

**Российская Академия Наук
Уральское отделение
Институт Философии и Права**

О.А. Матвейчев

ПОЛИТИЧЕСКИЕ

**ОНТО -
ЛОГИКИ**

Издательство «Соверо-принт»

Москва

2001

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие

1. Политика Аристотеля.
Актуальность основопонятий _____
2. Н. Макиавелли без тайн и загадок _____
3. Б. Спиноза. Самая дискуссионная этика _____
4. Понятие «отчуждения» у Гегеля,
Фейербаха и Маркса _____
5. Спор о морали. Г. Спенсер и Ф. Ницше _____
6. Социально-политическая
техноутопия Циолковского _____
7. Онтология нового времени
в интерпретациях М. Хайдеггера _____

ПРЕДИСЛОВИЕ

Великие философы свидетельствовали, что философия начинается с удивления. С удивления, казалось бы, знакомым вещам, внезапно оказывающимся в неожиданном свете. Сегодня сами философы вызывают удивление. И для того, чтобы они предстали в неожиданном свете, достаточно просто... прочитать их тексты. Тысячелетия, века, а порой лишь всего десятилетия традиций интерпретаций превращают тексты великих мыслителей в хранилище ярлыков.

Современный студент, который, естественно, за нехваткой времени, не обращается к оригинальным текстам, получает из т, так называемой, «критической» и «учебной» литературы самые причудливые представления о философии того или иного мыслителя. Как правило, вся «учебная» литература пишется на основании суммирования и увязывания всей «предшествующей критической литературы». В итоге, такое «среднее арифметическое» искажает картину, так как количество вульгарных интерпретаций великих текстов всегда выше, нежели количество интерпретаций творческих, оживляющих.

Историк философии сегодня имеет две задачи: во-первых, работа с оригинальными текстами, во-вторых, работа с традицией интерпретаций. Эту, вторую задачу М. Хайдеггер назвал «деструкцией». Негативный оттенок, который несет в себе это слово, ни в коей мере не относится к текстам великих философов: «Отрицательно деструкция относится не к прошедшему, ее критика касается «сего дня» и в нем господствующего способа трактовки истории онтологии...» (Хайдеггер М., Бытие и Время, М, 1997 г., стр. 22-23).

Очерки, собранные в этой книге, ни в коей мере не претендуют на оригинальную трактовку оригинальных текстов. Напротив, это, скорее, пересказ оригиналов, «первое чтение» или даже конспект. Но именно благодаря такому конспективному характеру и близости к первоисточнику, данные очерки далеки от распространенной манеры интерпретации, делающей всех философов сначала похожими друг на друга за счет абстрагирования от существенных и радикальных черт их мышления, а затем (чтобы как-то их различать) изобретающей ярлыки, «измы», классификации, загоняющие живую мысль в прокрустово ложе мертвых схем, внешних интерпретируемых текстам.

Выбор фигур для исследования диктуется не только пристрастиями автора, но, прежде всего, значимостью исследуемых текстов для истории философско-политической мысли. Значимость порождает дискуссионностью. Поэтому вокруг имени Макиавелли или Маркса «накручено» множество разных мифов. Зачастую их тексты интерпретировались сквозь призму политической практики, так что множество чисто теоретических проблем (которые, на самом деле, и оказываются самыми практическими проблемами)

было упущено. Политический срез в мышлении великих философов является, с одной стороны, легким для интерпретации, с другой стороны – трудным. Легким – потому, что политические взгляды в метафизике производны от онтологии (отсюда и название книги). Трудным – именно потому, что здесь «намешано» больше всего интересов, влияющих на интерпретацию. Как сказал один классик: если бы теорема Пифагора касалась имущественных и политических интересов людей, то она была бы самой спорной. Именно на философско-политические тексты в большей мере распространяется «запутывающая» власть традиции.

Конечно, тексты великих философов многогранны. И данные очерки останавливаются лишь на отдельных мыслях мудрецов, мыслях, которые оказались незаслуженно забыты или заболтаны, мыслях, значение которых не потеряло актуальности.

Так, «конспект» «Политики» Аристотеля останавливается на понятии «рабства», которое вовсе не было горизонтом, ограничивающим мышление Стагирита. Напротив, мы до сих пор живем в горизонте этого понятия, а значит, и в горизонте аристотелевской политики.

Очерк о Макиавелли призван развенчать ту мифологию, которая возникла вокруг его фигуры за последние 500 лет, и показать, что Макиавелли имел достаточно простую и непротиворечивую концепцию политики. Но это становится понятно, если попытаться вычислить в сплошном тексте Макиавелли статус каждой мысли. Относится ли данное утверждение к сфере методологии или к прагматике? Относится ли оно к первичному уровню рефлексии или ко вторичному?

В отличие от Макиавелли Спиноза сам упорядочивает свой дискурс. Каждая мысль располагается у него согласно ее статусу. И это не избавило Спинозу от многочисленных ярлыков и искажений интерпретации, которые живут до сих пор (достаточно заглянуть в любой философский словарь или учебник).

С Гегелем и Марксом и их понятием «отчуждения» произошла обратная история. Если Спинозу часто «недопонимали» и интерпретировали вульгарно, то Гегеля и Маркса, которые долгие годы в России занимали вершину философского пьедестала, просто «переинтерпретировали», «перепоняли». Понятию «отчуждения», в частности, посвящены десятки монографий, отчего оно превратилось чуть ли не в волшебный золотой ключик к системам великих мыслителей. Даже если это и справедливо, то, тем не менее, понятие, на первый взгляд, нуждается в десакрализации и возвращении к своему «нормальному» смыслу.

Понятие «морали», о котором идет речь в следующем очерке, напротив, должно быть избавлено от самопонятности. Вся его многосложность представлена в дискуссии между Спенсером и Ницше (протекавшей, естественно, заочно). И сохраняющей актуальность в нашу эпоху.

Очерк о Циолковском (также мифологизированной фигуре) оставлен для того, чтобы отдать дань отечественной традиции. Циолковский, в какой-

то степени, типичный ее представитель. Не являясь оригиналом в исходных посылах (как и практически все русские мыслители), он, тем не менее, создает новую вариацию исходных тем. Так, его мышление всецело определено позитивизмом, мальтузианством, дарвинизмом и ницшеанством. И эта смесь, помноженная на идеологию Н. Федорова, как ни странно, открывает новые горизонты для геополитики. Благодаря открытию этих горизонтов Россия стала в XX веке сверхдержавой, вышла в космос, опередила и напугала всех до такой степени, что «все» объединились и победили ее в холодной войне.

И, наконец, очерки о Хайдеггеровской интерпретации новоевропейской онтологии призван, с одной стороны, развенчать все мифы о принадлежности Хайдеггера к традиции Нового времени, с другой стороны, еще раз напомнить о его оригинальных трактовках мышления современных философов, с тем, чтобы яснее видеть труднейшую задачу по переводу мысли на новые пути.

Все герои этих очерков являются узловыми фигурами для своего времени, а значит, и для всей истории. В то же время, они несколько маргинальны. Так, из античности взят не Платон, а Аристотель, из Средневековья не Фома и даже не Оккам, а Макиавелли, из Нового времени – не Гоббс и не Руссо, а Спиноза. Из XIX века – не Маркс, а Спенсер и Ницше. Конечно, Маркса и немецкую классику невозможно было обойти, но они взяты через маргинальную для них тему. Фигура Циолковского также при всей важности для геополитики и науки – несколько маргинальна.

И, наконец, загадка XX века – Хайдеггер, не попадающий ни в одно из «течений» и «направлений», и в то же время дающий понимание их всех.

Маргинальные мыслители, пусть даже великие маргинальные мыслители, имеют больше шансов попасть под власть искажения и забвения. Освежить в памяти великие имена и великие тексты – вот единственная задача данной книги. На большее она не претендует.

«ПОЛИТИКА» АРИСТОТЕЛЯ.

АКТУАЛЬНОСТЬ ОСНОВОПОНЯТИЙ.

У нас глубоко укоренилось мнение, что настоящий философ должен быть далек от политики, от жизни с ее страстями и хлопотами, что философ выстраивает себе идеальный мир, а затем, сравнивая его с реальностью, неизбежно приходит к критике и неприятию последней. Возможно, это мнение верно в отношении некоторых других философов, но только не в отношении Аристотеля, который всю жизнь был близок политике (одно воспитание Александра Македонского чего стоит). А размышления о текущей политике сопровождают все его творчество. Его учение о политике и государстве построено в полемике с «Государством» и «Законами» Платона - действительно далекими от жизни утопиями. Приближенность к

реальности, однако, не делает концепцию Аристотеля слишком зависимой от условий и взглядов того времени, когда она создавалась. Напротив, актуальность ее просто поразительна; Аристотель, как будто современник, высказывается по волнующим нас политическим проблемам, причем часто его аргументация более убедительна, чем у современных авторов.

Кроме того, в его учении можно найти ряд идей, незаслуженно забытых или же отвергаемых сегодня чаще всего из-за неверного понимания. На некоторых из них, насколько это возможно в рамках очерка, необходимо будет остановиться.

Политическое учение Аристотеля изложено в большом трактате, так и называющемся «Политика». Трактат состоит из 8 книг, каждая из которых посвящена одной-двум проблемам. Книги не имеют между собой строгой логической связи, видимо потому что писались в разное время. Здесь мы будем следовать за автором.

Возможно, наиболее трудной для понимания, поэтому основной, является первая книга «Политики», где излагается понимание природы государства и его необходимые элементы. Природа, по утверждению Аристотеля, ничего не делает напрасно. Поскольку человек наделен речью, и, причем, не так как животное, которое лишь выражает чувства, а так, что он способен воспринимать добро и зло, справедливость и несправедливость, то, следовательно, и конечной целью, пределом развития человека является справедливая и добродетельная жизнь. Ради такой жизни люди вступают в общение, и этим общением является государство. Государство, таким образом, существует по природе (не путать: от природы), «ведь мы называем природой каждого объекта... то его состояние, какое получается при завершении его развития» (кн. 1, I, 8).

Кроме государства существуют более частные виды общения, например, селения, и самый маленький элемент - семья. Анализу семьи и посвящается большая часть первой книги «Политики». Семья, по Аристотелю, держится на трех отношениях и одном искусстве:

1. отношение «господин - раб»;
2. отношение «муж - жена»;
3. отношение «отец - дети»;
4. искусство домовладения

Подробнейшим образом Аристотель остановился на первом и последнем, мы последуем здесь за ним. Во вступительной статье к четвертому тому сочинений Аристотеля говорится: «Ссылаясь на природу, неравномерно, по его мнению, распределившую между людьми умственные способности, Аристотель защищает один из устоев античного общества - рабство» (Аристотель соч. в 4-х томах т. 4 М. 1984 стр. 39). В этом видится ограниченность мыслителя, его неспособность выйти за пределы своего времени. Так ли это на самом деле? Аристотель начинает вовсе не с утверждения, что люди от природы не равны. Он исходит из разделения деятельности на активную и продуктивную: «если бы ткацкие челноки сами

ткали, а плектеры сами играли на кифаре, тогда и зодчие не нуждались бы в работниках, а господам не нужны были бы рабы» (кн. 1, II, 5).

Деятельность осталась и сегодня такой же, какой была во времена Аристотеля. Любой, даже самый современной, технике нужен обслуживающий персонал, техника не может без человека. Человек, который обслуживает ее и называется Аристотелем рабом, под это подпадает и крепостной, и промышленный рабочий, и современный программист компьютера. Когда Аристотель говорит о рабстве, то он вовсе не доказывает необходимости лишения прав и свобод некоторых людей, он лишь говорит, что в природе как системе мироздания существует такая деятельность, которой необходимо должен кто-то заниматься, а именно деятельность по обслуживанию машин. Тот, кто ей занимается, тот и называется рабом. Аристотель вкладывает в это слово другой, отличный от нашего смысл. Но горе-интерпретаторы предпочли этого не заметить. Легче обвинить Аристотеля в исторической ограниченности...

Рабство, таким образом, у него существует по природе, что вовсе не тождественно понятию раб от рождения. Конечно, Аристотель говорит, что в ситуацию «раба по природе», т.е. человека занимающегося производственной деятельностью чаще всего попадает человек к этому предрасположенный - варвар с грубой душой и выносливым телом. Но философ не делает на это упор и поступает весьма предусмотрительно: современная техника делает рабом скорее тип противоположный.

Возможность исчезновения рабства появляется только с созданием такой техники, которая бы не требовала для себя человека, т.е. была бы самозамкнутой. Это содержит требование отказаться от бесцельного прогресса и признать некоторый уровень развития техники и благосостояния достаточным.

Создается впечатление, что Аристотель видел вперед на тысячелетия, и его предложения ждут, когда человечество устанет от бесцельной технической гонки. С этим же связано требование Аристотеля отличать искусство домовладения от искусства накопления. Первое существует по природе, т.к. поддерживает жизнь людей и обеспечивает возможность благой жизни, второе - противно природе, т.к. накопление имеет целью само себя, богатство ради богатства, не потребление вещей, а обменивание их, т.е. действие с ними не по прямому назначению.

Говоря языком экономиста Аристотель выступает за натуральное хозяйство и за простое, а не расширенное воспроизводство продукции. В этом он видит глубокий смысл. Расширенное воспроизводство вовлекает в себя все больше и больше людей, т.е. делает их рабами (рабочими). Большое количество рабов в государстве особенно при демократическом (власть большинства над меньшинством) проявлении не способствует благой жизни. Большинство всегда гуманнее меньшинства, так как образованных людей всегда меньше.

Вторая книга «Политики» как раз и посвящена проблеме государственного устройства. Аристотель рассматривает здесь

существующие государственные устройства, т.е. греческие полисы и колонии. Он разбирает их достоинства и недостатки. Существенно то, что все они весьма далеки от совершенства. Но что нужно считать совершенным государственным устройством?

Существует несколько проектов на этот счет. Более известным, конечно, является тот, что изложен в «Государстве» Платона. Создание идеального государства оказывается очень трудной вещью. От чего нужно отказаться жителям платоновского государства в первую очередь - это собственные интересы, ибо только они являются причиной порчи нравов, чтобы они не разнесли в клочья государство, что обычно бывает, когда люди считают своим не одно и то же, но каждый другое: один тащит в свой дом все, что только может приобрести, не считаясь с остальными, а другой делает то же, но тащит уже в свой дом; жена и дети у каждого свои, а раз так - это вызывает и свои, особенные для каждого, радости и печали. Напротив, при едином у всех взгляде насчет того, что считать своим, все они ставят перед собой одну и ту же цель и по мере возможности испытывать одинаковые состояния радостные и печальные» (Платон соч. т. 3, часть 1, Москва, 1971 г, стр. 263).

Платон в своем государстве собирался ввести общность жен, имущества и т.п. Порядок будет обеспечивать сословие стражей, они же будут защищать государство от внешних врагов. Другие сословия, ремесленники, торговцы и прочие, должны трудиться, не переходя из одного сословия в другое. Люди попадают туда с детства, и это зависит от их способностей. «Бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, применял при рождении золото, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их - серебро, железо и медь - в земледельцев и разных ремесленников...» (стр. 203). Руководят государством философы, лишних людей, вроде поэтов, - нет. Все равны, т.к. богатый очень скоро перестает совершенствоваться, бедный также не совершенствуется - у него другие заботы. Государство у Платона работает как сложный механизм. Именно поэтому достаточно одного единственного сбоя, чтобы оно все перестало работать. Платон хотел стабильности, а добился хрупкости.

По Аристотелю, государство допускает внутри себя большие вариации. Платон же, по его мнению, превратил государство во что-то вроде семьи. Он уничтожает своеобразие государства. Все это делается Платоном ради идеи блага. Но истинное благо, говорит Аристотель способствует сохранению вещи, а не ее уничтожению. Аристотель также приводит и массу практических аргументов, показывающих, что платоновское государство, даже если бы и было создано, тут же бы и развалилось. То, что нельзя осуществить - то не стоит и пытаться осуществлять - итог рассуждений Аристотеля.

Но каковы же другие варианты государственных устройств? Этому вопросу посвящена третья книга «Политики». Власть в государстве может принадлежать либо одному, либо некоторым, либо большинству. Отсюда три формы устройства: монархия, аристократия и полиция (республика). Но есть

также и три испорченные формы, они соответствуют трем правильным. «Царская власть - правление одного, имеющего в виду общее благо; тирания - правление одного, руководящегося собственной выгодой; аристократия - правление немногих, лучших, осуществляемое в интересах всех граждан; олигархия - правление немногих состоятельных граждан, думающих только о собственной выгоде; полития - правление большинства... пекущегося об общем благе; демократия - правление большинства, неимущих, в интересах исключительно этого большинства» (Аристотель, соч. в 4х томах, т. 4, М., 1984, стр. 41).

Но все это теоретическое разделение устройств. В реальной жизни все одновременно и тоньше, и грубее. Тоньше потому, что **невозможно установить для всех один какой-нибудь идеал**. Условия (география, обычаи и т.п.) везде разные, соответственно та или иная часть государства может получить большее развитие, чем другая (военное, торговое государство и т.п.). **Не всегда и не везде можно осуществить любую форму правления**. Для Аристотеля демократия или республика – отнюдь не привилегированное государственное устройство, не идеал, к которому должна стремиться история. Они – всего лишь одна из форм государства, равноправные с той же монархией. С другой стороны - практика грубее теории, т.к., по сути, везде существуют две основные формы государственного устройства - олигархия и демократия - власть богатого меньшинства или власть бедного большинства. Все это Аристотель показывает в четвертой книге «Политики». Существует масса разновидностей олигархий и демократий, все они подробно анализируются. Если же все-таки попытаться ответить на вопрос - какое из устройств лучшее, то упрощенно можно сказать так - то, где велик **средний класс**. В таком государстве нет ни наглости богатых, ни подлой зависти бедных. **Наращивание среднего класса полезно для любой формы**. Из самих же форм государственного устройства Аристотель считает лучшей аристократию и монархию, худшей из лучших - политию (республику) и лучшей и худших - демократию. В четвертой книге Аристотель также вводит разделение законодательной, исполнительной и судебной властей и анализирует их взаимодействие в различных формах государственного устройства.

Анализ причин смены форм государственного устройства Аристотель осуществил в книге пятой. Существует много причин смены государственного устройства. Две же основные из них кроются в неверном понимании равенства. Одно мнение гласит: «равенство в каком-нибудь отношении влечет за собой и равенство вообще, из того положения, что все в одинаковой степени свободорожденные, заключают и об их равенстве вообще» (кн. 5, I, 2). Второе гласит, что «неравенство в одном отношении обуславливает неравенство вообще; раз существует имущественное неравенство, то из него вытекает и неравенство вообще» (кн. 5, I, 2).

Смены государственных устройств возникают либо из-за того, что бедные недовольны богатыми, либо из-за того, что богачи требуют себе

больше прав, чем есть у большинства. Отсюда и два способа смены устройства: говоря современным языком - это **революция** и **узурпация**. Поводов и к той, и к другой всегда предостаточно: кто-то оказался незаслуженно возвеличен, кто-то другой достойный величия оказался обойден и т.д., и т.п. Важно другое. Оба способа смены формы правления ведут по сути к одному результату: один неправильный способ правления заменяется другим столь же неправильным способом. Ибо при правильном государственном устройстве все граждане не имеют причин для недовольства. И все же неуязвимых форм правления не бывает. Любая из них может погибнуть, например, в результате завоевания. Конечно, при хорошем правлении этот шанс невелик - государство не имеет внутренних врагов, все его граждане - патриоты и защищают страну с удвоенной силой.

Из всех форм, наиболее худшая и наименее стабильная - тирания. Как правило эта форма правления прекращается со смертью тирана, ни одна из тираний не существовала дольше 100 лет, затем государство вырождается либо в демократию, либо в олигархию, а тут уже появляется шанс перейти к одной из лучших форм. Аристотель подробно прослеживает типичные сценарии смены форм государственного устройства. И за более чем 2000 лет никаких новых сценариев не добавилось.

В книге шестой Аристотель ставит вопрос о смешанных формах. Смешение форм происходит, по его мнению, в результате того, что одна из ветвей власти формируется, например, аристократическим способом, другая - демократическим, третья - олигархическим и т.д. и т.п. Аристотель обсуждает наиболее часто встречающиеся и в каждом находит достоинства и недостатки. В связи с таким многообразием возникает вопрос о критериях и признаках, на основании которых все же можно тот или иной гибрид отнести к той или иной форме. Аристотель перечисляет такие признаки.

Демократией можно назвать такое государственное устройство, где осуществляется в той или иной степени свобода, где сильна идея равенства, где есть право за большинством на окончательное решение, где большую роль в политике играют демагоги (люди, говорящие как бы от лица народа, заводящие толпу) и т.д. и т.п.

Признаками олигархий является отстраненность большинства от принятия важнейших решений, большую роль в политике играют богатые, права большинства часто ущемляются и т.д.

Но «собирающемуся представить надлежащее исследование о наилучшем государственном строе необходимо прежде всего точно установить, какая жизнь заслуживает наибольшего предпочтения. Если это остается невыясненным, то, конечно, неизвестно будет и то, какой государственный строй должен быть признан наилучшим» (кн. 7, I, 1).

