ И НАУКА . . . .	34
ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В КРИВОМ ЗЕРКАЛЕ СОВРЕМЕННОЙ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛО- СОФИИ . . . . .	48
ЗАКЛЮЧЕНИЕ . . . . .	58

**ОЙЗЕРМАН Теодор Ильич**

### КРИЗИС СОВРЕМЕННОГО ИДЕАЛИЗМА

Редактор *Востриков Ю. Б.*

Техн. редактор *Красавина А. М.*

Корректор *Пехтерева Н. К.*

А 09634. Сдано в набор 3/X 1972 г. Подписано к печати 9/XI 1972 г.  
Формат бумаги 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага типографская № 3 Бум. л. 2 Печ.  
л. 4. Уч.-изд. л. 4,06. Тираж 72 240 экз. Издательство «Знание». Москва,  
Центр, Новая пл., д. 3/4. Заказ 2374. Типография Всесоюзного общества  
«Знание». Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.  
Цена 12 коп.

## Серия «Философия»

---

*В этой серии большое внимание будет обращено на важнейшие проблемы марксистско-ленинской философии в свете решений XXIV съезда КПСС. Брошюры расскажут о роли общественных наук в жизни социалистического общества, о производительной силе науки, о социальном прогрессе и коммунистической нравственности, познакомят с такими актуальными проблемами, как наука и мировоззрение, научно-технический прогресс и гуманизм, современная физика и теория познания.*

*Важное место займет критика буржуазных философских теорий. Читатели познакомятся с критикой экзистенциализма, современных буржуазных социально-психологических и других теорий.*

*Брошюры рассчитаны как на философов-специалистов, так и на широкий круг читателей.*

**В 1973 ГОДУ ПОДПИСЧИКИ ПОЛУЧАТ  
12 НОМЕРОВ. СРЕДИ НИХ:**

**ГЕРМАН Ш. М., кандидат философских наук**

**СПЕЦИФИКА ПОЗНАНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ЯВЛЕНИЙ**

Человеческое общество — сложная по своей сущности и структуре социальная форма существования материи. Оно обладает своей специфической, качественной природой, отличной от других форм материи

Каковы объективные законы развития общества? В чем специфика общественной жизни? Как мы познаем социальные явления в их многообразии и единстве? На эти и другие вопросы читатель найдет ответ в брошюре.

**ДРУЯНОВ Л. А., кандидат философских наук**

## **ЗАКОН В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКИХ КАТЕГОРИЙ**

Целью науки является познание природы и общества как закономерного процесса движения и развития материального мира. Но что такое закон? В брошюре рассматривается философское понятие закона, раскрывается его связь с другими философскими категориями, место закона в существующей системе категориальных понятий философской науки.

**КОВАЛЬЗОН М. Я., доктор философских наук, МАКЕШИН Н. И., кандидат философских наук**

## **ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ**

В брошюре раскрываются теоретические вопросы соотношения общественного сознания и общественных наук, ставятся вопросы взаимодействия общественных и естественных наук, дается философский анализ науки как формы общественного сознания, освещается роль общественных наук в процессе формирования коммунистического мировоззрения трудящихся.

## **СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОГРЕСС И КОММУНИСТИЧЕСКАЯ НРАВСТВЕННОСТЬ**

Проблема социального прогресса занимает важное место в науках об обществе. Автор освещает соотношение нравственности и социального прогресса при социализме, пути формирования коммунистической морали на современном этапе коммунистического строительства, рассматривает критерии социального прогресса общества и всестороннего развития личности.

## **МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЛИЧНОСТИ**

Брошюра посвящена проблеме личности с точки зрения марксистско-ленинской теории. Автор раскрывает вопросы взаимоотношения личности и общества, формирование человека в качестве активного субъекта процесса познания и изменения действительности. Рассматривает влияние социалистических общественных отношений на развитие человека.

**СОЛОВЬЕВ Э. Ю., кандидат философских наук**

## **КРИТИКА ЭКЗИСТЕНЦИАЛИСТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА**

В брошюре критически рассматривается одно из влиятельных направлений идеалистической философии — экзистенциализм (философия существования). Характеризуя эту философию как отражение внутренних противоречий капиталистического общества, автор анализирует ее классовую сущность, социальную роль, раскрывает основные понятия и категории «философии существования», ее воздействие на ряд важнейших идейных движений последнего времени в США, Франции, ФРГ.



**ШУХАРДИН С. В., доктор технических наук,**

## **О ПРОИЗВОДИТЕЛЬНОЙ СИЛЕ НАУКИ**

В брошюре раскрывается философское понятие — «наука как производительная сила»; рассматриваются новый этап соединения науки, техники и производства, закономерности научного прогресса; анализируются функции науки в социалистическом обществе, освещаются задачи, поставленные XXIV съездом КПСС в отношении соединения достижений научно-технической революции с преимуществами социализма.

## **СОЮЗ ФИЛОСОФИИ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ**

Одной из тенденций современного научного познания является тесное сотрудничество философии и естествознания. Каковы проблемы этого союза? Как обогащают и развивают друг друга эти науки? Каковы перспективы дальнейшего развития философии и естествознания? Все эти вопросы освещаются в предлагаемой брошюре.

**ПОДПИСНАЯ ЦЕНА НА ГОД — 1 РУБ. 20 КОП.**

**ИНДЕКС СЕРИИ В КАТАЛОГЕ «СОЮЗПЕЧАТИ» — 70065**