Проблема наилучшего образа жизни - это проблема седьмой книги «Политики» Аристотеля. Счастье государства - это счастье всех его граждан. Для достижения же счастья отдельного человека необходимо три вида благ: внешние, физические и духовные, т.е. иными словами, достаток, здоровье и добродетели. Первый вид благ зачастую зависит от случая, второй вид

зависит и от случая, и от самого человека, третий - только от последнего. Поэтому хотя бы это частицу счастья всякий может воспитать в себе сам. Обеспечение внешних благ Аристотель возлагает на государство (т.е. не само обеспечение, а создание условий для того, чтобы каждый человек мог беспрепятственно заботиться о своем достатке). Все эти условия (величина государства, географическое положение и т.д.) оговариваются Аристотелем в этой книге. Физические блага тоже частью зависят от этих условий. Что же касается последнего вида благ - духовных - то их нужно воспитывать. Для воспитания государство тоже должно обеспечить соответствующие условия. Граждане не будут заниматься духовным самосовершенствованием, если не имеют пропитания, если в государстве не процветают ремесла, если оно незащищено перед врагом, если в нем разлажена финансовая система, если правители не пекутся о религиозном культе. Причем очень важно не переконцентрироваться на одном из пунктов, а развивать все равномерно.

Отдельную, последнюю, книгу «Политики» Аристотель посвящает воспитанию как важнейшей задаче государства. Государство, не воспитывающее своих граждан (особенно юношей) не выполняет своего предназначения, т.к. не может быть счастливой, невоспитанный человек, а счастье граждан - цель государства. **Обучать молодежь нужно не только и не столько тому, что практически полезно, но как раз тому, что подобает благородному, и свободрожденному.** Среди таких знаний Аристотель называет: грамматику, гимнастику, музыку, рисование. Воспитание свободных нужно отличать от воспитания рабов. **Свободные изучают все науки до известного предела.** Они должны иметь общие знания, знания о целом, а ни в коем случае не становиться «специалистами». За эту мысль К.Поппер, известный защитник современного буржуазного общества, записал Аристотеля чуть ли не в личные враги. В обучении наступает предел, когда времени на все начинает не хватать, и человек в ущерб целому начинает изучать что-нибудь одно. **Быть специалистом по Аристотелю - удел рабов.** Рабов, собственно говоря, воспитывают как специалистов, как приученных к только одному виду деятельности, к обращению с той или иной техникой, к выполнению той или иной работы. Такой человек не способен быть полноценным гражданином, ибо в государстве требуется не только и не столько производственная деятельность, а умение рассуждать, поступать справедливо, умеренно, мудро, мужественно и т.д. и т.п. Все это рабов не учат, т.к. трата времени на это отнимает время и от работы. Таким образом раб становится плохим рабом, еще не успев стать хорошим гражданином. Чтобы не было людей «не рыба, не мясо», Аристотель предлагает два вида воспитания, говоря современным языком, гуманитарное (для свободных) и техническое (для рабов). Рабы при этом не обладают гражданскими правами, т.к. не обладают добродетелями, а большей частью грубы, эгоистичны, подвержены страстям и т.д. Такие люди могли бы привести государство только к развалу. Это хорошо иллюстрирует пример СССР, который развалила именно «техническая интеллигенция», которую без меры плодила советская система образования.

Воспитание граждан не только цель государства, но и способ его существования, т.к. ни одно государство не продержится долго, если в нем не живут деятельные, рассудительные и добродетельные люди, а живут только люди, занятые производством, накоплением, грубые и невоспитанные.

Невозможно, конечно, осветить все продуктивные идеи Аристотеля в коротком очерке. Но надо отметить, что это солидное, фундаментальное политологическое исследование вполне конкурентоспособное на современной политологической арене, исследование, общая теория, которой так не хватает сейчас, в хаосе мелких, отдельных взглядов и позиций.

Н.МАКИАВЕЛЛИ БЕЗ ТАЙН И ЗАГАДОК

Введение

Фигура Макиавелли, наверное, самая мифологизированная в истории философии политики. Ему приписывают то дьявольское коварство, то ангельское добролюбие. Трактовки творчества Макиавелли разнятся, между прочим, в зависимости от того, как интерпретируют эпоху, в которую он жил и творил. До «проблемы Макиавелли» лежит «проблема Возрождения».

Поскольку в историко-философской науке является типичным выведение философа из его эпохи (так как «философия – квинтэссенция эпохи»), то загадочность Макиавелли укоренена в загадочности Возрождения. В самом деле, что это за эпоха? Считается, что у всякой эпохи есть свой основополагающий принцип. Но каков "принцип Возрождения"? Тут начинаются дискуссии... Если со средневековьем, античностью или Новым Временем все ясно, то и к Возрождению подходят, порой, с прямо противоположными суждениями. Одни, как А.Ф. Лосев, видят в нем ренессанс неоплатонизма, другие, как Л.М. Баткин, эпоху возникновения оригинального титанического гуманизма. Третьи, такие как М. Фуко, вообще считают Возрождение «продолжением Средневековья». А.Л. Фейербах в свое время отодвигал в ту эпоху начальную точку Нового Времени. Со времен Мишле и Бургхардта дискуссия о Возрождении разгорается все сильнее. И каждый проникательный историк находит свой, новый принцип.

Мы попробуем тоже ответить на этот вопрос. Но пойдем «другим путем». Мы не будем сначала устанавливать «принцип эпохи», а потом выводить из него Макиавелли (который оказывается в этом случае то «обобщателем опыта Средневековой политики», то «певцом новой политической науки новой Европы»). Напротив, рассматривая творчество Макиавелли, мы попробуем выяснить характер эпохи.

Но это – попутная задача. Главное – пролить свет на «загадку» Макиавелли, ответить на вопрос: почему он уже не одно столетие приковывает к себе внимание? Обусловлено это спецификой его мышления или же политической конъюнктурой, которая всегда находит в Макиавелли удобную мишень?

Н. МАКИАВЕЛЛИ: ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Макиавелли (1467 - 1527) родился во Флоренции в семье небогатого юриста. До тридцати лет Макиавелли является созерцателем (и в какой-то мере участником) многочисленных политических событий, происходящий в то время во Флоренции и вообще в Италии: усиление и ослабление дома Медичи, рост популярности Савонаролы и его последующее падение и казнь, войны между европейскими государствами и княжествами и республиками Италии, борьба за папский престол... В 1498 году Макиавелли становится

секретарем в правительстве Флоренции. До 1512 года он занимает этот пост, выполняя в основном дипломатические поручения. После реставрации Медичи, Макиавелли сначала подвергся аресту, но затем был оправдан и получил разрешение жить в деревенском уединении близ Флоренции. С этого времени он становится писателем (хотя изредка ему поручают дипломатические миссии его высокопоставленные друзья в других городах Италии). К наиболее значительным произведениям Макиавелли, написанным в последний период жизни, относятся: «Государь» (1515), «Рассуждение о первой декаде Тита Ливия» (1515), «О военном искусстве» (1519), «История Флоренции» (1525). Кроме этого Макиавелли является автором множества публицистических работ на различные актуальные для того времени темы: памфлетов, воззваний и т.п. Макиавелли проявил также литературный талант, написав несколько пьес. Особое значение имеет также огромная переписка Макиавелли с выдающимися людьми того времени (в первую очередь с Гвиччардини). Макиавелли, благодаря своей деятельности и творчеству, получил признание уже при жизни: его авторитет как политика, дипломата, как ученого признавали даже его враги. Макиавелли умер в окружении многочисленных друзей и почитателей в возрасте 60 лет.

МАКИАВЕЛЛИ И «МАКИАВЕЛЛИЗМ» ДИСКУССИЯ ДЛИННОЮ В 500 ЛЕТ

В XVI веке политическая наука стала развиваться бурными темпами. Нельзя сказать, что Макиавелли был ее родоначальником, т.к. огромную важность вопросы политики приобрели уже у средневековых мыслителей (Фома, Оккам, М.Падуанский и др.). Скорее можно говорить о внезапном появлении большого количества оригинальных мыслителей - философов политики.

В это время выходят в свет такие сочинения как «Франко-Галлия» Ф. Отмана, «О государстве» Ж. Бодена, являющиеся не менее классическими (если можно так выразиться) для политической науки, чем тексты Макиавелли. Однако, уже через 50 лет после смерти, Макиавелли начинают постоянно включать в число отцов-основателей новой науки, причем включать очень странным образом: как фигуру одиозную. В самом деле, ни Отман, ни Боден, ни де ла Бозесси, ни Гроций - никто из великих правоведов тех времен не вызывал, и сейчас не вызывает таких дискуссий, как Макиавелли. Примечательно, но первое серьезное исследование творчества итальянского мыслителя носило название: «Анти-Макиавелли» и принадлежало перу француза И. Жантйе. В этом произведении автор сформулировал все основные претензии к Макиавелли и его доктрине, с тех пор называемой «макиавеллизмом». Эти претензии на сотни ладов пересказывались затем различными учеными и дожили до XX века. Во введении к трактату Жантйе писал, что цель его состоит в том, «чтобы указать людям, принадлежащим к нашему французскому народу, на источник тирании, которая существует во Франции в течение уже 50 лет, и на ее теоретика». (1). Итак, первый и главный упрек Макиавелли состоял в том,

что он адресует свое произведение государю, а не народу, и, следовательно, сосредоточен на воспитании тирана и ищет средства для поддержания тирании. Такая установка возникла у Макиавелли потому, что он полностью игнорирует идею права (как любой тиран). Игнорирует право божественное, т.к. сознательно абстрагирует религию от науки управления (а ведь божественное право запрещает убивать), игнорирует право естественное, т.к. негативно изображает человека, которого создала природа, наконец, игнорирует право гражданское, т.к. ставит выполнение законов в зависимость от силы государя. Именно тираны, по мнению Жантйе пользовались рекомендациями Макиавелли и их опыт послужил основой для его книги. Напротив, великие мудрые цари действовали всегда противоположно тому, что предлагает Макиавелли. Многие современные мыслители видят подтверждение этим словам в тех фактах, что Гитлер и Сталин - величайшие тираны XX века, весьма уважали Макиавелли.

В самом деле, достаточно несколько цитат для того, чтобы подтвердить правоту Жантйе и навсегда обвинить Макиавелли в аморализме, антигуманизме, жестокости и пособничестве тиранам: «государь прежде всего должен стремиться к тому, чтобы его считали весьма благочестивым, даже если он и не таков... государь должен искоренить род тех, кто раньше господствовал в завоеванной стране..., государь должен подражать Цезарю Борджа... государя, если он хочет, чтобы ему повиновались, не должно смущать то, что за ним закрепились репутация жестокого..., для государя лучше, чтобы его боялись, чем любили..., государь должен сочетать природу льва и лисицы..., жестокость, которая ведет к доброму концу, не должна осуждаться..., государь не должен страшиться предательства, обмана и притворства..., вера, милосердие, щедрость - добродетели, которые могут сильно повредить государю..., государь должен свыкнуться в душе с тем, что будет бесчеловечным и жестоким... и т.д. (2)

Тем не менее у Макиавелли нашлись защитники и последователи, которые обвинили Жантйе и всех антимаккиавеллистов в неверной интерпретации итальянского ученого и в непонимании сути всей его доктрины. Во-первых, отделение политики от религии ставилось в безусловную заслугу Макиавелли; во-вторых, отвергался тезис об имморализме его учения (т.к. кроме религиозной морали может быть и светская, которую Макиавелли якобы не нарушает). В частности, все рекомендации Макиавелли оправдывались ссылкой на то обстоятельство, что они даются ради конечной благой цели - объединения Италии. Этот взгляд родился в XVIII веке и весьма распространен сейчас, в том числе и среди отечественных исследователей. Б.Г. Кузнецов, Л.М. Баткин, В.И. Рутенбург, В.П. Комарова, А.С. Алексеев, Ф.М. Бурлацкий и др. смело причисляют Макиавелли к «гуманистам».

Противники Макиавелли справедливо возражают на этот аргумент, что «объединение Италии» не должно оправдывать общие жестокие и бесчеловечные методы. Сущность Макиавеллизма была отчеканена в

следующей формулировке: «цель оправдывает средства». Воззрение, что ради благой цели можно приносить какие угодно жертвы, идти на сделку с совестью, явно несовместимо с гуманизмом.

Сторонники Макиавелли возражали, что в текстах мыслителя отсутствует выражение «цель оправдывает средства», зато наличествует другое: «я ни разу не пожелал прикрыть неблаговидный поступок благовидным предлогом или очернить похвальное дело из-за того, что оно предпринято ради противной цели». (3). Все дело в том, что в «Государе» Макиавелли якобы высказывает не свои мысли, а «объективно» описывает методы, которыми пользуются тираны. Сам Макиавелли, как показывают его другие книги, например, «Рассуждение о первой декаде Тита Ливия», скорее был республиканцем, чем монархистом. Родилась даже теория «двух Макиавелли». Одного - гуманиста, второго - объективного исследователя пороков политики. Наиболее апологетический взгляд сформулировал итальянский коммунист А. Грамши, который вообще заявил, что Макиавелли писал «для народа», т.к. тиранам их уловки и так известны. Таким образом, Макиавелли якобы выдал в тонкой форме все секреты правителей для того, чтобы народ знал, как с ними бороться. К сожалению, нет подтверждений, что текст «Государя» был написан именно из таких соображений и, значит, эту гипотезу можно отнести только за счет воображения автора. Вообще же в современной литературе вопрос о гуманизме и антигуманизме Макиавелли остается нерешенным. Большинство исследователей склоняется к тому, что взгляды Макиавелли были эмпиричны, эклектичны, в лучшем случае - он был просто релятивистом. Попытки осмыслить теорию Макиавелли как целое не удаются без существенных искажений. Мы попытаемся это сделать, но для этого придется уйти от самопонятности многих терминов, которые постоянно используются при интерпретации текстов Макиавелли: «гуманизм», «мораль», «цель», «средство», «судьба», «добродетель» и др. Необходимо использовать не внешние понятия, а стараться проникнуть в ту задачу, которую ставил себе сам Макиавелли.

АВТОНОМИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ: РЕЛИГИЯ, МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА

Проблема взаимоотношений между религией и политикой, церковью и светской властью существовала со времен самого Христа и им же была разрешена в формуле: «отдавайте богу богово, а кесарю - кесарево». Христос не стал вмешиваться в политику своего времени, не возглавил восстания против Рима, как того хотела беднота. Провозгласив, что «царство его не от мира сего», Христос тем не менее не решил проблему, ибо важно не только сказать: «отдавайте богу - богово, а кесарю - кесарево», но и определить, что именно - богово, а что - кесарево. Православная церковь воспринимала притчу Христа буквально и не вмешивалась в политику, что бы в ней не происходило, претерпевая даже бесчинства по отношению к ней самой. Церковь лишь молится о спасении и утешает униженных. Католическая церковь пошла по другому пути. Поскольку царство бога выше царства

кесаря, был объявлен примат церкви над государством. Но это привело только к тому, что церковь сама стала напоминать светскую власть (борьба за власть, стяжательство, тирания и др.). В конце средневековья появляются политические проекты, пересматривающие отношение церкви и государства. Дух эпохи требовал отделения их друг от друга. Макиавелли здесь не новатор, не он первый потребовал такого разделения. Савонаролла, которого Макиавелли близко наблюдал, постоянно говорил об испорченности церкви. Макиавелли был убежден, однако, что церковь станет гораздо лучше и ей пойдет на пользу то, что она перестанет заниматься светской политикой. Это, правда, не означает, что церковь очистится, а вся грязь мира останется государству. Макиавелли желает также и реформы государственного устройства, реформы всей науки управления. Но для такой реформы необходимо изучить законы светской политики, так как они проявляют себя вне зависимости от религии. Законы политики одинаковы для всех светских властей и подданных, независимо от вероисповедания.

Означает ли это, однако, что Макиавелли отделяет политику от морали? Для этого мы должны ответить на вопрос: была ли для Макиавелли религия тождественна морали? Скорее всего - нет. Во-первых, и это отмечают многие исследователи, гуманисты давно уже обратили внимание на этику как особую науку, независимую от религии (и здесь, конечно, большую роль сыграли переводы этических произведений Платона и Аристотеля). Во-вторых, даже нормы, усвоенные от античности, стали постепенно переосмысливаться с целью создания новой морали, новой этики, нормы которой не совпадали ни с христианскими заповедями, ни с античными принципами. Взять хотя бы знаменитый «Застольный спор о жадности» П. Браччолини. Здесь явно отрицается античный этический принцип меры на том простом основании, что меру установить трудно: человек должен жить не сегодняшним моментом, а быть готовым к превратностям судьбы, но такая подготовка требует, чтобы человек в настоящем имел больше, чем ему нужно. Если же превратностей не случится, излишек всегда можно раздать другим. И жадность оборачивается щедростью. Итак, на смену неопределенному принципу меры приходит более определенное требование стяжательства.

Точно такие же претензии в абстрактности можно предъявить и христианским заповедям. Взять хотя бы знаменитое требование: «не убий». В таком своем виде оно совершенно несовместимо с любым государственным устройством. (На чем, кстати, настаивали первые античные критики христианства, например, Юлиан). Солдату на войне не только позволено убивать, но даже вменяется в обязанность. А войны отнюдь не всегда бывают несправедливыми. Бывает война для защиты добра от зла. Добро, согласно Макиавелли, не должно быть таким слабым, что его существование будет зависеть от зла. Попытки следовать этике «непротивления» приведут только к тому, что сами «непротивленцы» будут уничтожены теми, кто исповедует другие принципы. Попытки придать заповеди, которая в такой своей форме не является абсолют - абсолютный характер приводит только к тому, что

тот, кто это делает, выступает пособником дьявола, т.к. полностью подрывает основания для этой заповеди. **Тот, кто хочет, чтобы заповедь действовала всегда и везде, должен будет столкнуться с тем, что заповедь не будет действовать никогда и нигде.** Ее абсолютизация подрывает основания ее возможности: будь истина «не убий» абсолютной, она бы вообще никогда не смогла появиться на свет, не говоря уж о вечном существовании. Коль скоро эта заповедь не абсолютна, то это должно касаться и других менее опасных заповедей. **Коль скоро христианские заповеди - вообще не применимы всегда и везде буквально, то должны быть определены условия, при которых они действуют, и как они действуют.** Для того, чтобы определить эти условия, можно действовать двумя путями: первый - на основании критерия, имеющего высокое (не ниже, чем сами заповеди) происхождения определить степень применимости той или иной заповеди. Например, мы устанавливаем таким критерием - ценность человеческой жизни - (как можно большего числа человеческих жизней) - в таком случае - можно убить одного, если его деятельность несет смертельную угрозу для большего числа людей. Можно убить даже при самообороне, т.к. в этом случае кто-то один (нападающий или защищающийся) обречен на смерть. Пусть в таком случае, это будет смерть нападающего, т.к. нет гарантии, что, убив одного, он не остановится. Во всех других случаях, убийства, по всей видимости, должны быть запрещены. Можно избрать и другой критерий, и тогда степень применимости заповедей изменится...

Можно пойти и совершенно другим путем - попытаться определить условия действия заповедей эмпирически. Просто описать различные, в разных обстоятельствах попытки действовать согласно тому или иному правилу - и показать, к какому результату это в различных случаях приводило. Потом можно даже подумать над тем, совпал ли этот результат с тем, что хочет церковь, или люди, или тот, кто действовал...

Макиавелли избирает именно этот, второй путь. Он не может выдвинуть критерий априорно, т.к. без опоры на религиозную доктрину он не смог бы его обосновать. Поскольку он решил оставить религию за скобками, то ему остается брать моральные максимы (доставшиеся ему от христианской и античной этики, и о том, почему именно эти добродетели считались добродетелями, Макиавелли никогда не задумывался) и проверять их действенность во всех возможных обстоятельствах, чтобы потом подвести итоги.

ЦЕЛИ И СРЕДСТВА. ТЕХНОЛОГИЗМ И ЭМПИРИЗМ МАКИАВЕЛЛИ

Б.Рассел писал по поводу Макиавелли: «его политическая философия носит научный и эмпирический характер, основана на его собственном деловом опыте и ставит своей целью указать средства для достижения намеченных целей, безотносительно к тому, признаются ли эти цели хорошими или дурными». (4). В самом деле, эмпиризм Макиавелли

бросается в глаза. Любая глава в «Государстве» начинается с постановки проблемы, затем идут бесконечные (порой даже скучные) нагромождения исторических примеров, и наконец, следуют выводы. Логика Макиавелли проста: если мы хотим добиться такой-то цели, мы должны использовать такие-то средства или же - если мы используем такие-то средства, то мы не достигнем ничего другого, как такой-то цели. Цели и средства у Макиавелли находятся в жесткой зависимости друг от друга.

Пресловутое выражение «цель оправдывает средства» у Макиавелли не встречается, но в принципе вполне применимо к его подходу. В самом этом выражении (которое считают сущностью «макиавеллизма» и чуть ли не порождением дьявольского ума) на самом деле не содержится ничего крамольного. Это простая тавтология, т.к. средство и есть то, что есть не для себя, а для другого, и в ней, в цели, имеет свое определение и ценность, если оно в самом деле есть средство. Однако, под выражением «цель оправдывает средство» часто имеют в виду нечто совсем другое, а именно, что ради благой цели дозволительно, даже обязательно пользоваться в качестве средства тем, что для себя вообще не есть средство, нарушить то, что для себя священо, следовательно, делать преступление средством для достижения благой цели. Здесь следует сказать, что лично Макиавелли никогда не выступал за такую этическую максиму и даже высказывался против нее (см. цитату в начале работы). А если в каких-то случаях Макиавелли показывал, как с помощью преступлений те или иные лица достигали целей (как благих, так и злых), то это не отражает личной позиции автора. **Максима «цель оправдывает средства» носит у Макиавелли не этический, а методологический смысл.**

Весь мыслительный труд Макиавелли направлен на установление того, какие действия ведут к каким целям, и наоборот: какие цели требуют каких средств и действий. Формула: «ради благой цели позволительны любые средства» противоречит вышеназванной исходной установке прежде всего потому, что она вообще подрывает возможность теории, подрывает необходимость устанавливать взаимоотношения между теми или иными средствами и целями. Почему это так? Да потому, что любое действие имеет позитивную сторону, которую всегда можно выдать за цель. Убийство ведь совершается не ради убийства, а ради справедливости, например. Воровство совершается не ради воровства, а ради благополучной жизни, которая сама по себе есть благая цель. Можно сказать, что люди всегда движимы только благими целями. А раз так, то формула «для благой цели годны любые средства» есть этическая максима, которая просто разрешает делать все, что угодно. Поскольку Макиавелли вообще берется за то, чтобы различить одни средства от других, он уже поэтому не является сторонником максимы, разрешающей делать все, что угодно. Поскольку ему необходимо различать средства, то он различает их по степени пригодности целям. Не добрые и злые, не истинные и неистинные, а полезные и бесполезные, ведущие к цели или же удаляющие от нее - вот по какому принципу делаются различия. Подход Макиавелли можно было бы назвать утилитаристским или

прагматическим, но лучше всего к нему подходит имя технологического (т.к. греческое слово технэ переводится в том числе и как искусство). Техника по сути, это и есть «знание как», знание средств для достижения цели. Техника - это инвариантная, не зависящая от обстоятельств последовательность действий, всегда ведущая к определенному результату. В зависимости от того, нужен или не нужен тот или иной результат, применяется та или иная техника. Как основоположника науки о политической технике Макиавелли рассматривали такие исследователи как Л.Руссо, Э. Эрколе, Д. Джентиле. (5). Превращается ли методологический технологизм у Макиавелли в этический? В какой-то степени - да. Идеальный политик (образ которого Макиавелли специально не рисует, но тем не менее, его можно восстановить) - это идеальный технолог. Можно даже сказать (помня греческое значение слова технэ), что идеальный политик - это артист, искусник. Это человек, в совершенстве владеющий всеми политическими техниками и легко применяющий их в зависимости от тех целей, которых он хочет добиться. Идеальный государь сам по себе не добр и не зол, но в зависимости от обстоятельств должен уметь быть и добрым, и злым. Таким образом, идеальный государь не обладает определенной природой, он неопределенность, могущая определиться во что угодно и вновь вернуться в саму себя. Идеальный государь в силу своей неопределенности универсален (на этом основании Л. Баткин причисляет Макиавелли к «гуманистам», т.к. они преследовали идеал универсального человека). (6). Именно за универсальность, а не за коварство или жестокость, хвалит Макиавелли Цезаре Борджа. Этот политический деятель был гением политической техники, виртуозным артистом, имеющим опыт, разум, для того, чтобы этот опыт осмыслить, и силу для того, чтобы его применять. Цезаре Борджа мог бы быть назван идеальным политическим деятелем, идеальным государем, однако, он оказался бессильным против более могущественной и всеопределяющей (в том числе и в политике) силы - судьбы.

ДОБЛЕСТЬ И СУДЬБА. ГРАНИЦЫ ТЕХНОЛОГИЗМА

О Цезаре Борджа Макиавелли писал: «не мог бы предложить новому князю лучшее поучение, чем пример его дел. Если мероприятия герцога не помогли ему, это не его вина, а следствие необычайной и крайней враждебности судьбы». (7). Итак, судьба - это сила куда более могущественная, чем те силы, которые могут быть в распоряжении человека. Если мы присмотримся к жизни герцога Борджа, то мы увидим, что все препятствия, которые возникали у него с применением технологий господства (не путать с просто препятствиями, которые как раз и преодолеваются с помощью этих технологий и по сути препятствиями не являются) возникали из конечности и определенности его как человеческого существа.

Во-первых, политический деятель, как было показано выше, должен сохранять свою неопределенность для того, чтобы быть по необходимости то добрым, то злым. Однако, раз определившись, т.е. воспользовавшись одной

из техник, политик не в состоянии сохранять свою неопределенность - в памяти людей он остается как тот, кто «добр» или тот, кто «зол», или тот, кто делал то-то и то-то. «Нельзя быть сразу и милосердным, и жестоким», - писал Макиавелли. **Поскольку обстоятельства меняются, то имидж, который сегодня может быть хорош, завтра будет способствовать падению. Падение неизбежно так же, как и необходимость определиться.** Впрочем, против этой необходимости так же существуют техники. Это использование возможностей времени (т.к. сделанное со временем забывается), использование возможностей места (действовать там, где о прошлых деяниях никто не знает) и использование техники «подставных лиц». Политический деятель, преследующий свои цели, может не определяться сам и выполнять определенные действия руками других людей. Таковой может быть позиция, например, секретаря или тайного советника, который преследует свои цели и советует что-либо публичному политику, тем самым подставляя его под круг судьбы. Истории известны примеры секретарей, переживших нескольких своих «хозяев». Впрочем, той же тактикой может пользоваться и сам политический деятель, поручая те или иные действия своим подчиненным. (Царь всегда остается не причем, виноваты министры). Именно так поступил Цезаре Борджа, когда ему потребовалось жесткой рукой навести порядок в Романье. Он поручил это жестокому Рамиро д'Орко, который справился с поручением настолько хорошо, что вызвал по отношению к себе и страх, и ненависть. Вернувшись в Романью, Борджа казнил д'Орко и выставил его тело на обозрение, показав тем самым, что все жестокости исходили не от него, а от наместника.

Другим препятствием в осуществлении техник господства оказалась уже не духовная определенность (которую, как оказалось, можно пытаться преодолеть), а физическая определенность. «Он обдумал все, что могло произойти при кончине отца, от всего нашел средство, не подумал лишь об одном: что, когда отец будет умирать, он окажется при смерти сам». (8). Судьба может внезапно послать болезнь или смерть, и осуществление задуманного остается под вопросом из-за отсутствия самого деятеля. Правда, XX век придумал технику и на этот случай: «культ бессмертного вождя» многоликого, всегда современного. Кто только не объявлял себя верным ленинцем, «Ленин сегодня!» и Сталин, и Хрущев, и Брежнев, и Горбачев... Таким образом, техника состоит в том, чтобы готовить себе последователей, продолжателей и оставить им такое имя, чтобы они были согласны быть продолжателями.

Впрочем, судьба является и в еще одной ипостаси, и здесь она наносит удар в самое сердце технологизма: она путает цели и средства, лишая технику инвариантности, жесткой последовательности в действиях (стратегии) и ритме (тактике). «Император Тит, - писал Макиавелли в одном из своих писем, - в тот день, когда не был кому-нибудь благодетелем, считал государство под угрозой; другой увидел бы угрозу в тот день, когда сделал бы кому-либо приятное. Многие, семь раз отмерив и взвесив, успевают в своих замыслах. Нынешний папа, который действует всегда наобум,

случайно, безоружный, добивается того, что навряд ли удалось бы ему, действуй он по плану и военной силой». (9). Макиавелли часто говорит о том, что очень часто различные действия приводят к одному и тому же результату, и наоборот, одинаковые действия ведут к разным результатам. Все зависит от времени и обстоятельств. Судьба вмешивается в сам принцип технологизма в жесткую детерминацию целей и средств. **Судьба как бы атомизирует реальность, превращает каждый поступок в событие, которое имеет смысл само по себе, а не в контексте.** Сущность судьбы и есть событие, т.е. дарование всему его самости, его собственного смысла.

Качество, которое по отношению к судьбе может иметь человек называется у Макиавелли - доблесть (virtu). Значение этого слова у Макиавелли не совсем однозначно. Можно говорить о том, что доблесть включает в себя несколько различных требований. Во-первых, доблесть состоит в действовании, в страсти, в смелости, в интуитивном принятии решений. («Судьба благоволит смелым» - одна из любимых поговорок Макиавелли). Поскольку судьба принципиально антитехнологична, то действие «наобум», действие со страстью, находится в некотором смысле в гармонии с судьбой. Таким образом, решительный или иррациональный поступок может совпасть с глубинным смыслом провидения.

Второй способ поведения по отношению к судьбе, и это тоже является доблестью, - это борьба с судьбой. Это как раз и есть хитрое, разумное поведение, учет всех меняющихся обстоятельств и искусное владение техниками господства. Дobleсть состоит здесь в умении обращать изменяющиеся обстоятельства в свою пользу. В этом случае Макиавелли представляет судьбу как полноводный, всеразрушающий поток, а доблесть в виде могучей плотины, которая направляет этот поток в нужное русло.

И, наконец, третий смысл слова доблесть заключается в умении мужественно принять то, что выше твоих сил, это смирение перед судьбой как необходимостью, терпение. Дobleсть первого рода свойственна юношам или глупцам, доблесть второго рода - зрелым мужам, людям сильным и умным (как говорит Макиавелли: «сочетающим в себе повадки льва и лисицы»), доблесть третьего рода свойственна старикам и мудрецам.

В доблести первого рода говорит только склонность к внутреннему чувству, желанию, моментальному порыву и полное игнорирование всякой внешней реальности. В доблести второго рода есть как внутренние желания, субъективные цели, так и понимание необходимости изучать внешние обстоятельства для того, чтобы достигать этих целей; и, наконец, в доблести третьего рода присутствует отказ от собственных целей и признание власти обстоятельств. Во всех трех случаях господствует судьба, т.к. она не только внешние обстоятельства, она же задает и внутренние желания, внезапные озарения, субъективные цели, личное призвание. Поскольку судьба все превращает в событие, то и каждый человек есть событие, каждый его поступок есть событие. Основой технологического подхода, который, казалось бы борется с судьбой, все равно является сама судьба, т.к. борьба осуществляется некой упорствующей самостью против других самостей

(особенностей - если речь идет о вещах как процессах), а самость даруется судьбой, самость принципиально антитехнологична, противоречит технике по определению. **Поэтому враг техники находится не только вовне, сколько внутри нас самих, и доблесть вовсе не альтернативная судьбе субстанция, а способ (модус) осуществления судьбы**, механизм обратной связи, ответа (ответственности) судьбы (а, следовательно, и каждой самости, каждого события) перед самой (самим) собой.

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛЬНОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО ДЕЯТЕЛЯ

Кто же в таком случае является идеальным политическим деятелем? Доблесть какого рода вызывает больше всего симпатий у Макиавелли?

Ясно, Макиавелли не симпатизирует глупцам, и случайные удачи воспринимаются им как данность, с которой надо считаться. Иногда даже поведение папы (Юлий II был как раз воплощение антитехнического образа действий, его решения никогда не обдумывались тщательно) вызывало у Макиавелли усмешку. Единственная категория людей, в отношении которых действия судьбы Макиавелли считал справедливыми - это юноши. Юноши горячи, действуют необдуманно, и это роднит их действия с действиями глупцов, но юношам глупость прощительна в силу возраста. Макиавелли может завидовать удачам молодых, но никогда не рекомендует бесшабашность в качестве жизненной максимы.

То же самое относится к доблести, свойственной старикам и мудрецам. Смирение перед судьбой, обстоятельствами, глубокое проникновение в суть вещей и признание их оправданными, разумными вызывает у Макиавелли уважение, но не более того. Старик или мудрец не склонен действовать, совершать поступки, т.к. для него действительность и так полна смысла, который не стоит разрушать. По этим претензиям мы можем судить, что симпатии Макиавелли лежат на стороне того вида доблести, который связан с **разумным действием**. Это золотая середина, свойственная зрелому возрасту, это доблесть, объединяющая в себе характер льва и лисицы. При этом, это единственная доблесть, о которой Макиавелли всегда пишет возвышенно и с восхищением. Цезаре Борджа одновременно является и образцом для подражания. Казалось бы, проблема идеального политического деятеля разрешена? Однако, это не совсем так. Макиавелли, как было показано выше, отчетливо сознает границы технологизма и всевластие судьбы, которое как раз и было продемонстрировано на примере Борджа. Упрек, который делает Макиавелли самому Борджа и состоял в том, что Борджа рассчитал все, кроме судьбы. Все три названные виды доблести хотя и являются тремя разными отношениями к судьбе, на сознательном уровне они такое отношение не осуществляют. Ни одно из этих отношений не знает судьбу в ее целостности, в ее особенности и единичности, не имеет дело с судьбой как таковой. И особенно это относится к техническому поведению, которое вообще мыслит себя как борьбу с судьбой, как хозяйствование над своей судьбой.

Представление о судьбе как слепой силе, как необходимости, роке и т.д. недостаточны. Во-первых, такое представление ничего не знает о том, что судьба определяет, дарует определенность, самость, единичность. Во-вторых, такое представление ничего не знает о том, что судьба дарует историчность самому человеку (юность, зрелость, старость), так и истории (ведь в зависимости от **времени**, те или иные средства ведут к целям сегодня и не ведут завтра). В итоге - **судьба есть единичная историчность и историческая единственность**. Ни один из трех видов доблести не знает о судьбе в таком качестве, тем не менее осуществляя ее. Знание о судьбе как таковой и теперь уже сознательное к ней отношение дает нам совершенно другой тип политического деятеля и человека вообще. Поскольку такой человек (в отличие от описанных выше типов) сознает, что он в любом случае подвластен судьбе и осознает, что она есть историческая единичность и единичная историчность, то **логичнее всего было бы для этого человека искать свое единственное личное историческое призвание и в то же время единственную для данного народа и данной эпохи историческую задачу, которую ему надо осуществить**. Это требует мыслящего отношения к себе, к истории, к судьбе. При этом, такое мышление не будет техническим расчетом.

Для Макиавелли такой исторической задачей и было объединение Италии (это **именно историческая задача, а не «благая цель»**, оправдывающая средства, т.к. объективно говоря, в объединении Италии нет ничего ни благого, ни злого). А единственным человеком, имеющим шанс совершить это историческое деяние был Лоренцо Медичи. Ему и только ему предназначался «Государь». К сожалению, сам Медичи упустил свой шанс и остался в истории кем угодно, только не выдающимся политическим деятелем. С другой стороны, «Государем» воспользовались те, кому он не предназначался: соответственно они и не могли понять его во всей глубине, т.к. **для понимания необходим не только текст, но и прежде всего судьбическая предрасположенность самого понимающего, читающего**. Так текст «Государя» был многократно поверхностно перетолкован и стал основанием для иезуитской логики «макиавеллизма».

«Объединение Италии» как историческая задача не вычислялось Макиавелли, не выводилось из опыта и вообще кажется искусственной эмоционально-патриотической привязкой к тексту «Государя». Между тем, это самое главное, что двигало автором, и главенство этого главного не доказуемо ни рационально, ни эмпирически, оно устанавливается априорно, причем не каким-то человеком, а самой судьбой, через посредство этого человека. То, что объединение Италии было не прихотью Макиавелли, а исторической задачей, доказала потом сама история, т.к. Италии пришлось пройти через объединение к грядущим поколениям политических деятелей пришлось решать эту задачу (для сравнения: есть масса народов, мыслители, которых не ставили себе такой задачи, а политики ее не решали). Если же говорить абстрактно, то для Макиавелли идеальный политический деятель - это тот, кто сознает свою единственную историческую задачу и служит ей.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

МАКИАВЕЛЛИ В ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

В самом начале данной работы мы предположили, что текст Макиавелли поможет нам пролить свет на сущность эпохи Возрождения вообще. Дело в том, что «эпоха Возрождения» была открыта совсем недавно, в XIX веке. XIV - XV века все время рассматривались историками то как «конец средневековья», то как «начало Нового Времени». Лишь Буркхардт и Мишле заговорили о Возрождении как особом периоде, в котором господствуют особые принципы. Сразу же в мировой культурологии возникла дискуссия об этих принципах эпохи. Одни видели такие признаки в реставрации античного неоплатонизма, другие - в гуманизме, третьи - в антиклерикализме и т.д. Но в XX веке другие ученые все же предложили вернуться к старому пониманию возрождения как конца средневековья. Оказывается, что не только неоплатонизм, но и аристотелизм (особенно в части этики и политики) был очень популярен в те века; оказывается, гуманизм, или гуманитарные науки были лишь малой, незаметной частью в господствовавшей тогда схоластической науке; оказывается, что анализ религиозного сознания тех лет позволяет говорить скорее о возрастании религиозного фанатизма, нежели антиклерикализма. Таким образом, «принцип эпохи» так и остался ненайденным.

Анализ текстов Макиавелли показывает, что и в самом деле, нет принципа, которому бы мог вручить себя мыслитель. Если сравнить текст Макиавелли с текстами политических философов Средневековья или Нового времени, то можно увидеть, что итальянский ученый не начинает свои рассуждения ни с понятий свободы или права, ни с понятий гражданского общества или народа. Именно потому Макиавелли говорит о судьбе, что у него нет **априорных оснований**. Эпоха Возрождения - это особое время, время «между временами». Такие эпохи, по словам Маркса, наступают «вслед за завершенной в себе философией и за субъективными формами ее развития и имеют титанический характер потому, что грандиозен разлад, образующий их единство. Эти эпохи оказываются несчастливыми и железными, потому что их боги умерли, а новая богиня является еще непосредственное в виде неведомой судьбы, в виде чистого света или сплошного мрака. У нее еще нет красок дня». (10).

Не случайно так органичны для Макиавелли эсхиловские слова, «техника слабее судьбы». Но у Эсхила эти слова произносит как ни странно, титан-Прометей, посвятивший себя тому, чтобы, борясь с богами, давать людям знания, искусства (технэ). Макиавелли также противоречивый, межэпохальный мыслитель, но его противоречия не формально-логического характера. Это противоречия между различными пластами мысли. Текст располагает все фразы в одной плоскости: рядом могут соседствовать и принципиальная, выстраданная мысль и шутливое, непродуманное замечание. Попытки уравнивать или примирить их приведут только к искажению мысли Макиавелли, которое равным образом может вылиться в

как запутанный противоречивый комментарий, так и в гладкую, упускающую все существенное схему. Только предварительная, в процессе чтения оценка статуса каждой мысли может дать в итоге адекватное понимание.

СНОСКИ

- (1) Эльфонд И.Я. Проблема тирании в трактате И. Жантийе «Анти-Макиавелли // Культура Возрождения и общество. - М., 1986 г., 193 с.
- (2) Эльфонд И.Я. Проблема тирании в трактате И. Жантийе «Анти-Макиавелли // Культура Возрождения и общество. - М., 1986 г., 193 с.
- (3) Макиавелли. История Флоренции // Юсим М.А. Этика Макиавелли. - М., 1990 г., 133 с.
- (4) Рассел Б. История западной философии. Т. 2 - Новосибирск, 1994 г., 19 с.
- (5) Юсим М.А. Этика Макиавелли. - М., 1990 г., 61 - 64 с.
- (6) Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. - М., 1978 г., 132 с.
- (7) Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Т.Ливия. О военном искусстве - М., 1996 г., 56 с.
- (8) Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Т.Ливия. О военном искусстве - М., 1996 г., 59 с.
- (9) Юсим М.А. Этика Макиавелли. - М., 1990 г., 27 с.
- (10) Маркс К. Различие между натурофилософией Демокрита и натурофилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.40, 110 с.

Б. СПИНОЗА. САМАЯ ДИСКУССИОННАЯ ЭТИКА

Бенедикт (Барух) Спиноза родился в Амстердаме в 1632 г. в семье богатого еврея, выходца из Португалии. Уже в раннем детстве, учась в религиозном училище “Эу-хаим” при местной синагоге, Спиноза проявил себя как очень способный ученик. Его интересы сосредотачивались в традиционной для еврейского образования области - интерпретация Талмуда. В дальнейшем в его поле зрения попадают средневековые еврейские философы, например, Маймонид, в чьем мышлении большую роль играл Аристотель. Это была его первая встреча с европейской традицией. Но уже она привела к тому, что Спиноза стал внушать своим учителям опасения. Они были тем больше, чем больше надежд связывалось с будущим Спинозы. Раввины даже предложили ему пенсию в тысячу флоринов за то, чтобы он согласился молчать и время от времени посещать синагогу. Но Спиноза занялся светскими науками. Отношение между словом Писания и разумом все больше и больше волновало его. Воспитанный учителем каббалистом, для которого каждый слог в Ветхом Завете не мог быть случайным, Спиноза унаследовал это стремление к необходимости. Но именно Священное Писание с этой точки зрения и не удовлетворяло его, зато в философии Декарта Спиноза нашел то, что искал. Он отнесся к ней с величайшим религиозным рвением, и лишь додумал ее до конца, исправил те редкие случайности, которые еще встречались, по его мнению, в философии Декарта. Совершенно верно и точно сказал по этому поводу Гегель: “Система Спинозы представляет собою объективирование философии в форме абсолютной истины” (Гегель Г.В.Ф. Соч. т. XI Лекции по истории философии, ч. 3 Ленинград 35 г. стр. 284).

Но отношения между наукой и словом Писания безусловно имеют не только теоретический, но и политический аспект. Это Спиноза почувствовал на собственном опыте. Еврейские раввины предали его анафеме, а затем изгнали из Амстердама. Спинозу обвиняли в богохульстве, атеизме, безнравственности. А он в свою очередь был уверен, что не Писание, полное нелепостей, является оплотом нравственности, свободы человека, а именно разум.

Декарт не создал стройной этической концепции, в то время как Спиноза именно в ней чувствовал настоятельную потребность. Вот те условия и тот круг идей, которые заботили Спинозу. Они нашли свое отражение в основных его трудах: “Основы философии Декарта” (1663 г.), “Богословско-политический трактат” (1670 г.) и “Этика” (1675 г.).

Благодаря этим и другим работам Спиноза нашел признание в кругу образованных людей своего времени. Он мог прожить жизнь полную удовольствий, не зная недостатка ни в чем, но от всего этого он отказался, действуя в духе своей “Этики”. Спиноза скончался в 1677 году, оставив после себя философскую систему, снискавшую себе не меньше почитателей,

чем врагов. Из современников мысляще спорил лишь один Лейбниц. В XVIII веке каждый начинающий трудиться на поприще философии считал своим долгом преодолеть Спинозу. Как выразился Лессинг, со Спинозой обращались как с “мертвой собакой” прежде грозной, но теперь не способной никого укусить. Из просветителей прежде всего старались М. Мендельсон в Германии и Кондильяк во Франции. Последний посвятил Спинозе добрую часть своего “Трактата о системах”. Такого рода опровержения есть нечто вечное, они являются образцом грубости и бессмысленности. Именно так опровергали затем Канта, Гегеля, Ницше и т.п. Кондильяк, останавливаясь на первой странице “Этики” Спинозы сразу заявляет, что ему неясно, что такое “субстанция”, ибо нет вещи, в которую можно ткнуть пальцем и назвать этим именем. Следовательно, субстанция не существует, это лишь слово, и все остальные определения лишь темная игра словами. А поскольку доказательство всех теорем, по замечанию Гегеля, у Спинозы “состоит в рассудочном сведении их к недоказанным предпосылкам”, т.е. первоначальным определениям, то Кондильяку не составило большого труда доказать, что все теоремы Спинозы столь же непонятны, запутаны и темны, что и определение субстанции. Таким образом вся критика строится по формуле “чего не понимаю, того не принимаю”. Кондильяку не мешало бы послушать совет самого Спинозы: *Non ridere, non lugere, nique detestari sed intelligere*. Не плакать, не смеяться, не проклинать, а понимать.

За “недосказанность” предпосылок за “догматизм” и “некритичность” Спинозу ругали Кант и Фихте. Лишь Якоби и Шеллинг впервые вернули к нему интерес. Ведь критицизм Канта оказался самопротиворечив, в основе этого критицизма все же лежало некое положительное знание. Кант исследовал рассудок, но не разум. Первоначальные же определения Спинозы имеют, по свидетельству Гегеля, спекулятивную, разумную природу. Поэтому уже Шеллинг утверждал, что современное мышление находится у Спинозы “в плену”, пытаясь освободиться, но “безуспешно” (Шеллинг М. 89 соч. т. 2 стр. 416). Гегель высказался еще более резко: “быть спинозистом - это существенное начало всякого философствования” (Гегель, Г.В.Ф., Собр. Соч., т. XI, стр. 285).

Но если Спинозу нашли непонятным и запутанным, то как должны были оценить Гегеля? Его философию ждала еще более злая судьба. Его тоже с середины XIX и до середины XX держали за “мертвую собаку”. А вместе с наступлением эпохи иррационализма, наступило и самое плохое время для философии Спинозы.

Создается впечатление, что Л. Шестов. считал Спинозу чуть ли не своим личным врагом, когда в своей книге о Кьеркегоре, а еще раньше в работах “Афины и Иерусалим” и “На весах Иова” противопоставляет спинозовскому требованию “Не плакать, а понимать” логику библейского Иова Плачущего, жалующегося, и не желающего слушать доводы рассудка. Спиноза представлялся бессердечным резонером. Однако, это вряд ли верно, т.к. Спиноза хоть и прибегал к рассудку (геометрический метод), но его делом был разум, а это нечто совсем иное, что представляется Шестову. Не

отвлеченность и холодность - принципы Спинозы, а страстная любовь к Богу. Шестов выступал скорее не против Спинозы, которого возможно лично никогда и не изучал, а если и начала читать, то лишь наскоро нашел подтверждение заранее выработанному мнению. Шестов, таким образом, выступил против того, что он считал философией Спинозы, боролся со своими представлениями о Спинозе, как Дон Кихот со своими представлениями о ветряных мельницах.

К сожалению, мнения очень живучи. Еще при жизни Спинозы к его философии приклеивались ярлыки: “атеизм”, “пантеизм”, “детерминизм”. Эти ярлыки были многократно осмеяны теми, кто всерьез изучал Спинозу: Якобы, Шеллингом, Гегелем, Фейербахом, но и сегодня первое, что говорят о Спинозе, так это “пантеист”, “атеист”, человек, отрицающий “свободу”, и т.д. Но и в XX веке было немало серьезных последователей и исследователей философии Спинозы. Например, А. Эйнштейн, М. Блондель, И. Ясперс, Ж. Делез, Э.В. Ильенков, Л.С. Выготский.

Данный очерк, безусловно, не может быть серьезным исследованием. Здесь ставится цель лишь изложить основные положения спинозовской “Этики” или же те из них, которые кажутся наиболее значительными, наиболее актуальными и содержащими опровержения общепринятых мнений о философии Спинозы.

Данное произведение состоит из пяти частей, каждая из которых содержит ряд определений, аксиом, постулатов, теорем, лемм, схолий, следствий и т.п., посвященных той или иной проблеме. Порядок этих частей неслучаен, т.к. Спиноза, следуя метафизической традиции, укореняет этику в онтологии, т.е. учения о сущем. Высшим же сущим является Бог. Поэтому этика начинается с рассмотрения учения о Боге.

“Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное, т.е. субстанцию из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность” (Спиноза. Этика. М-Л 1933 стр. 1), - пишет Спиноза. Каждый из терминов, входящих в это определение оговаривается заранее, либо доказывается позднее.

Субстанция - это “то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться” (стр. 1).

Атрибут - “то, что ум представляет в субстанции, как составляющее ее сущность” (стр. 1).

Кроме того, Спиноза дает понятие модуса. “Под модусом я разумею состояние субстанции, иными словами то, что существует в другом и представляется через это другое” (стр. 1). Понятие модуса служит для обозначения всех наличных, видимых нами, определенных вещей мира. Свободной же вещью может быть названа только та, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собою. Необходимой же, или лучше сказать, принужденной называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу” (стр. 1).

Под этим понятием свободы и необходимости мог, пожалуй, подписаться бы каждый. Другое дело, что Спиноза считает, что только Бог удовлетворяет этому требованию. Человек, тот или иной, свободен, по Спинозе, равно настолько, насколько он Бог, а не модус. Далее Спиноза на протяжении 1 части доказывает, что Бог необходимо существует (дана новая вариация на тему онтологического доказательства), что он един, что он существует и действует по необходимости своей природы, что он составляет свободную причину всех вещей и каким образом; что все существует в Боге и зависит от него, что без него не может существовать и быть представлено, что все предопределено Богом, но не из его свободы воли (т.к. Бог не имеет воли, приписывание ее ему является, по Спинозе, антропоморфизмом), а из абсолютного благоизволения, т.е. из бесконечного его могущества.

Таким образом, мы можем видеть, что обвинение в атеизме совершенно безосновательно, Спиноза лишь специфически понимает Бога, не так как, например, католическое богословие. Но ведь если всех называть поэтому принципу атеистами, то по замечанию Гегеля придется “обвинить в атеизме не только евреев и магометан за то, что они знают Бога только как господа, но также и всех многочисленных христиан, которые рассматривают Бога только как непознаваемое, высшее и потустороннее существо (Гегель Г.В.Ф., Энциклопедия философских наук, М., 1974, т. 1, стр. 329).

Упрек в пантеизме также совершенно необоснован. “Если, как это часто бывает, под пантеизмом понимать учение, рассматривающее в качестве Бога конечные вещи как таковые и комплекс этих конечных вещей, то следует освободить философию Спинозы от упрека в пантеизме, т.к. согласно ей, конечные вещи или мир вообще, просто не обладает истиной...” - пишет Гегель (стр. 330). “В системе Спинозы мир есть лишь феномен, нечто, не обладающее действительной реальностью”, это “философское учение, утверждающее, что есть Бог и только Бог...” (стр.172). Фейербах же добавляет к этому, что если существование вещей “не есть истинное, не есть существование субстанции, то вместе с тем уничтожается также существование детерминизма, который относится лишь к вещам в их единичности. Спиноза лишь кажущийся детерминист, а Гоббс, напротив, истинный...” (Фейербах Л. История философии. т. 1 М. 74 г. стр. 400).

Таким образом, если следовать мысли самого Спинозы, а не подходить к нему с точки зрения иной философии и “кто не с нами, тот против нас”, обвинения в атеизме, пантеизме и детерминизме - откажутся лишь ярлыками и недоразумениями. Это происходит из-за того, что все определения, касающиеся Бога, субстанции, непосредственно переносят на человека, тогда как о человеке у Спинозы еще не было речи. Глава вторая, однако, уже посвящена природе и происхождению души. “Мы показали, - пишет Спиноза, что из сущности Бога должно вытекать бесконечно многое бесконечно многими способами. В него войдет то, что может привести нас, как бы руку за руку, к познанию человеческой души и ее высочайшего блаженства” (стр. 37).

Можно сказать, что вторая часть содержит гносеологию Спинозы. Из бесконечного количества атрибутов Бога нам известны только два: мышление и протяжение. Человек определенным образом выражает оба эти атрибута. Он есть вещь мыслящая (душа) и вещь протяженная (тело). Это тело подвергается различного рода воздействиям и действует само. В душе, поскольку она действует, возникают идеи. “Если объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело, то в этом теле не может быть ничего, что не воспринималось бы душою” (стр. 46). “Человеческая душа способна к восприятию весьма многого, и тем способнее, чем в большее число различных состояний может приходить тело” (стр. 52). “Если мыслящее тело бездействует, - комментирует Э.В. Ильенков, то оно уже не мыслящее тело, а просто тело. Если же оно действует, то никак не на мышление, ибо самое его действие представляет собой мышление... Мышление не продукт действия, а самое действие” (Диалектическая логика. М. 84 г. стр. 31).

Спиноза разрешает здесь так называемую “психофизическую проблему” перед которой пасовали картезианцы (Мальбранш, Гейлинкс и др.). Если мышление и протяжение не имеют между собой ничего общего, то как представления приводят в движение тело, а воздействия, которым подвергается тело, вызывают представления в душе? Спиноза не проводит грани между протяжением и мышлением. Они оба атрибуты **единой** субстанции. Следовательно, нет чисто “психических” и чисто “физических” процессов. Любой процесс – психофизический. Совершенным мыслям соответствуют совершенные состояния тела (мы их просто не видим, они происходят на уровне движений глаз, движений клеток мозга). Совершенным состояниям тела соответствуют совершенные мысли.

Мыслящее тело (то есть единая субстанция, которая может быть выражена через протяжение или мышление, подобно тому как функция может быть выражена через график или через уравнение) обладает бесконечной восприимчивостью и активностью. Встречаясь с другими телами, оно “снимает” с них их форму и включает в свой тезаурус.

Мыслящее тело обладает способностью строить свои действия по форме любой, а не одной или нескольких определенных вещей, как автомат. Автомат более совершенен в определенных действиях, зато у человека число этих действий неограниченно. Человек не создан для чего-то специального, а значит, создан для всего.

“Душа может смотреть на внешние тела, как бы на находящиеся налицо, хотя бы они на самом деле и не существовали...” (Спиноза стр. 53). Это есть образы вещей, а соответствующая способность души - воображение. В самом воображении нет ничего страшного, до тех пор, пока воображаемое не принимают за существующее. В воображении нет достоверности, т.к. в воображении и в памяти “сцепление идей происходит сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела”, а не с “сообразно с порядком разума” (стр. 35). Воображение и беспорядочный опыт - есть познание первого рода. Ко второму роду относиться разум, а к третьему - интуиция.

“Познание первого рода есть единственная причина ложности, познание же второго и третьего рода необходимо истинно” (стр. 68).

Из всего этого следует, что “мы действуем лишь по воле Бога и причастны божественной природе, и тем более, чем совершеннее наши действия, и чем более и более мы познаем Бога” (стр. 86). Однако наша способность действия может увеличиваться или уменьшаться. Состояния тела, которые благоприятствуют или ограничивают эту способность, а вместе с тем и идеи этих состояний называются аффектами. Глава третья “Этики” посвящена их происхождению и природе. Спиноза, в отличие от многих других мыслителей, которые видят в аффектах лишь ошибку, несовершенство, которого стоит избегать, видят в аффектах нечто чуждое природе, полагает, что “в природе нет ничего, что можно было бы приписать ее недостатку... таким образом, аффекты ненависти, гнева, зависти и т.д., рассматриваемые сами в себе, вытекают из той же необходимости и могущества природы...” (стр. 82).

Поскольку, как доказывает Спиноза “стремление пребывать в своем существовании... это есть сущность самой вещи” (стр. 88 - 89), то человек как вещь мыслящая обладает желанием или влечением. “Я разумею здесь под именем желания всякие стремления человека, побуждения, влечения и хотения, которые бывают различны, сообразно с различными состояниями человека, и нередко до того противоположны друг другу, что человек влечется в разные стороны и не знает, куда обратиться. Удовольствие есть переход человека от меньшего совершенства к большему. Неудовольствие есть переход человека от большего совершенства к меньшему. Я говорю переход, ибо удовольствие не составляет совершенства” (стр. 127). Удовольствие – это не состояние, а сигнал, сопровождающий смену состояний, а именно возрастание совершенства, приближение к Богу.

Итак, - пишет Спиноза, - “я признаю только три первоначальных или главных аффекта, а именно: аффекты удовольствия, неудовольствия и желания” (стр. 128).

Все остальные аффекты производны и возводятся из этих. Т.к. “душа насколько возможно, стремиться вообразить то, что увеличивает способность тела к действию или благоприятствует ей...” (стр. 91 - 92), то “мы ясно можем понять, что такое любовь и что такое ненависть. А именно любовь есть не что иное, как удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины, ненависть - не что иное, как неудовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины”.

Спиноза также дедуцирует такие аффекты как расположение и отвращение, преданность и осмеяние, надежду и страх, уверенность и отчаяние, превозношение и презрение, зависть и сочувствие, самодовольство и приниженность, гордость и стыд и многие, многие другие.

В заключение Спиноза дает общее определение аффектов. Это “страсть души, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде силу существования своего тела или какой-либо его части, к

которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим” (стр. 137).

Следовательно, аффекты надо подавлять и ограничивать. “Человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов я называю рабством. Ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет собою, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он, хотя и **видит перед собою лучшее, однако принуждает следовать худшему**” (стр. 139).

Четвертая часть “Этики” посвящена именно этой проблеме человеческого рабства и силе аффектов. Техники, которые тут предлагает Спиноза, до сих пор в арсенале психологии. Она не придумала ничего нового за триста лет. Лучшее, т.е. добро - это то, что составляет для нас, как мы, наверное, знаем, средство к тому чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образу человеческой природы” (стр. 141). Худшее или зло есть “то, что, как мы, наверное, знаем, препятствует нам достигать такого образа. Далее мы будем называть людей более или менее совершенными, смотря по тому, более или менее приближаются они к этому образу” (стр. 141). Иными словами, добро - то, что полезно, зло - то, что препятствует добру. Поскольку существуют противоположные аффекты, влекущие человека в разные стороны и кроме того “в природе нет ни одной отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой” (стр. 143), то **“аффект может быть ограничен или уничтожен только противоположным и более сильным аффектом, чем аффект, подлежащий уничтожению”** (стр. 146).

“Познание добра и зла есть не что иное как аффект удовольствия и неудовольствия, поскольку мы сознаем его” (стр. 147). Оно (познание) “не может препятствовать никакому аффекту, оно способно к этому лишь постольку, поскольку он рассматривается как аффект” (стр. 150). Желание, возникающее из познания добра и зла, “может быть подавлено и ограничено другими желаниями, возникающими из волнующих нас аффектов” (стр. 151) или “желанием вещей, приятных для нас в настоящем” (стр. 151). Кажется, что все это очень сильно отдаляет человека от совершенства, однако самые сильные аффекты и желания, как раз не препятствуют, а покровительствуют добродетели. “Нельзя представить себе никакой другой добродетели первее этой (именно стремление сохранять свое существование)” (стр. 155). Но человек сохраняет свое существование тем успешнее, чем лучше разумеет, что для него полезно, а что нет, т.е. чем он лучше различает добро и зло, а это умение различать и есть познание. “Высшее благо для души есть познание Бога, и высшая добродетель - познавать его” (стр. 158).

Далее Спиноза подробно исследует, что есть добро и зло. “Вещь не может быть для нас хорошей или дурной, если она не имеет с нами чего-либо общего” (стр. 158). Более того, вещь дурна для нас не через общность нашей природе, а через противность ей. А “поскольку люди подвержены пассивным состояниям, про них нельзя сказать, что они сходны по своей природе” (стр. 160), следовательно, они “могут быть противны друг другу” (стр. 160). Сходны же люди только в том случае, если они “живут по руководству

разума” (стр. 162). «“Человек человеку - Бог” (стр. 163)», - говорит Спиноза, предвосхищая Фейербаха. “Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания достиг он” (стр. 164).

Спиноза далее разъясняет, что такое естественное и что такое гражданское состояние человека. В естественном состоянии каждый “по высшему праву природы судит о том, что хорошо и что дурно... Если бы люди жили по руководству разума, то каждый обладал бы этим своим правом без всякого ущерба для другого. Но так как люди подвержены аффектам, далеко превосходящим способность или добродетель человека, то легко они влекутся в разные стороны и бывают противны друг другу, нуждаясь между тем по взаимной помощи” (стр. 166). А поскольку “всякий аффект может быть ограничен только аффектом более сильным и противоположным ему... каждый удерживается от нанесения вреда другому боязнью большего вреда для себя. При таком условии общество может утвердиться только в том случае, если оно присвоит себе право каждого мстить за себя и судить о том, что хорошо и что дурно. А потому оно должно иметь власть предписывать общий образ жизни и устанавливать законы, делая их твердыми не посредством разума, который ограничивать аффекты не в состоянии, но путем угроз” (стр. 166). Насилие, таким образом, нужно там, “где люди не действуют разумно. Что ведет к жизни общественной, иными словами, что заставляет людей жить согласно, то полезно, и наоборот, дурно то, что вносит в государство несогласие” (стр. 169).

Поскольку же “ненависть никогда не может быть хороша”, “аффекты превознесения и презрения всегда дурны”, “аффекты надежды и страха сами по себе не могут быть хороши”, “сострадание бесполезно”, “раскаяние не составляет добродетели” (стр. 169 - 179), можно сказать, что самой природе угодно, чтобы человек все более и более устремлялся к разуму, добру, познанию и Богу. Свободными, по Спинозе, не рождаются, а становятся. “Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого понятия о добре и зле, пока оставались бы свободными” (стр. 185). Далее Спиноза показывает, какие добродетели свойственны свободному человеку. Это благодарность, честность, мужество, великодушие и др. Последняя часть “Этики” рассказывает “способ или путь, приводящий к свободе” (стр. 197). Она трактует о могуществе разума или о человеческой свободе. “Большую часть люди думают, кажется, что они свободны лишь постольку, поскольку им позволено повиноваться своим собратьям, а будучи принуждены жить по предписанию божественного закона, они думают, что поступают своим правом. Таким образом, движение к общему благу, благочестие и вообще все, что относится к твердости духа, они считают бременем, от которого после смерти они надеются избавиться и получить награду за свое рабство, именно за свое движение к общему благу и благочестие” (стр. 220). Кроме того, на этих людей действует “страх подвергнуться после смерти тяжким наказаниям” (стр. 220). Последняя часть

“Этики” Спинозы посвящена тому, чтобы полностью опровергнуть это мнение.

Да, власть разума не безусловна, и стоики были не правы, считая, что аффекты абсолютно зависят от нашей воли. Но мы можем “обманывать” и использовать их. Вот в чем могущество разума. “Могущество души определяется одной только познавательной способностью... только в одном познании найдем мы средство против аффектов...” (стр. 199). **Так “аффект, составляющий пассивное состояние перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею о нем”** (стр. 200). Кроме того, “поскольку душа познает вещи, как необходимые, она имеет тем большую власть над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них” (стр. 202). Чем больше причин мы “придумываем” для объяснения аффекта, тем он менее вреден. В общем, способов борьбы с аффектами много. Но самое главное вот в чем: **“чем к большему числу вещей относится какой-либо образ, тем он постояннее, иными словами, тем чаще он возникает и тем более владеет душою”** (стр. 206), а душа в свою очередь “может достигнуть того, что все состояние тела или образы вещей будут относиться к идее Бога” (стр. 207). “Познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит Бога и тем более, чем больше он познает себя и свои аффекты” (стр. 207). “Такая любовь к Богу должна всего более наполнять душу” (стр. 207). Тот же, кто любит Бога, “тот не может стремиться, чтобы и Бог в свою очередь любил его” (стр. 208). “Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель” (стр. 221). **“Даже поскольку мы познаем Бога, как причину неудовольствия, то подвергаемся удовольствию”** (стр. 208), поэтому “никто не может ненавидеть Бога” (стр. 208). Смерть поэтому вовсе не является злом, которого нужно бояться. Ведь “человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от нее остается нечто вечное” (стр. 211). Несчастливы те люди, кто прожил жизнь так и не позаботившись о том, чтобы душа совершенствовалась, т.е. становилась “более вечной”. Более вечной же душа становится только в результате наиболее совершенного третьего рода познания, т.е. интуиции. Эта любовь - сама любовь Бога, которой Бог любит себя, и в мире нет ничего, что может ее уничтожить. Таким образом, в системе Спинозы, Бог и человек не абсолютно различны. Бог есть в человеке, когда человек любит Бога и познает его. Любить и познавать Бога - основной “пафос” спинозовской “Этики”.

“Этика” Спинозы принадлежит к разряду произведений, которые можно назвать вечно будоражащими, дискуссионными, скандальными. Поэтому мыслители во все века обращались к ней и находили много предвосхищений своего творчества. Так, спинозовское учение об аффектах то и дело напоминает психоанализ З. Фрейда. Ж. Делез находил в текстах Спинозы параллели с Ницше. Вторая часть “Этики” вдохновляла известного советского психолога Л.С. Выготского. Альберту Эйнштейну была более симпатична первая часть.

Книга Спинозы – это провокация, вызов. Написанная весьма соблазняющим “геометрическим способом” на манер Евклидовских “Начал”,

этика Спинозы не оставляет другого выбора, кроме как принять ее целиком или же целиком отвергнуть. Вот почему все, как было упомянуто в начале очерка, находятся “в плену у Спинозы. Вот почему вдумчивые мыслители находят у Спинозы свои и чужие корни. На подвиг, на отвержение и переосмысление всех аксиом спинозовской “Этики” во всем объеме в философии, в этике, в политике никто не решался. Да, многие начинали с других аксиом, многие вводили дополнительные определения. Спинозу ругали лишь за “недостаточность” его начал. Прощание со Спинозой будет означать и прощание с Новым Временем. Но в мире нет этики, которая бы отважилась на такое прощание.

ПОНЯТИЕ ОТЧУЖДЕНИЯ У ГЕГЕЛЯ, ФЕЙЕРБАХА И МАРКСА

Термин «отчуждение» всегда был юридическим и означал передачу права одного лица другому. Впервые термин «отчуждение» появился **в философских текстах** в Новое Время. Его употребляли Т. Гоббс, Ж-Ж. Руссо, просветители и прочие в одном и том же значении. В политических доктринах этих философов единичные индивиды, находясь в естественном состоянии отчуждали свои права в пользу какого-то общественного института, например, государства. В английском языке слово имело также и политэкономическое значение и применялось для названия процесса выброса большой партии товара на рынок.

И. Кант использовал слово «отчуждение» очень редко и то в его общепринятом социально-политическом значении. И.Г. Фихте впервые употребил термин «отчуждение» в философском смысле. Полагание объекта есть не что иное, как становление субъекта внешним, т.е. отчужденным. Но и объект теперь есть ставший внешним разум. В акте полагания субъектом объекта и тот и другой становятся друг от друга отчужденными.

В свою очередь молодой Шеллинг, споря с Фихте, говорил, что процесс, изображаемый последним, встречает трудности. То, что Фихте зовет отчуждением и полаганием Шеллинг зовет обусловливанием: «Обусловливание означает действие, посредством которого нечто превращается в вещь; обусловленное означает то, что стало вещью; тем самым становится ясным, что ничто не может быть положено как вещь через самое себя, т.е. что безусловная вещь представляет собой противоречие. Безусловное есть или раз то, что совершенно не превращаемо в вещь, в принципе не может быть превращено в вещь» (цит. по: Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М. 1987 г. стр. 585).

Гегель в «Феноменологии духа» стремится диалектически решить эту проблему: «В непосредственном наличном бытии духа, в сознании, есть два момента: момент знания и момент негативный по отношению и знанию предметности. Так как дух развивается и раскрывает свои моменты в этой стихии, то им свойственна эта противоположность и все они выступают как формы сознания. Наука, идущая этим путем, есть наука опыта, совершаемого сознанием; субстанция рассматривается в том виде, в каком она и ее движение составляют предмет сознания. Сознание знает и имеет понятие только о том, что есть у него в опыте, ибо в опыте есть только духовная субстанция, и именно как предмет ее самости. Но дух становится предметом, ибо он и есть это движение, состоящие в том, что он становится для себя чем-то иным, т.е. предметом своей самости, и что он снимает это инобытие» (Гегель Г.В.Ф. Соч. т. IV стр. 19).

В дальнейшем у Гегеля термин «отчуждение» употребляется как синоним первого отрицания, тогда как второе отрицание - это снятие

отчуждения. **Быть отчужденным значит быть отрицательно определенным. Более того, такое отрицательное определение может оказаться единственно возможным, отражающим сущность. Например, природа у Гегеля не имеет и не может иметь положительного определения. Она есть всецело инобытие духа, она всецело не - у - себя, она имеет свою сущность вне - себя, она есть сама внешность.**

Человек в его истории - это уже возвращение абсолютной идеи к себе самой. «... история, есть знающее, опосредствующее себя становление - дух, отрешенный во времени; но это отрешение есть точно так же отрешение от себя самого; негативное есть негативное себя самого. Это становление воспроизводит некоторое медлительное движение и последовательный ряд духов, некоторую галерею образов, из них каждый, будучи наделен полным богатством духа, именно поэтому движется так медлительно, что самость должна пробиться сквозь все это богатство своей субстанции и переварить его. Так как завершение духа состоит в том, чтобы в совершенстве знать то, что он есть, свою субстанцию, то это знание есть его уход внутрь себя, в котором он покидает свое наличное бытие и передает свое формообразование воспоминанию» (там же с. 433).

Здесь возникает проблема объективности общества, его развития, законов этого развития, причем значение той мысли, что люди сами делают свою историю, нисколько не умаляется. История, таким образом, понимается как диалектическое, богатое взаимодействиями и противоречиями развитие человеческого рода, осуществляемое социализированными индивидами через практику. Гегель сделал тем самым исключительно важный шаг вперед в диалектическом понимании связи субъективности и объективности. С одной стороны, по сравнению с социальной теорией прежнего материализма, не способной связать субъективную роль человеческой практики с объективностью общественной закономерности, трактовавшейся преимущественно натуралистическими (климат и др.) и не сумевшей выбраться из антиномий, связанных с преувеличением одного из этих, бравшихся неподвижными моментов. С другой стороны, Гегель сделал большой шаг вперед по сравнению с Кантом и Фихте, у которых необходимость и объективность образуют по отношению к свободе и практике совершенно другой, иной по происхождению, чуждый мир.

Отчуждение у Гегеля имеет и позитивный смысл, благодаря ему творится предметность, антитезис. А антитезис есть такой же полноправный член триады как тезис и синтез.

Зрелый Гегель в «Науке логики», «Энциклопедии философских наук» стремится все более и более совершенствовать категориальный аппарат, проводя грань между собственно категориями и представлениями или образными выражениями. Слово «отчуждение» все реже и реже появляется в его работах. **В конце концов, Гегель помещает его туда, откуда оно и было первоначально взято, а именно в сферу социально-политического и экономического мышления.**

На правах категории слово «отчуждение» функционирует только «Философии права» - последней работе Гегеля.

В человеческой истории абсолютный дух имеет два момента - субъективный дух и объективный дух. Объективным духом и занимается «Философия права». Здесь разбираются такие понятия как собственность, договор, моральность, добро, нравственность, семья, гражданское общество, государство и др. Субстанция духа и основное понятие «Философии права» есть свобода. Все вышеперечисленные определения есть определения свободы. Свобода - это свобода лица, личности. Но «лицо должно дать себе внешнюю сферу своей свободы, чтобы быть как идея.... Разумность собственности заключается не в удовлетворении потребностей, а в том, что снимается голая субъективность личности» (Гегель Г.В.Ф. Философия права. М. 1990 стр. 101).

Поскольку, как уже отмечалось, природа есть внешнее себе самой, т.е. не принадлежит себе, то само бытие устроено так, что **человек как существо свободное и духовное имеет право на природные вещи**. Он вступает во владение вещами природы либо посредством физического захвата, либо посредством формирования, т.е. трудовой или творческой деятельности, изменяющей природную форму вещи, либо посредством обозначения, т.е. оставления на вещи знака собственной воли.

Второй момент собственности - потребление. «Потребление есть эта реализация моей потребности посредством изменения, уничтожения, поглощения вещи, лишенная самости природа которой тем самым открывается, и вещь, таким образом, выполняет свое назначение» (там же стр. 115). Поскольку вступление во владение - более изначальная категория, чем потребление, то притязания всевозможных теоретиков на собственность, которая не используется есть неправовые притязания. Собственнику виднее, что делать с вещью. Вещь объявляется бесхозной только по прошествии определенного срока давности, когда очевидно, что воля владельца не может простираться на нее.

Что потребление - это не сущность, а лишь одна сторона собственности, говорит и тот факт, что как собственник «я могу и отчуждать мою собственность, т.к. она моя лишь постольку, поскольку я вкладываю в нее мою волю, так что я вообще отстраняю от себя свою вещь как бесхозную или передаю ее во владения воли другого... Если давность есть отчуждение с непрямо выраженной волей, то истинное отчуждение есть волеизъявление, что я не хочу более рассматривать вещь как мою. **Все это в целом можно понимать и так, что отчуждение есть истинное вступление во владение вещью**. Непосредственное вступление во владение есть первый момент собственности. Собственность приобретается также посредством потребления, и третий момент есть единство этих двух моментов - вступление во владение посредством отчуждения» (там же стр. 121). Вою власть над вещью я проявляю в самой большой мере, когда дарю ее, когда ее отчуждаю, когда перестаю проявлять над ней власть. Поэтому дар требует от-даривания (см. Бодрийяр, Мосс и др.).

Но то, что составляет собственно личность и сущность самосознания не может быть отчуждено. Это свобода воли, нравственность, религия. Это определения самого духа, а не безвольные, несвободные вещи природы, в которые мы полагаем волю, а затем изымаем ее. В процессе освобождения из своей природной непосредственности человек становится самим собой, т.е. становится собственником самого себя, т.е. свободы, религии, нравственности. До тех пор, пока человек не стал собственником себя, он обладает свободой, нравственностью и религией лишь в себе, т.е. потенциально. Но ход истории направлен так, что это потенциальное становится реальным, становится для - себя.

И это уже та собственность, которую человек не может передать и отчуждать. До этого момента «примерами отчуждения личности служит рабство, крепостничество, неспособность обладать собственностью, несвобода собственности и т.д., отчуждение разумности интеллекта, моральности, нравственности, религии происходит в суеверии, в признании за другими авторитета и правомочия определять и предписывать мне, какие поступки мне следует совершить... что мне следует считать долгом совести, религиозной истиной...» (там же стр. 122).

Сначала человек только природное существо и сфера духа является для него внешней, тогда как природа - наоборот внутренней. Поскольку природа есть по определению внешнее, то максимальная степень отчуждения состоит в принятии внешнего за внутреннее, т.е. природы за свою сущность. Впоследствии человек постепенно избавляется от этого состояния. С одной стороны, он все более осваивает дух, снимает его внешность себе и все больше освобождается от природы в первую очередь тем, что имея внутри себя дух с полным правом господствует над ней. Процесс возрастания духовности и процесс покорения природы - один и тот же процесс. Причем для Гегеля ведущим выступает первый момент, т.к. возрастание духовности есть условие возможности покорения природы. Покорение природы, например, посредством труда невозможно без предварительного усиления воли, т.к. труд по своей сути полагание воли в вещь природы. Существенным моментом является то, что человек не просто уходит от природы, оставляя ее внешней, он покоряет ее, одухотворяет, т.е. на своем пути к духу он «тащит» природу за собой или возвращает ее в дух вместе с собой. В этом смысле человек - орудие духа на земле. И в этом особенно чувствуется протестантское, а не католическое мировоззрение Гегеля. Тем более это явно, когда Гегель выступает за религиозность, которая должна быть непосредственно во мне, а не опосредствоваться другим человеком.

Таким образом, «Философия права» не только не изменяет основным интенциям «Феноменологии духа», но напротив - более конкретно разрабатывает ее идеи.

Л. Фейербах - ученик Гегеля и его критик будет нам не понятен, если его концепцию отчуждения мы возьмем вне тех задач, которые он ставит перед философией. А эти задачи тесно связаны с теми изменениями, которые

Фейербах хочет внести и вносит в непосредственно предшествующую ему философию, т.е. философию Гегеля.

Во-первых, Фейербах отмечает укорененность Гегеля в протестантской теологии, как, впрочем, и всей философии Нового Времени. Тайную же задачу Нового Времени он видит в «раскрытии и очеловечении Бога, в превращении и растворении теологии в антропологию», - так гласит параграф 1 «Основных положений философии будущего» (Фейербах Л. Избранные философские произведения т. 1 М. 1955 стр. 136). «Только в человеке коренится Я Фихте, монада Лейбница, коренится абсолют» (там же стр. 132). Фейербах разоблачает во всех антологиях и теологиях Нового Времени антропологию. Там, где Гегель говорит об абсолютном духе, Фейербах говорит о человеке. Но справедлива ли такая интерпретация, которую мы имеем у Фейербаха?

Субъект у Декарта, монада у Лейбница, «Я» у Фихте есть не просто слова, это определенные структуры, понятия, чей смысл достаточно точен. **Не заменяет ли Фейербах эти точные понятия неопределенным словом «человек», под которым можно понимать все, что угодно?** У Фейербаха и получается, что человек это и природа, и разум, и сердце, и прочее, и прочее. Но природа, разум, любовь становятся у Фейербаха способностями человека - и только. Он, таким образом, возвращается на кантовскую позицию, ибо не может увидеть разума в природе, например. Более того, на докантовскую позицию, потому что Кант признавал эту трудность и говорил о вещах - в - себе, Фейербах же совершенно догматически приписывает тому или иному существу предикаты даже не позаботившись исследовать правомочность этого.

Делая мышление только способностью человека, Фейербах путает мышление с размышлением. Мышление, которое описывается в «Науке логики» Фейербах не знает. «Логику... следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (Гегель Г.В.Ф. Наука логики. т. 1 М. 1970 с. 103). Это, конечно, не человеческая логика, т.к. человек - уже сотворенный конечный дух. Логика у Гегеля - априори. Гегель следует тут древней греческой, а не христианской теологической традиции. Греки знали, что то, что последнее в нашем познании - является первым по сути. Если, по Гегелю, история заканчивается абсолютным духом, то им же она и должна была начаться. Природа промежуточное звено. Но именно с этим и не согласен Фейербах. Природу, которая была внешней у Гегеля, он берет за внутреннее, за сущность человека. Все то, что у Гегеля называлось сущностью самосознания для Фейербаха тоже так, но если у Гегеля, человек должен был прийти к своей сущности, то Фейербах требует, чтобы сущность пришла к человеку. Именно этим он и занимается, когда сводит религию к человеческому роду в своей «Сущности христианства». Христианство отчужденная родовая сущность человека, его внутреннее, но представленное во вне. Задача состоит в том, чтобы снять эту внешность.

По сути Фейербах говорит здесь то же, что и Гегель, но если у Гегеля это только одна сторона процесса, то у Фейербаха - это вся система и именно потому, что чувственность, природа полагается Фейербахом также как внутреннее и тоже отчуждена, от нее не надо избавляться или покорять, ее нужно также принять, как и все остальное. Природа так же неотчуждаема в себе, как у Гегеля были неотчуждаемы свобода, нравственность, религиозность. Но Гегель также говорил об этом, когда речь шла о человеческом теле. Фейербах против дуализма души и тела. **Но как быть с собственностью? Ведь если природа - не внешнее себе самой, то человек не имеет на нее никакого права. Между тем, Гегель замечает, что уже животное имеет право на природу и доказывает его тем, что пожирает вещи природы.** Для Фейербаха такое отношение к природе - бездуховно, как и человеческое собственническое отношение. Оно приемлемо только для отчужденного от своей сущности человека. Впоследствии же собственности не будет. Фейербах на закате жизни объявил себя коммунистом.

Поскольку человек, по Фейербаху, с самого начала был природным существом и с самого начала истории имел нравственность, любовь, разум, то отчуждения в реальности нет. Отчуждение возникает в голове философа как результат абстракции: «Абстрагировать значит полагать сущность природы вне природы, значит сущность человека полагать вне человека, сущность мысли полагать вне акта мысли. Философия Гегеля превратила человека в нечто самому себе чуждое, причем вся система гегелевской философии опирается на эти акты абстракции. Правда, она снова отождествляет раздельное, но опять-таки при помощи разграничения, опосредствования. Философии Гегеля не хватает непосредственного единства, непосредственной достоверности, непосредственной истинности» (там же стр. 118).

Дело выходит так, что снятие отчуждения - это такой же мыслительный акт, как и сама абстракция, т.е. разоблачение, возвращение к непосредственной очевидности. Само отчуждение - это результат ошибки человечества и особенно Гегеля, нужно лишь исправить, разоблачить эту ошибку. Фейербах готов признать, что под знаком этой «ошибки» творилась история, но он не видит зачем вообще она была нужна, как она вообще стала возможна и каковы условия возможности ее снятия. Объясняя эти вопросы в лекциях о христианстве, Фейербах ссылается на недостаточную развитость людей (например, страх из-за незнания причин грозы и т.п.). Но ведь незнание - это тоже отчуждение. Откуда взялось оно?

Таким образом **Фейербах объясняет отчуждение через отчуждение и не находит причин, по которым люди не с самого начала жили в истине, а шли от заблуждения к истине**, хотя, по мнению Фейербаха, жить в истине с самого начала было проще и легче.

Все эти трудности попытается решить К. Маркс, прошедший в своем духовном развитии ряд этапов, на которых его концепция отчуждения существенно менялась.

Тем не менее Маркс всегда так или иначе оставался под влиянием Фейербаха. Можно даже сказать, что, критикуя Гегеля, он движется в русле Фейербаха, критикуя Фейербаха - движется в русле Гегеля. Это не значит, что он как Протей меняет позицию. Сам зазор между Гегелем и Фейербахом, а если быть более точным (т.к. фейербахианство вписывается внутрь Гегеля) пространство внутри гегелевской системы настолько разряжено, что в ней хватит места всем ее критикам. Приходится согласиться с мыслью Г. Гадамера: «Невозможно отрицать, что возражения Фейербаха и Кьеркегора уже предусмотрены в этих образах духа, как их описывает Гегель. Полемика против абсолютного мыслителя лишена собственной позиции. Архимедову точку опоры, которая позволила бы перевернуть гегелевскую философию, никогда не удастся найти в рефлексии. Формальная особенность рефлексивной философии и состоит, как раз в том, что не может быть никакой позиции, которая не была бы включена в рефлексивное движение самосознания, приходящего к себе самому (Гадамер Х-Г. Истина и Метод. М. 1988 стр. 406).

То же самое много раз подчеркивал и М. Хайдеггер: «Вопреки пресной болтовне о крушении гегелевской философии остается в силе одно: в XIX столетии только эта философия определяла действительность, хотя и не в поверхностной форме общепринятого учения.... Противоречия, идущие против этой метафизики, послушны ей. Со смерти Гегеля (1831 г.) все - лишь противотечение, не только в Германии, но в Европе.» (Хайдеггер М. Время и бытие. М. 1993 стр. 180).

«Тезис Гегеля о завершении философии шокирует. Его считают заносчивым и характеризуют как заблуждение, давно опровергнутое историей. Ведь после эпохи Гегеля философия была, есть она и сейчас. Но тезис о ее завершении не означает, что философия окончилась в смысле прекращения и обрыва. Скорее именно завершение только и дает возможность многообразных оформлений вплоть до их простейших видов: грубые противоречия и массивного противостояния. Маркс и Кьеркегор - величайшие из гегельянцев. Они гегельянцы против воли. (там же стр. 384).

В «экономическо-философских рукописях 44 г.» Маркс находится под сильным влиянием Фейербаха, повсюду он говорит о «философском подвиге» последнего, который состоял в том, что за основу взят не абсолютный дух и не его возвращение из природы через историю к себе, а сама природа и история. То, что человек имеет предмет и чувственность - это хорошо, человек- существо предметное - в этом нет негативного смысла отчуждения. Человек в практике распредмечивает предмет, т.к. в самом предмете, а не вне его находятся его сущностные свойства, а также опредмечивает природу, внося в нее присущие ему как человеку родовые качества. И все-таки этот процесс, названный коммунизмом и натурализмом имеет некую цель - единство природы и человека, единство, в котором решаются все антиномии истории.

Маркс излагает гегелевские схемы используя фейербаховскую терминологию. Если бы у Маркса ведущей действительно была бы природа

как «покоящееся на самом себе и основывающееся положительно на самом себе положительное» (Маркс К. Энгельс Ф. Соч. т. 42 стр. 154), то Марксу пришлось бы переопределить бытие труда и деятельности, чего он не делает, а оставляет их так как они были разработаны Гегелем в «Феноменологии духа», в результате чего и получает сходный процесс.

Правда здесь же в «рукописях» Маркс натывается на проблемы в связи с этим «трудом». Глава «Отчужденный труд» исходит из гегелевской предпосылки, что то, что произведено трудом рабочего должно принадлежать ему (формирование как способ вступления во владение). Однако произведенное рабочим противостоит ему. Чем больше рабочий производит, тем меньше у него сущностных сил. Возникает поляризация общества. Только животные потребности у рабочего и остаются. Это и фиксируется как отчуждение. Маркс как Гегель не желает признавать только животное за человеческое. Маркс требует права на любовь, на талант, на творчество и т.д., т.е. на то, что Гегель называл неотчуждаемыми свойствами человека.

Маркс фиксирует реальное отчуждение и не может быть согласен с Фейербахом, что оно - лишь плод философских ошибок. Уже Энгельс начал критиковать Фейербаха, который писал: «Бытие не есть всеобщее, отделимое от вещей понятие... Какова моя сущность, таково мое бытие... Только в человеческой жизни, да и то лишь в ненормальных, несчастных случаях, бытие отделяется от сущности, здесь случается, что сущность человека не обретается там, где он сам существует...» (цит. по Маркс К. Энгельс Ф. Соч. т. 42 стр. 344). Энгельс издевается над этой фразой Фейербаха: «Превосходная апология существующего. За исключением противоестественных случаев, немногих ненормальных случаев. Ты охотно становишься на седьмом году жизни привратником в угольной шахте, по четырнадцать часов проводишь один во мраке, и раз таково твое бытие, то такова твоя сущность... Такова уж твоя «сущность», что ты должен быть подчинен какой-то отрасли труда» (там же стр. 344).

В начале «Немецкой идеологии» К. Маркс рассказывает анекдот о бюргере, который был уверен, что тонет, потому что одержим силой тяжести, тогда как на самом деле есть законы физики. Фейербах, Штирнер и Бауэр уподобляются этому бюргеру, т.к. их суждения сводятся к тому, что реального отчуждения не существует, что «отчуждение» - это продукт гегелевской спекуляции, и нужно лишь выбросить гегелевскую философию из головы, чтобы зажить счастливо.

То же говорится и в одном из «Тезисов о Фейербахе». Фейербах сводит религию к земной основе, но нужно показать необходимость возникновения религии из-за противоречивости этой земной основы.

Но самое интересное в том, что Маркс уверен, что, критикуя Фейербаха он критикует и Гегеля, Маркс уверен, что Гегель тоже рассматривал не реальность, а только сознание, а Фейербах лишь заменил слово «сознание» словом «человек». Если понимать слово «сознание» как способность человека, то Фейербах безусловно расширил сферу применения

категорий диалектики. Маркс же хочет расширить ее еще дальше и говорит, что человек - это мир человека. Таким образом, для Маркса все выглядит поступательным прогрессивным процессом: Гегель - Фейербах - Маркс. Но дело в том, что рассуждение с самого начала строится на неверной предпосылке: сознание - у Гегеля - не способность человека, а вообще весь мировой разум. Поэтому Фейербах сузил это понятие чрезвычайно - только до человека, Маркс вновь расширил, но только до «мира человека», и ограничил диалектику «Капиталом», из чего потом вышли учения типа лукачевского и «Праксиса», что «природа» - это только общественная категория. Энгельс в «Диалектике природы» расширяет диалектику до природы. Но это максимум, т.к. на реставрацию абсолютной идеи, существующей до природы, никто из них не пошел бы. Вопрос о статусе природы остался открытым. Кроме того, что она объект ничего не смогли сказать. Но тут и возникли разные противоречия в которых разбирался уже Ленин и эмпириокритики. Если «объект» определять как то, «что воспринимается субъектом», то получается, что нет объекта без субъекта. А субъект - это или человек, что ведет к субъективному идеализму, или Бог, что ведет к объективному идеализму.

Определить же природу как-то иначе, чем как объект, ни Фейербах, ни Маркс, ни Энгельс, ни Ленин, ни кто-нибудь иной не оказались в состоянии. Определение объекта «как того, что не зависит от субъекта» казалось достаточным. Это применялось и в социологии, и в политэкономии, где говорили об объективных процессах.

Но эта «независимость» и есть то, что называется отчуждением. А целью и Гегеля, и Маркса, и Ленина было его снятие. **Ведь для чего иначе труд, как ни для того, чтобы покорять природу и делать ее ЗАВИСИМОЙ от субъекта.** Так что когда Маркс говорил, что «изобретение сельфактора и использование железных дорог не зависят от гегелевской философии» (Маркс К. Энгельс Ф. Соч. т. 3 стр. 146), то он говорил то, что Гегель прекрасно знал и выступал против «ошибочного утверждения, будто... размышление есть необходимое условие и даже единственный путь, идя по которому, мы достигнем представления о вечном и истинном. Это утверждение, подобно утверждению, будто бы мы не можем есть, не узнав прежде химические, ботанические и зоологические определения пищи, и что мы должны ждать с пищеварением до тех пор, пока не окончено изучение анатомии и физиологии. Казалось бы, в этом случае полезность указанных наук в их области, как и философии в ее, сильно возрастает, и даже достигает степени абсолютной и всеобщей необходимости. Вероятнее, однако, что вместо того, чтобы быть необходимыми, эти науки тогда бы вовсе не существовали» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. т. 1 М. 1974 стр. 86).

Фраза, между прочим, выдает скрытый «позитивизм» Гегеля, а заодно отвечает на вопрос «зачем нужно было отчуждение?» Абсолютная идея и отчуждение нужны как условия возможности и необходимости наук. Но, конечно, по большому счету не только наук, а всего существующего в том

числе и мира человека. Для Гегеля все заполнено мышлением. Представьте человека, идущего по городу: вокруг него дома, каждый из которых требовал замысла архитектора, сообразительности строителей, каждый кирпич, каждая труба, каждая деталь включает в себя десятки, сотни мыслительных и трудовых операций, и все в совокупности вместе с отделкой домов, украшениями и т.п. Город - это застывшее мышление. Но это же относится и к природе. Маркс в «Немецкой идеологии» смеялся над Фейербахом, который умилялся вишневым деревьям и их природной непосредственности, в то время как эти деревья были привезены из другой части света, чего не могло бы произойти без торговли, без развития капиталистических отношений... Но в чем различие между Гегелем и Марксом?

Когда Гегель говорит о мышлении, то он понимает его и как форму, и как содержание. Как содержание мышление есть и в представлениях, и в воле, и в труде, и в чувствах, и в рассудке и т.п. Только в размышлении форма и содержание совпадают. Мышление есть и в труде, но оно там не - у - себя. К себе оно приходит только в философии. Маркс взял за основу своей философии труд, т.е. мышление, которое присутствует в труде. Таким образом, он разрабатывает отдельную часть гегелевской системы и может быть назван гегельянцем. Дело только в том, что Маркс выдавал эту часть за целое и противопоставлял ее Гегелю. Но **внутри гегелевской системы Маркс истинен, тогда как внутри марксовской системы Гегель ложен.**

Неслучайно поэтому Маркс дает сходные ответы о необходимости отчуждения, но теперь уже только в экономической области, и называет это отчуждение «товарным фетишизмом». Как отмечает М. Мамардашвили в своей знаменитой статье «Анализ сознания в работах Маркса», специфика этого явления состоит в том, что агенты производственного процесса должны иметь перевернутое изображение действительных процессов для того, чтобы сами процессы осуществлялись. Товарный фетишизм порождается самим капиталом в качестве условия своего существования. Предрассудки отдельных капиталистов разделяла и буржуазная политэкономия, которая тоже как идеология была задействована в производстве и необходима ему. Критика идеологии - дело не первой важности. Освобождение от видимостей должно произойти не по видимости, а в реальности, согласно тезису о том, что нужно не переинтерпретировать, а переделывать мир. Но вот, что интересно: **чтобы обнаружить заблуждения капиталистов, нужно было мысленно брать капитал как целое.** «Маркс показывает, что теоретический взгляд (взгляд теоретиков-буржуа - прим. авт.), будто каждая часть капитала в равной мере производит прибыль, выражает практический факт, и чтобы уйти от него, надо было бы взять весь совокупный капитал, но для капиталиста - это мистерия» (Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М. 1990 стр. 306).

Маркс, таким образом, поступает как мыслитель и даже идеалист, а не как практик и человек опыта, ведь в опыте весь совокупный капитал не встречается... Для нормального предпринимателя теория Маркса - это нечто перевернутое с ног на голову. Для Маркса воззрения капиталистов - это тоже

перевернутая истина. Но не только воззрения капиталистов. Воззрения Гегеля - также квалифицировались как перевернутая на голову истина.

Но как мыслитель, предельно абстрактный мыслитель, Гегель мог иметь такие же взгляды как типичный узколобый эмпирик мелкий собственник? Ссылка Маркса на то, что Гегель некритично перенимал предрассудки ходячих теорий, не является убедительной. Скорее дело в том, что Маркс не сделал того же, чего не сделали мелкие буржуа. Для них мистерией было помыслить совокупный капитал, а для Маркса было мистерией помыслить сущее в целом. Если бы он сделал, как это сделал Гегель, то его теория была бы не просто теорией, противостоящей жизни, спорящая с ней, т.е. отчужденной от жизни, а была бы самой жизнью. И он пришел бы к тому, что говорил Гегель, «все действительное разумно, все разумное действительно» (Гегель Г.В.Ф. Философия права М. 1990 стр. 53). Но в таком случае, Маркс не был бы Марксом. Достоинство Гегеля в его истинности, достоинство Маркса – в его неистовстве.

СПОР О МОРАЛИ.

Ф. НИЦШЕ ПРОТИВ Г. СПЕНСЕРА

Введение

Имена Г. Спенсера и Ф. Ницше поставлены рядом не случайно. Во-первых, оба этих философа творили в одно и то же время (конец XIX века). Во-вторых, историки философии любят относить их к одному умонастроению – «философии жизни» (это справедливо только на том основании, что каждый из этих философов брал за исходный пункт – «жизнь», понимая ее, однако, по-своему). В-третьих, каждый из вышеназванных философов оказал огромное влияние на Западную культуру, и это влияние не прекращается до сих пор. В –четвертых, и Спенсер, и Ницше нашли большое количество почитателей в России, в конце XIX-начале XX века были переведены практически все их произведения.

Уже перечисление этих поверхностных сходств заставляет предполагать и сходства более глубокие. И действительно, для «среднего культурного человека» конца XIX- начала XX века имена Спенсера и Ницше во многом были синонимичными, ибо этот «культурный человек» извлекал из их сочинений «короткие лозунги» и «философские принципы» – сводя к ним многотомные собрания сочинений двух философов. «Образованному человеку» надо знать о новейших умонастроениях, чтобы «идти в ногу с эпохой», а эти умонастроения как раз высказывали Спенсер и Ницше. Но быть «последователем Спенсера» или «ницшеанцем» значило в те времена быть дурно воспитанным – такое подходит только для молодых людей, человеку среднего возраста подобает быть солидным и уравновешенным, то есть нельзя представить эпоху «по Спенсеру» и «по Ницше», нужно знать, что эта эпоха есть вообще. Нужно абстрагироваться от особенностей, присущих той и другой философии, и свести их к тому, с чем каждая из этих философий согласна, к тому, что в этих философиях общего. Это общее и будет «духом эпохи», с которым надо «идти в ногу». Кроме того, не все в философии может интересовать обывателя – его интересует только практическая сторона, та сторона, которая так или иначе «учит жить», «предлагает «идеалы», «новейшие точки зрения» и т.п. Ведь глупо думать, что, например, фрейдизм был так популярен из-за своей сугубо научной психиатрической стороны. Многие «фрейдисты» совершенно ничего не понимали в психиатрии, зато сплошь и рядом рассуждали, что «в основе всего лежит сексуальность», что «искусство, политика и т.п. – есть сублимации либидо» и т.д. Аналогично со Спенсером и Ницше. Мало кто вдавался в подробности естественнонаучных положений Спенсера или филологических изысков Ницше. Обывателя интересовали вопросы: на какой точке зрения стоит современная мысль по отношению к Богу, к обществу, к

науке, к морали и искусству? На каждый из этих вопросов должен быть краткий, сводящий воедино все различные высказывания философов, ответ. И такие ответы давались самыми различными популяризаторами. Современная мысль (а сюда уже кроме Спенсера и Ницше включали и Миля, и Дарвина, и Маркса), дескать, стоит на точке зрения того, что Бога нет, а есть человек — как вершина эволюции природы; человек есть живое существо, то есть существо, подчиняющееся законам всего живого, прежде всего закону самосохранения; ради этого самосохранения люди борются и объединяются; эта борьба и единство могут наблюдаться в обществе, и если возможна какая-то мораль, то это будет мораль, соответствующая законам жизни, а не «Божественного происхождения» и т.д., и т.п. А если еще более коротко, то лозунг эпохи может быть сформулирован так (поскольку Бога нет как источника морали, но есть жизнь как основа человека): «не человек для морали, а мораль для человека» или «не жизнь для Бога, а Бог — для жизни». И далее популяризаторы пишут массу сочинений, сначала — о вреде религии и морали для жизни человека, а потом — наоборот, о некоторой пользе, которую религия и мораль приносили на предшествующих ступенях развития и даже приносят и теперь, если их не абсолютизировать. За «последователями-теоретиками» приходят «последователи-практики» — божемная молодежь, гуманитарная и естественнонаучная интеллигенция, на практике отмечающая все прежние «предрассудки». К. Ясперс вспоминал, что в начале века в Европе не было такого подлеца, развратника, обманщика, который бы не называл себя «ницшеанцем». А если к этому поведению прибавлялись «страсть к науке», как у интеллектуалов-позитивистов, или «страсть к справедливости», как у социалистов, или «страсть к искусству», как у гуманитарной богемы, то «ницшеанство», «марксизм», «спенсерианство» были просто религиями со своими фанатиками. А когда эти страсти поглощали последователей всецело, так, что не оставляли времени на воплощение «передовых идей» в поведении, то это только усиливало сходство последователей и «отцов», ведь последние (Спенсер, Ницше, Маркс, Фрейд), как известно, в своей частной жизни были людьми вполне «приличными». Но «последователей учения» всегда больше, чем «последователей учителя» — это определило то, что Россия — страна, всегда мечтающая опередить Европу, быть более европейской, чем сама Европа, оказалась жертвой «новых идей». Сейчас многие упрекают Европу в том, что она «обманывала» Россию, что Европа сама не стала реализовывать идеи, возникшие на ее почве, и предпочла устроить эксперимент на России. Обвиняют прежде всего Маркса (т.к. марксистами были большевики и Ленин), но обвиняют также и Спенсера (так как из последнего вышел позитивизм — составная часть большевизма: Богданов, Луначарский), обвиняют Ницше и Фрейда (так как вся художественная интеллигенция была заражена ими).

Однако, более вдумчивые исследователи находят, что между большевиками и Марксом, между Фрейдистами и Фрейдом была огромная разница. Это же касается и Спенсера и Ницше, и их последователей. Россию

подвели не они, а стремление обогнать Европу, стремление «к новым идеям». А эти «новые идеи» не есть идеи Спенсера, Ницше, Маркса, Фрейда – а есть порождения популяризаторов, «сводящихся все в один безумный лозунг, – безликую «новейшую точку зрения». Почему же тогда убереглась Европа? Потому что была более чувствительна к различиям. Логика европейца была иной: «Спенсер говорит одно, а Ницше говорит другое, Маркс – третье, и т.д. Кому верить? Лучше уж я не буду верить никому из них, буду верить только себе, буду жить и дальше, как жил прежде». Это не значит, что российская интеллигенция была революционной, а европейская – консервативной. Европейская тоже была революционной, но в то же самое время она была **осторожной**. В ней не было фанатизма, но, напротив, всегда ее мысль была заражена «червем сомнения». Сомнение – всегдашний спутник образованности (вспомним Сократа с его «Знаю, что ничего не знаю», скептиков от античности до Монтеня, Декарта с его «методическим сомнением», Юма и Канта с их «агностицизмом»). Однако с сомнением невозможно сделать ничего великого, всякое знание направлено на борьбу с сомнением (тот же Декарт противопоставлял сомнению знание, основанное на достоверности: можно сомневаться во всем, но нельзя сомневаться, что есть я сам, сомневающийся). Здесь заложен принцип, что всякое мнение субъект должен соотносить с собой, удостоверять его. Но чтобы субъект мог делать это, он должен иметь представление о себе, что есть он сам. И вот тут может случиться, что человек, вместо размышлений о том, кто есть он сам, может доверить другому (популяризатору или философу) определить для него, кто он есть и кем он должен быть. Большинство людей черпают свои представления о себе из болтовни, средств массовой информации, книг и т.п., считая при этом, что это «их мнение», тогда как на самом деле, все «собственные точки зрения» этих людей были когда-то высказаны кем-то из философов. Православная Россия, привыкшая к «посредникам» между Богом и человеком, и авторитетам, в отличие от протестантски воспитанных европейцев, доверяющих только себе, отнеслась к «новой религии» с фанатизмом. Потом, спустя столетия, стали обнаруживать, что Маркс и «русский марксизм» – это «две большие разницы». Что же касается Спенсера и Ницше, других властителей дум, то ими занимались не в пример меньше. Но их воззрения и полемика не только поучительна для всяких «последователей», но сохраняет актуальность прежде всего для нашей эпохи.

Ф. Ницше. был на 24 года старше Г. Спенсера, и имел возможность изучать его произведения (это видно из его работ). Биографам даже удалось установить, что это было в 1880 году в Венеции. (Ницше Ф., Собрание сочинений в 2х т., М., 1990 г, т.2, стр. 821). Объем данной работы не позволяет взять для исследования философию каждого целиком. Избрана более узкая тема: проблема происхождения морали. Для этого есть причины: Г. Спенсер сам говорит, что его учение о морали является квинтэссенцией, итогом всей его философской системы, поэтому он даже поторопился изложить его прежде, чем предшествующие части системы. Это пришлось сделать вопреки логике, потому что Спенсер боялся, что силы оставят его

прежде, чем он спешит сделать самое главное. (Основания науки о нравственности, СПб, 1880г, стр. I). Ницшевы воззрения на мораль определялись всю жизнь, но также с полной отчетливостью. Проявились в конце творческого пути, и здесь также можно сказать, что в воззрениях на мораль как в зеркале отражается вся философия Ницше.

Чтобы не “растекаться мыслью по древу”, мы избрали для более конкретного анализа два самостоятельных и законченных произведения, посвященных моральным проблемам: “Основания науки о нравственности” Г. Спенсера и “Генеалогию морали” Ф. Ницше. Другие произведения этих философов будут привлекаться эпизодически и только тогда, когда это крайне необходимо и уместно. Данная работа не ставит своей целью проследить “эволюцию взглядов” обоих мыслителей. Это скорее сравнение двух точек зрения по конкретному вопросу. Естественно, чтобы это удалось, необходимо иметь представление о философии Спенсера вообще и философии Ницше вообще. Здесь, кроме оригинальных текстов этих философов, мы опирались на исследования отечественных и зарубежных авторов: Нарский И.С., Очерки по истории позитивизма (М., 1960г., гл.4), Богомолов А.С., Идея развития в буржуазной философии XIX- XX в. (М. 1962г., гл.2), Кон И.С., Позитивизм в социологии (Л. 1964г., гл.2) и многие другие.

«Эволюция морали» у Г. Спенсера.

Чтобы не было недоразумений, оговоримся сразу, что, хотя книга Г. Спенсера в русском переводе называется «Основания науки о нравственности», в оригинале ее название звучит: «The data of ethics». Ни русский переводчик, ни сам Спенсер не делают различия между моралью и нравственностью (как это делал, скажем, Гегель). Но даже по гегелевской классификации, исследования Спенсера подпадают под рубрику «моральных исследований», т.к. речь в них идет о субъективной реальности. Спенсер и начинает свою работу с исследования **поведения**.

Моральное поведение является частью поведения вообще, а по Спенсеру, чтобы понять часть, необходимо иметь представление о целом: «Поведение; это – целое; и в известном смысле, - органическое целое, то есть агрегат взаимозависимых действий, выполняемых некоторым организмом. Тот отдел, или та сторона поведения, которою занимается Этика, есть часть этого органического целого, - часть, составные элементы которой неразрывно связаны с элементами остальных частей общего целого. По общепринятому понятию, пошевеливание углей в камине, чтение газеты или съедение обеда суть такие акты, которые не имеют никакого отношения к нравственности». («Основания науки о нравственности», стр. 9). Что же такое поведение? Все ли действия, совершаемые человеком, попадают под это понятие? Очевидно, нет. «Такие действия, как действия эпилептика во время припадка падучей болезни, не входят в наше понятие о поведении: это

понятие исключает бесцельные, ненамеренные действия» (там же). Отсюда понятно, что можно назвать поведением: поведение – это целенаправленное действие, поведение – это «приспособление поступков к целям» (там же, стр. 10). Но не всякое поведение, как было сказано, может считаться этическим. Совершенно неважно, с этической точки зрения, пойдет ли человек на пляж длинной дорогой или же короткой – и то, и другое достигает цели, но нравственно безразлично. Однако, если есть сопутствующие обстоятельства, например, человек идет с пожилым приятелем, то выбор длинной дороги может уже рассматриваться как этический поступок. Таким образом, этическое поведение – часть поведения вообще, и последнее должно рассматриваться во всей совокупности: оно должно включать в себя поведение не только человеческих существ, но и поведение всех живых тварей, ибо последним также свойственно приспособлять поступки к целям. Научное рассмотрение поведения включает в себя рассмотрение поведения неразвитых людей – дикарей, нецивилизованных народов. Но неправильно думать, что научное рассмотрение ограничивается рассмотрением поведения, господствующего в настоящее время у нынешнего человека. Спенсер уверен, что эволюция продолжается и поведение человека будущего также будет отличаться от поведения нынешнего человека, как поведение последнего отличается от поведения дикаря. Поэтому необходимо, говорит он, определить возможности эволюции поведения до его высшего этапа развития.

В чем же заключается прогресс развития поведения? Он происходит «вследствие лучшего приспособления своих собственных действий к различным целям» (там же стр. 17). Какая-нибудь инфузория может плавать беспорядочно туда-сюда, практически совершенно бесцельно, ее движения определяются стимулами, доставляемыми ей средою. Она находит пищу совершенно случайно, и также случайно, может быть, сама стать пищей какого-нибудь более развитого существа. Рыбы имеют уже более развитое поведение, их плавание более целенаправленно, они могут стремиться к пище, которую видят или обоняют, они могут спасаться бегством от опасности и т.д. Еще более сложное и многообразное поведение демонстрируют млекопитающие. Слон, например, может не просто поедать плоды, но отламывать ветки, выбирать более вкусные травы, спасение достигается у него не только бегством, но и путем самозащиты, он может предупреждать стадо о грозящей опасности, сломанной веткой отгонять мух со спины. Его приспособление более сложно и разнообразно, чем у низших существ. Естественно, что человек показывает еще более сложные и разнообразные приспособления. И внутри человеческого рода заметна дифференциация между цивилизованными людьми и дикарями: «цель достигается цивилизованным человеком с большей полнотой, чем дикарем» (там же, стр. 19). «Идет ли дело о питании? Мы видим, что пища получается цивилизованным более правильным образом, соответственно появлению и силе аппетита; что она гораздо выше по качеству; что она чиста от грязи; что она много разнообразнее; что она лучше изготовлена» (там же, стр. 19). То

же самое можно сказать и обо всех других целях. Что достигается этим улучшением приспособления действий к целям? Во-первых, увеличивается продолжительность жизни – век человека – вечность по сравнению с веком микроба, цивилизованные люди живут дольше дикарей. Во-вторых, увеличивается «сумма жизни». В низших царствах живые существа не берут в расчет друг друга, они постоянно борются и уничтожают одно другое. У них нет никакого понятия о сохранении потомства, о сохранении вида. Высшие животные, однако, уже заботятся о своем потомстве, о своей стаде и даже занимаются воспитанием, то есть учат других лучшему приспособлению. Человечество обнаруживает значительный прогресс этого рода. Само воспитание здесь продолжается дольше, и оно усложняется. Но и это еще не все. Если у животных все исчерпывается борьбой за существование, а помощь друг другу можно обнаружить в слабых проявлениях только у высших животных, то люди могут сотрудничать. Они приспособливают каждое свое поведение различным образом к одной цели, и цель достигается, тогда как в одиночку ни один не смог бы ее достигнуть, как бы он ни приспособливался, как бы он ни старался. Поэтому человек заботится не только о самосохранении и о сохранении своего потомства, но и о сохранении других людей всего рода. Опять очевидно, что дикари, ведущие войны и борющиеся друг с другом, весьма плохо преуспевают в этом деле. Цивилизованный человек «достигает своих целей, не мешая другим достигать своих» (там же, стр.26) – это минимум, но он может оказывать поддержку другим в достижении их целей. Это высшее развитие поведения, далеко еще не распространенное, но, возможно, становящее господствующим в будущем человечестве. Соответственно, этическое поведение, как часть поведения вообще, это поведение, свойственное только человеку, поведение на высших стадиях развития, причем, поведение, совсем мало свойственное дикарям, а свойственное скорее цивилизованным людям, которые всегда задают себе вопрос о любом своем действии: «не помешает ли оно другим?», и даже «поможет ли оно другим?». С учетом этого выбираются и средства для достижения целей, изменяется поведение, оно становится более сложным и изощренным. Но и цели достигаются теперь вернее. Вся этика держится на понятиях «добра» и «зла», «хорошего» и «дурного». Что, собственно, подразумевается под этими словами? **Чтобы определить значение слов, говорит Спенсер, нужно посмотреть, как люди употребляют их и посмотреть, что оказывается общим во всех этих употреблениях.** «В каких случаях называем мы называем хорошим нож, ружье или дом?... Признаки, приписываемые здесь этим вещам сказуемыми хорошим и дурной, не относятся к их внутренней сущности; потому что независимо от человеческих нужд, такие вещи не могут иметь ни достоинств, ни пороков. Мы называем эти вещи хорошими или дурными, сообразно лишь с тем, хорошо или худо приспособлены они к достижению предписанных им целей» (Там же, стр. 29). Так, нож плох, если им невозможно резать, ружье – если оно плохо стреляет, и дом – если в нем невозможно жить. То же самое относится к неодоушевленным действиям, когда мы говорим, что погода

плоха, это значит, что она препятствует нашей цели – провести время на улице; если мы называем лето плохим – это значит, что оно неблагоприятно сказалось на нашем отдыхе или на урожае. Таким же образом нужно подходить и к действиям людей: «Хорош тот прыжок, который независимо от своих отдаленных целей, хорошо достигает непосредственной цели всякого прыжка» (стр. 30). Может случиться, что, достигая одной цели хорошо, его поведение плохо сказывается на достижении другой цели. Но поскольку, «мы видели, что развитие достигает наибольшей возможной для него высоты лишь тогда, когда поведение достигает одновременно наибольшей суммы жизни для себя, для своих детей и своих братьев-людей, то... **поведение, называемое хорошим, считается самым лучшим лишь тогда, когда оно выполняет сразу все три класса целей**» (Там же, стр. 34-35).

Но почему вдруг, говорит Спенсер, мы решили, что поведение обязательно должно способствовать самосохранению, почему оно вдруг должно способствовать увеличению суммы жизни? Может быть, жизнь вовсе и не стоит того, чтобы жить, как это считают пессимисты? Этот вопрос является самым фундаментальным, и необходимо разобрать аргументы, приводимые пессимистами. Ведь если пессимисты правы, и жизнь есть сплошное несчастье, то не стоит ли тогда считать все поведение, способствующее самосохранению и сохранению других – плохим, а всякое поведение, разрушающее собственность других, отрицающее их самих, да и себя – хорошим? Причем, видимо, самым хорошим, с пессимистической точки зрения, будет поведение, которое не просто отрицает себя (самоубийство), как с точки зрения сохранения жизни – самосохранение еще не самое лучшее, наиболее последовательный вывод из пессимизма заключается в том, что прежде, чем умереть самому, живое существо должно еще постараться уничтожить как можно больше других живых существ, уменьшить «сумму жизни».

Откуда, собственно, происходит пессимизм? Пессимист, говорит Спенсер, осуждает жизнь, на том основании, что она приносит больше страданий, чем удовольствий. Оптимист, напротив, считает, что жизнь приносит больше удовольствий, чем страданий. Таким образом, оба мировоззрения делают мерилom ценности жизни удовольствия. Не случайно, говорит Спенсер, все пессимисты непоследовательны. Осуждая жизнь в этом мире, они надеются получить удовольствие в мире загробном; истязая себя постами и аскезой в этой жизни, они надеются, что страдания окупятся потом; и даже, как это у древних народов, когда божество считается жестоким и злым, и людям нечего рассчитывать на какую-либо милость, дикари истязают себя, чтобы понравится этому жестокому божеству, и то, что они нравятся ему, доставляет им удовольствие.

Удовольствие же человек получает, когда достигает поставленной цели. Следовательно, чем более приспособленным будет его поведение, тем больших целей он будет достигать, тем выше будет его удовольствие, чем больше будет его оптимизм, и тем больше он захочет утверждать жизнь. **Низшие существа всегда пессимистичны, так как их поведение плохо**

достигает целей, они получают мало удовольствий, почитают жизнь сплошным страданием, и не хотят ее утверждать. У дикарей пессимизм наиболее развит, их божества всегда жестоки, в христианстве уже есть надежда на удовольствие – хотя бы в загробном мире, в Новое время человек надеется получить удовольствие в жизни, и получает его.

Таким образом, наши слова «хорошее» и «плохое» – относятся только к средствам. Однако, есть ряд теорий, которые считают, что есть «хорошие» и «дурные» цели. Эта ошибка, по Спенсеру, возникает, когда само средство становится целью. Так, например, Платон предлагал стремиться к «совершенному». Но совершенно, говорит Спенсер, – просто синоним хорошего, это хорошее в величайшей степени, а хорошее, как было установлено ранее, относится к средствам. Когда Платон говорил о совершенном как о цели, он тем самым считал, что человек должен ставить своей целью улучшение средств. То же самое и у Аристотеля, когда он ставил целью – добродетель. Но добродетель оказывается нужной для счастья, сама по себе, она не последняя цель. Также и у Платона – совершенство нужно для счастья. Аналогично и с христианством, которое ставит целью блаженство. Но трудно поверить, что блаженство есть состояние, отличное от счастья, ведь иначе блаженство являлось бы либо состоянием страдания, либо состоянием безразличия – а в христианстве это не так. **Таким образом, удовольствия (в тех или иных формах, сейчас или позже, здесь или в другом месте) признается всеми как конечная цель поведения.** Существует много различных способов судить о поведении, и все они связаны с пониманием причинности. Что является причиной хорошего и дурного в наших действиях? Откуда берется различие хорошего и плохого? Самая древняя точка зрения утверждает, что все зависит от воли богов. Дикарь благодарит Бога, когда он спасается от врага, и хулит его, когда его постигает неудача. От Богов же проистекают и моральные заповеди. Но эта точка зрения совершенно противоречива, говорит Спенсер. **Если все – и добро и зло – проистекают от Бога, если все наше поведение зависит от его воли, то нет необходимости различать хорошие и дурные поступки у людей, а следовательно нет и необходимости ни в каких заповедях для человека.**

Другая точка зрения видит источником хорошего и дурного в государственных установлениях. Где нет договора, там нет и его нарушения, и его выполнения, то есть, нет плохого и хорошего – говорит Гоббс. Договор, закон – что считать плохим, а что – хорошим, дает государство. Оно же принуждает к соблюдению договора. Но ведь человек, говорит Спенсер, может выполнять договор и без принуждения, добровольно. Верховная власть не самостоятельна, и ее действия «не имеют никакого другого оправдания, кроме их годности для той цели, для которой была создана эта власть» (стр. 67), «убийства общественно вредны, будут ли они запрещены законом, или нет» (стр. 69-70). Следовательно, **не законы постановляют, что считать хорошим и что плохим, а наоборот, сами законы бывают плохими и хорошими.**

Есть точка зрения, утверждающая, что понятия хорошего и плохого нам врождены, и человек всегда безошибочно знает, что хорошо, а что – дурно. Это неверно, говорит Спенсер, так как мы постоянно видим, как люди, уверенные, что поступают хорошо, не достигают целей. Отказывая опыту в правах определять, что есть хорошее, а что – плохое, они пренебрегают последствиями своих действий. Главное, считают они, иметь добрые намерения и цели, а последствия и средства их не заботят. Но так как добро и зло относятся, по Спенсеру, к средствам, то эта точка зрения практически ничего не дает для понимания хорошего и дурного. Гораздо лучше прямо противоположное мнение – судить о поведении по его последствиям, «по плодам». Это утилитаризм. Но утилитаризм основывается всецело на опыте, а опыт не дает достоверного знания, он интуитивен. Чтобы точно сказать, что данное средство хорошо для данной цели, нужно, чтобы оно всегда было хорошо, но опыт дает только частное знание, никто не знает, будет ли «плод» твоего одного и того же действия во всех условиях одинаковым. **Часто бывает, что разные действия приводят к одному и тому же результату, и одно и то же действие дает разные результаты.** Это происходит не случайно, но вот в чем необходимость, как сцепляются причины и следствия утилитаристы не понимают. Все вышеназванные теории пренебрегают понятием причинности. Они не понимают, как то или другое действие приводит к тем или иным последствиям. А любая наука начинает развиваться только тогда, когда она переходит от накопления фактов к пониманию причинности. Этика, как наука, также должна учитывать причины, а не накапливать факты. Но причинность – всеобщий закон всего живого, и, следовательно, поведение не может нарушить этого закона, оно может быть только в согласии с причинностью, действующей в физике, биологии, психологии и социологии. Всякое поведение, то есть то, чем занимается этика, имеет свою физическую, биологическую, психологическую и социологическую сторону. И каждая из сторон должна быть рассмотрена. **Если подходить к поведению с физической стороны, то видно, что поведение низкоорганизованных существ отличается тем, что невозможно предсказать, какое действие будет совершено в следующую секунду. Поведение же человека более связано, его действия скоординированы.** Недаром есть такие этические характеристики, как **распущенность – с одной стороны, и сдержанность – с другой.** Кроме того, движения низших существ неопределенны и неточны, у человека наблюдается точность и определенность поведения, одной из форм которого является **пунктуальность.** Низшим свойственна чрезмерность всех движений, человеку свойственна умеренность. Низшим свойственна однообразность поведения, человеку свойственно многообразие. Таким образом, «мы нашли, что между нравственным развитием и развитием, определяемым в физических терминах, существует полнейшее соответствие» (там же, стр. 93). То же самое можно видеть, если посмотреть на поведение с биологической точки зрения. Идеально нравственный человек – это тот, чье приспособление внутренних действий к внешним совершенно. Если

посмотреть на это только с биологической стороны, это будет означать, что человек должен выполнять разнородные отправления должным образом. Постоянные накопления в организме, также как чрезмерные отправления, изнашивают организм и ведут к преждевременной смерти, что уменьшает «сумму жизни». Следовательно, правильное питание, дыхание, половая жизнь, вся телесная жизнь – должны быть правильными. Недопустимо ни чрезмерное воздержание, ни невоздержанность. Правильность отправлений – это нравственная обязанность человека. Критерием правильности будет удовольствие. **Удовольствие всегда сопровождает полезное для организма, а неудовольствие – вредное. Те, кто утверждает обратное, должны были бы признать, что увечья организма, сопровождаемые страданиями, будут полезны.** Однако, противники той точки зрения, что все делаемое с удовольствием полезно, приводят в свое оправдание лишь несколько незначительных исключений из общего правила: например, вредное пьянство сопровождается удовольствиями и т.п. Однако, во-первых, это мимолетные удовольствия, которые оборачиваются потом страданием, во-вторых, такое дурное поведение проистекает из неумения соотносить близкие и далекие последствия. В свою очередь, **сами удовольствия и страдания увеличивают и уменьшают жизненный тонус**, поэтому не верны те теории, которые говорят, что испытывание удовольствий и страданий не сказывается на нравственности, так же как, тем более, неверны теории, отрицающие удовольствия и возвеличивающие страдания; ко всему прочему эти теории и непоследовательны, т.к. мало кто из теоретиков хотел бы страданий, или, если он на них согласен, то делает это в надежде на другое удовольствие.

Психологическая точка зрения на поведение занимается рассмотрением того, как идея удовольствия или страдания влияет на наше поведение. Человек, как существо, имеющее ум, не просто только чувствует удовольствие или страдание, а может действовать, принимая их в расчет. Так, дикарь, подвергаясь побуждению схватить плод, может не заметить опасности, цивилизованный человек не поддается первому побуждению, а действует только тогда, когда предусмотрительно взвешивает все последствия: «самосохранение постоянно возрастало, вследствие подчинения простых побуждений сложным – то есть вследствие подчинения непосредственных ощущений идеям о будущих ощущениях» (стр. 135). «Хотя, во многих случаях, руководство простыми чувствованиями, в ущерб сложным, бывает вредно; но зато, в других случаях, руководство сложными чувствованиями в ущерб простым бывает пагубно» (стр. 137). Так, человек, ради очень далекой цели, которая состоит в том, чтобы жить богато, может ежедневно отказывать себе во всем и довести себя до смертельного изнеможения. **Не верны теории, утверждающие, что высшие чувствования должны уступать низшим, так же, как и теории, что высшие чувствования должны уступать низшим. Здесь должна быть гармония, и четкая иерархия мотивов, которую человек должен соблюдать. Осознание этой иерархии, самоконтроль, и есть то, что**

называется совестью. Совесть претерпела эволюцию. Раньше люди принуждались из вне. Дикари имели представления о духах, призраках, карающих за грех, потом появились представления о Боге. Были точки зрения, что за невыполнение обязанностей покарает государство. Все это были необходимые институты, вырабатывающие у человека самоконтроль. Теперь, когда каждый имеет совесть, то есть принуждает себя сам, надобность во внешнем принуждении существует только для невоспитанных, для дикарей и для детей. Истинно нравственная помеха убийству – это не боязнь адских мучений, не боязнь быть повешенным и не боязнь ненависти других людей, а самопонимание, что убийство принесет страдание другому человеку и его близким, нанесет ущерб всей жизни. Будущее человечество, по Спенсеру, избавится даже от чувства самопринуждения, обязанности перестанут рассматриваться как обязанности, их выполнение будет естественным и будет приносить удовольствие. Но человеческое поведение имеет и еще одну составляющую – оно ориентировано на других людей. В идеале, жизнь в обществе способствует лучшему достижению целей каждым из его членов. Однако, часто, особенно во время войн, обществу приходится жертвовать своими членами ради сохранения себя. Это ненормально, когда **войны и вред прекратятся, а это обязательно произойдет, так как идет эволюция нравственности, и при мире цели достигаются лучше, чем при войне,** то каждый человек будет получать от общества максимум, или точнее, столько, сколько он дает другим людям. Различные виды кооперации направлены на это. Люди могут заниматься одним делом с одними целями, разными делами с разными целями и одним делом с разными целями. Более сложные виды делают возможным обманы и невозвращение эквивалента того, что человек отдал обществу. Это недопустимо. Общество есть организм, и если одна часть организма трудится больше других, ее снабжение кровью должно увеличиваться, если этого не происходит, орган может умереть, и вместе с ним умрет и весь организм. Поэтому обман, нарушения договоров, воровство, нанесение ущерба другим людям, - все это действия антиобщественные и наносят, в конечном счете, ущерб и тому, кто их делает. Раньше общество принуждало людей не вести себя подобным образом, **это была принудительная кооперация, сейчас все сами понимают вред подобных действий, и кооперация является добровольной.**

Против всех вышеприведенных рассуждений часто приводят аргумент, что невозможно выбрать то, что будет полезным, а что – вредным, что, в конечном счете, принесет удовольствие, а что – страдания, что человек запутывается в выборе средств, ведущих к счастью. На этом основании делаются два вывода (возникают две группы этических теорий). Одни говорят, что счастье, как недостижимое, должно перестать быть целью, и человек должен сосредоточиться на средствах, что «счастье в борьбе», другие – что человек должен совершенно пренебрегать средствами и ежесекундно стремиться только к счастью любым путем. Обе теории, по Спенсеру, с одной стороны, неверны, но с другой, содержат долю истины;

они должны дополнять друг друга, то есть человек должен уделять внимание и целям, и средствам. **Собственно, весь прогресс и состоит в том, что группы средств становятся все более утонченными, совершенными, а цели все более достигаемыми.** Что же касается каждого исходного пункта этих теорий о сложности соизмерения целей и средств, то Спенсер говорит, что все и не должно быть просто. Действительно, было бы проще, если бы удовольствия были бы одного и того же рода, страдания одного рода, если бы имели точный способ сличения удовольствий и страданий, и если бы они все легко представлялись сознанию одновременно и с живостью, если бы они были удовольствиями и страданиями самого действующего лица. Однако, жизнь сложна и разнородна. Но это не аргумент в пользу того, что стоит искать удовольствий, подобно тому, как тот факт, что делец не всегда точно знает, какая из сделок самая выгодная, а какая – нет, не аргумент в пользу того, что делец не должен стремиться к самой выгодной сделке.

Но удовольствия и страдания проистекают не из приятности или неприятности вещей самих по себе. Известно, что удовольствия и страдания относительны. Так, одно и то же повреждение члена может быть причиной сильного страдания у одного человека и очень слабого у другого. Известно, что **дикие народы совершенно бесчувственны к страданиям и, наоборот, цивилизованный человек очень чувствителен, что помогает ему их избегать.** Отчего это происходит? Оттого, что дикому человеку приходится сносить страдания постоянно и эти упражнения сначала притупляют его способность их ощущать, а затем и вовсе начинают представлять страдание за удовольствие. Отсюда – важный вывод – **постоянное повторение чего-либо, постоянное упражнение способствует получению удовольствия от этого поведения.** Это тем более относится к поведению, приносящему удовольствие. Повторение последнего приводит к тому, что появляются ранее неведомые оттенки вкуса, удовольствие становится все более сложным и изощренным. Более сложным становится и поведение. Поскольку, по Спенсеру, опыт предшествующих поколений наследуется, то современные люди не только в силу воспитания, но и в силу биологических факторов более чувствительны к удовольствиям, обладают более сложным поведением, чем дики. Отсюда проистекает и разница вкусов у людей современных, разница вкусов и разница способностей. Человек, чьи предки были более склонны к удовольствиям, более сложному поведению, к упражнению уже имевшихся способностей, рождается более сильным физически и развитым психически. И нет никаких причин, чтобы он «стеснялся» своего положения перед другими, менее развитыми. Напротив, он должен извлекать выгоды из своего положения, так же, как и менее развитый должен мириться со своим положением. Отсюда – неверны все теории, однозначно осуждающие эгоизм. Вообще, «всякое существо должно жить, прежде чем действовать, и отсюда следует тот вывод, что те действия, посредством которых каждый поддерживает свою собственную жизнь, должны, говоря вообще, стоять, по степени своей повелительности, впереди всех других действий, к которым он способен» (стр. 234). А

поскольку в одних индивидах жизнь присутствует в большей степени, за счет наследственности, долгих упражнений, то этим индивидам требуется для жизни больше, чем слабым, и поэтому человек должен, прежде всего, обеспечивать себя, а потом других. Это еще в большей степени относится к слабым особям, которым тем более стоит думать о себе в первую очередь. **Альтруизм возникает уже на основе эгоизма.** Поэтому «недостаточно эгоистичный индивидуум теряет способность быть альтруистичным» (стр. 243). К тому же чрезмерное потворствование другим, часто в этих других порождает уже чрезмерный нерациональный эгоизм. **Эгоизм же рациональный совместим с альтруизмом.** Однако, как вообще получилось, что некий индивид получил по наследству свое преимущественное положение? Не в силу ли того, что его предки заботились не только о себе, но и о потомстве? Конечно. Следовательно, **альтруизм в «автоматической форме» был свойственен всем живым существам.** У самых низших мы уже видим эти проявления альтруизма – заботу о потомстве: «самопожертвование не менее первобытно, как и самосохранение» (стр. 254). «Повелительность или обязательность альтруизма, ... оказывается на деле ничуть не меньшею, чем обязательность эгоизма» (стр. 255). **Недостаток альтруизма в предках скажется в недостатке эгоизма у потомков.** В обществе альтруизм вообще проявляется с большой силой, во-первых, он просто есть в отрицательной форме, когда человек не оказывает другому благодеяния, но и не наносит вреда. Часто это делается из страха перед божественным или политическим наказанием, но в современном обществе это происходит добровольно. Вообще, стремление только к собственному благополучию часто приводит к обратному результату, без альтруизма и собственное благополучие недостижимо. «Припомнив известный закон, что всякое отправление порождает некоторую трату, и что способности, доставляющие удовольствие своей деятельностью, не могут действовать непрерывно, не вызвав наконец истощения и сопровождающего его чувства пресыщения, мы должны заключить отсюда, что те промежутки времени, в течение которых наши духовные и телесные силы поглощаются альтруистическими деятельностями, представляют собой в то же время и те промежутки времени, в течение которых наша способность к эгоистическому удовольствию восстанавливается снова до полных размеров» (Там же, стр. 218). От эгоизма, не разбавленного альтруизмом, происходят и пресыщения, и неспособность получить альтруистическое удовольствие и многое другое. **Как же быть, если ошибочно и правило «живи для себя» и правило «живи для других».** А то, что они ошибочны, ясно, если мы попытаемся их полностью реализовать. Чистый эгоизм приведет к войне всех против всех, к уменьшению жизни и развалу общества. Чистый альтруизм также невозможен, ибо приводит и к самоистощению, и к развалу общества. Если бы все люди стремились к «общему счастью», то это бы привело только к тому, что все бы были несчастливы. Так как «общее счастье» вообще есть фикция. Счастье как удовольствие вообще не есть нечто делимое, ибо как можем разделить между другими, скажем, удовольствие, которое получил

победитель на соревнованиях – оно только его и ничье больше. Когда под счастьем понимают разные предметы, которые нужно поделить поровну, то это несправедливо, т.к. каждый вкладывает в копилку общества неравномерное количество сил, и не каждый нуждается в одинаковой степени с другим. Такое разделение, даже если было бы и совершенно, не продержалось бы и одной минуты, так как различия людей тут же бы вновь породили различия в собственности. «Общее счастье» может заключаться только в общей справедливости, когда каждый «может пользоваться такой степенью свободы в преследовании своих целей, какая окажется согласимой с точно такой же степенью свободы в преследовании своих целей другими; и каждый должен иметь такое же право, как и всякий другой, на беспрепятственное пользование плодами своих целей» (стр. 279). Счастье каждого же не может быть достигнуто иначе как им самим. «При рассмотрении отношения между средствами и целями, мы видели, что с развитием индивидуального поведения, оно все более и более подчиняется тому принципу, который ставит ближайшей целью достижение средств и оставляет в покое конечную цель, то есть благополучие и счастье – так как она со временем явится сама собою, как результат достижения ближайших целей... тот же принцип имеет место и в том случае, когда конечной целью служит общее благополучие, или счастье, и в этом случае применяется с большой строгостью, так как конечная цель, в своей безличной форме, еще менее определена, чем в своей личной форме» (стр. 297). Но каждый человек задает себе вопрос: до каких пор ему нужно стремиться к личным целям, и когда надо начинать преследовать общие? Мы замечаем, говорит Спенсер, что **упражнение способностей, приносящих удовольствие, возможно до определенного предела, потому что беспредельное их упражнение начинает приносить страдание. Вот этот предел, удовольствие не должно перерасти в страдание.** Когда люди начнут преследовать удовольствия до этого предела, то они будут выглядеть не страдающими, а довольными. Этика вообще требует, чтобы люди не очень-то показывали свои страдания, а напротив, поощряет выказывание удовольствий. **Вид чужого страдания также приносит страдание, а вид удовольствия – приносит удовольствие. Это называется симпатией. С возрастом удовольствие, симпатия будет играть все большую роль. Люди все больше будут делать удовольствие другим, чтобы получить удовольствие от созерцания этого удовольствия.** Но, что характерно, человек может из этого же симпатического удовольствия стремиться сохранять удовольствие другого, то есть он будет ради своего же удовольствия стремиться сохранять удовольствие другого, то есть он будет ради своего же удовольствия мешать другому идти на крайности самопожертвования, он будет мешать ему становиться несчастным. **«Итак, всеобщий альтруизм в своей развитой форме, должен неизбежно сопротивляться крайностям индивидуального альтруизма»** (стр. 314). В чем залог того, что симпатия вообще будет возрастать? Как было уже показано, повторение какого-либо действия приводит к удовольствию, а

поскольку известные группы людей принуждены совершать схожие действия, то эти действия вскоре принесут им удовольствие и вызовут взаимную симпатию. Развитие симпатии может продвигаться вперед только по мере уменьшения бедствий, следовательно, это будет происходить медленно. **Но все же будущее общество будет совершенно альтруистично, то есть все будут стремиться к симпатическим удовольствиям, будут приносить удовольствие другому ради собственного удовольствия, и будут избегать принесения страданий, так как это принесет неудовольствие другому, и тем самым, станет неудовольствием и для себя.** Будущее человечество будет гораздо изысканнее настоящего в способах проявления своих чувств (сейчас чувства большей частью скрываются, так как они страдательные). Для индивидуального альтруизма в будущем останется несколько сфер действия: семья, стихийные бедствия, в которых возможен героизм, и т.п. Противоположность между эгоизмом и альтруизмом совершенно исчезнет, так как индивидууму не надо будет колебаться между различными импульсами, он, безусловно, будет выбирать альтруистические, так как совершенно твердо будет уверен, что об его эгоистических потребностях из тех же симпатических и альтруистических соображений позаботятся другие.

Идеальный человек и идеальное поведение, которые возможны только в идеальном обществе, составляют предмет идеальной этики. «В закон абсолютно хорошего поведения не может входить ни малейшего понятия о страдании... Страдание всегда соотносительно какому-либо виду дурного поведения» (стр. 326). Поведение, которое сопряжено с каким-либо страданием, то есть не абсолютно хорошее, есть предмет относительной этики. В современном обществе мало примеров абсолютно хорошего поведения, но они есть: например, счастливая мать, ухаживающая за здоровым ребенком, доброжелательные поступки и т.п. Большинство же поведения так или иначе дурно, хотя и общественно полезно. Например, труд. Кто будет отрицать, что он приносит пользу и в конечном итоге является источником удовольствий, предметов потребления? Однако, само выполнение труда сопряжено с долей страдания, и, поэтому труд не может быть назван абсолютно хорошим поведением. Кроме того, там, где нет абсолютно хорошего пути, а есть только относительно хорошие, невозможно решить, какой из этих относительных будет наименее дурным, а какой – нет. Никто не в состоянии рассчитать, какими страданиями отзовется его относительно хороший поступок. Например, что лучше для жизни – вообще, уволить плохого слугу или оставить? Оставить – значит, принести страдание ему. А может, он исправится, а может, он скоро найдет другую работу? И т.д., и т.п. Здесь масса всяких «может».

Абсолютная этика главенствует над относительной, так как «установление относительных истин невозможно, пока не сформулированы независимым образом абсолютные истины» (стр. 338). Спенсер употребляет точное сравнение: «отношение между истинной нравственностью и нравственностью, как ее понимают обыкновенно, аналогично отношению

между физиологией и патологией» (стр. 345). Но идеальный, непатологичный абсолютный человек и идеальное поведение неосуществимы в данном обществе. «Сосуществование такого человека и такого общества невозможно» (стр. 350). Во-первых, такой человек никогда не появится в таком обществе, как среди негров никогда не родится ариец, во-вторых, идеальное поведение осуществлять в современном обществе нельзя. Человек, преисполненный симпатии, сразу же ощутит в себе страдания других, а значит, будет страдать сам – а это уже не идеальное поведение.

Таким образом, этика охватывает более широкое поле, чем то, которое ей обыкновенно отводилось. Кроме поведения, которое осуждается и поощряется в современном обществе, есть вообще поведение, которое препятствует или мешает благополучию и личности, и других людей. Этика вообще не только то, что относится к общественному, но и то, что относится к личному. Каждый из отделов этики должен рассматриваться как часть абсолютной этики и как часть относительной. Но «кодекс совершенного личного поведения никогда не может быть сделан точно-определенным. В обществе могут существовать одновременно многие формы жизни, разнящиеся одна от другой в значительной степени, и, тем не менее, удовлетворяющие вполне условиям гармонического сотрудничества» (стр. 353). То есть идеальное общество не будет обществом «тоталитарным» и однообразным, напротив, оно будет бесконечно разнообразным. Хотя кое-какие абсолютные требования выдвинуть все же можно. Например, «среднее равновесие между тратой и питанием должно быть поддерживаемо всюду и всеми» (стр. 354). А вот такое требование, как самообуздание, хотя оно и выдвигалось всеми этическими концепциями на протяжении истории, не является абсолютным требованием. Оно только относительно. **Ведь в будущем обществе человеку не надо будет специально обуздывать себя. Скорее, человеку придется обуздывать других в их стремлении доставить ему удовольствие. Подобно тому, как сейчас существует эгоистическое соперничество, в будущем обществе будет соперничество альтруистическое.** И скорее всего, абсолютная этика введет в число своих правил предписывание ограничений альтруистической деятельности. И хотя абсолютная этика не оказывает действительную помощь для поведения в настоящем, она тем не менее, оказывает ту помощь, что «постоянно удерживает перед сознанием картину идеального примирения всех разнообразных притязаний... и поощряя к отысканию такого компромисса между этими притязаниями, который не оставил бы без внимания ни одно из них, но удовлетворил бы все и каждое в наибольшей степени, какая только осуществима на практике» (стр. 361). Таким образом, мы видим, что у Спенсера этика или этический взгляд, то есть взгляд с точки зрения добра и зла, хорошего и дурного распространяется на все сущее, ибо везде находится целесообразность – от мельчайших организмов до будущего человечества. У человека как высшего организма это целесообразное поведение достигает высшей ступени, и поэтому этика наиболее применима к нему. Не случайно, Спенсер хотел закончить свою «Систему синтетической философии» именно

этим сочинением – «Основаниями нравственности». Потому что все предыдущие части «должны быть рассматриваемы лишь как вспомогательные средства для выполнения этой последней части моей задачи» (стр. 1). Вся система Спенсера этична, этично и его представление о жизни, он не только видит конечную цель всего сущего в этическом альтруистическом поведении, но и с самого начала оценивает жизнь вообще как нечто хорошее, и человек с его способностью получать удовольствие есть мера всех вещей, всего живого. Человек, его удовольствия, его цели, становятся главенствующими, так как нет Бога, нет никакого внемирового сущего (если оно и есть, то непознаваемо), абсолюта, который бы придавал миру отличные от человеческих целей, цели.

«Генеалогия морали» у Ф. Ницше.

Для Ницше, так же, как и для Спенсера, Бога больше нет. «Бог умер!». Но это означает для Ницше нечто совсем иное. Это означает, что вообще нет больше никаких целей, ни у мира, ни у человека. Никакой телеологизм невозможен. Жизнь не есть целесообразная деятельность, не есть целесообразное поведение, жизнь есть бесцельное становление, бесцельное развитие. Сама по себе она не обладает никакой ценностью. Значит ли это, что Ницше нужно отнести к пессимистам? Значит ли это, что Ницше на вопрос: «стоит ли жизнь того, чтобы жить?», отвечает отрицательно? Нет. Уже Шопенгауэр, чья философия была пессимистична, и то на этот вопрос так и не отвечал. **Жизнь, воля, которая является сущностью жизни, бессмысленны. И человеку никогда не удастся навязать жизни свой смысл, свой разум. Что должен сделать в этой ситуации разумный человек? Конечно, перестать жить. Но зачем же человеку поступать разумно? Если поступать как раз-таки в согласии с жизнью, то есть поступать неразумно, бессмысленно, то человеку как раз нужно выбирать жизнь.** То есть человек живет не потому, что в его жизни есть какой-то смысл, а как раз наоборот, он живет в силу бессмыслицы, от самоубийства и убийств других существ его удерживает не разум, а абсурд. **Нет никаких рациональных оснований для того, чтобы себя не убивать и не убивать других. Но человек склонен подчиняться не рациональным основаниям, а как раз-таки иррациональной, бессмысленной воле.** Нет никаких рациональных оснований для того, чтобы жить и страдать, однако, человек в противоположность всем рациональным основаниям, и вместе со всем страдающим миром живет и страдает, и даже, для увеличения собственного страдания, сострадает другой твари. В этой пессимистичной этике нет никакой надежды на удовольствие, ибо страдание бессмысленно, и само страдание не приносит удовольствия, так как тут невозможно своим страданием кому-то понравиться. Всеобщая мировая воля бессмысленна и безразлична, ей не приносит ни удовольствий, ни страданий, ни жизнь, ни смерть кого-либо из живых существ. **Прочитав Спенсера, и Шопенгауэр и**

Ницше могли бы сказать: «хорошо, человек достигнет идеального общества. А зачем? Чтобы получить удовольствие? А в чем его смысл, зачем его получать? Чем лучше жизнь с удовольствиями жизни без удовольствий? Нет никакого основания для того, чтобы удовольствие было последней целью. Точно также как нет вообще никаких оснований для того, чтобы последней целью было, что бы то ни было». Но Шопенгауэр непоследователен. Раз в жизни нет целей и невозможно получать удовольствие, то он сразу же замечает, что жизнь есть страдание. Его точка зрения только отрицательна. Он отрицает удовольствия и на этом основании строит свою этику страдания. Но страдания определяются как отсутствие удовольствий, которые возникают при достижении целей. Поэтому и пессимизм не есть нечто положительное, он возникает только из чистого отказа от телеологии. Воля, жизнь, по мысли Шопенгауэра, всецело отрицательна, она бесцельна, бессмысленна, безразлична. Везде стоит «без».

Ницше уже не хочет стоять на этой отрицательной точке зрения. Он хочет определить жизнь как всецело положительное, как самое, что ни на есть, положительное, как то, от чего зависит и все остальное. Так, например, если жизнь живет и действует в согласии с какой-то целью, то это значит, что она не положительна, что она существует для этой цели. **Если такой целью является удовольствие, то тогда сама жизнь оценивается с точки зрения удовольствия (как это у Спенсера), тогда как Ницше хочет, чтобы не жизнь оценивалась с точки зрения целей, а цели оценивались с точки зрения жизни. Вредна или полезна та или иная цель для жизни? Спенсер же задавал другой вопрос: вредны или полезны те или иные средства для той или иной цели? Но жизнь определяется Ницше не просто как бесцельная воля, она определяется положительно, как воля-к-власти. Слово «власть» здесь не означает какую-то цель, которой этой воле не достает. Власть означает приказывание самой себе стать больше, воля-к-власти означает рост; это приказ себе: «больше власти, больше воли!».** Каждое сущее, по Ницше, стремиться к власти, то есть к самовозрастанию, самоувеличению, и, естественно, самосохранению. Спенсер косвенно признает это, когда говорит о самосохранении и «увеличении суммы жизни». Но он ставит «самосохранение» и «увеличение суммы жизни» как внешние цели, к которым жизнь должна стремиться и приспособливаться. Ницше же говорит, что это не цели для жизни, а сама жизнь. Поэтому для Ницше и отпадает надобность в определении деятельности и поведения, как «приспособления к внешним целям», жизнь **уже способна** на самосохранение и самовозрастание. Ей ни к чему не надо приспособливаться, ни к каким внешним целям. Напротив, все внешние цели сами приспособлены к тому, чтобы жизнь самосохранялась и увеличивалась. И эти цели годны до тех пор, пока они служат сохранению и увеличению жизни. Ницше называет эти цели ценностями. История знала немало ценностей: немало целей, среди них истина, добро, красота. Все эти ценности имеют свою судьбу. Они появляются, расцветают, идут к упадку и гибнут. То же можно сказать и о такой цели, о таком последнем основании как Бог. Религия появилась,

расцвела, пришла к упадку и совсем умирает. Когда-то она способствовала самосохранению и росту жизни, теперь она умирает и скоро исчезнет совсем. Стоит ли из-за этого унывать? Конечно, нет, считает Ницше. На смену старым ценностям обязательно придут новые ценности, новые цели. Именно времена нигилизма, времена величайшего упадка, заката являются симптомом того, что скоро появятся новые ценности, с позиций которых будут переоцениваться ценности старые. В эти времена нужно способствовать упадку, падению старых целей и ценностей, и появлению новых. Способствовать переоценке, переориентации жизни со старых ценностей на новые. Разоблачению старых ценностей, показыванию того, что эти старые ценности больше не способствуют сохранению и росту жизни как воли-к-власти. А раз они не способствуют, то значит, они губительны. Ни в коем случае, не нейтральны. Для Ницше любая остановка в непрерывном становлении, **остановка в росте равнозначна падению**, уменьшению жизни. Существенно отметить следующее: остановка не означает здесь остановку на пути следования к цели, остановка означает остановку в увеличении воли и власти вообще, которая может произойти из-за того, что сама цель уже не годна, пусть даже она еще не достигнута. Например, если целью является истина, и человек, его воля стремиться к ней, то остановка не означает, что он вдруг перестал стремиться к истине либо по каким-то внутренним причинам, либо потому что он уже достиг ее. Остановка – это когда сама истина как цель уже не нужна воле-к-власти. Человек при этом может продолжать стремиться к истине, может добывать все новые и новые истины, может добиваться огромнейшего прогресса на пути к истине, тем не менее, все его движение будет впустую, если сама цель уже не действительная. То же самое с религией. Бог уже умер, как цель он только затормаживает волю-к-власти. Тем не менее, внутри этой цели еще совершается движение, еще возможен огромный прогресс. Ведь в XIX веке религиозное сознание еще не завершило своего развития, оно совершенствуется в достижении своей цели и сейчас. Для Ницше вовсе не обязательно, чтобы цель достигалась полностью, если она уже не годна для воли-к-власти, то лучше бросить ее не достигнутой, и заняться достижением новой цели, которая сулит еще больший рост, большие перспективы. Не нужно все доводить до конца, это сдерживает рост воли к власти, нужно уметь оценить перспективы той или иной цели, и вовремя бросить те цели, которые уже мало что могут дать. Воля-к-власти всегда оценивает эти перспективы, просчитывает их заранее, априорно, то есть до-опытно. С этой же точки зрения Ницше подходит и к морали, к ценностям добра и зла. Мораль как ценность появилась когда-то, расцвела и идет к упадку. Хотя мы можем видеть, что как цель всеобщая моральность, всеобщее добро, благо, всеобщий альтруизм еще не достигнуты. И, возможно, что полное их достижение способствовало бы некоторому росту воли-к-власти. Однако, в данный момент, когда открылись новые перспективы – тратить время на завершение старых дел, значит, совершать остановку, значит, замедлять рост воли-к-власти, значит, допустить ее падение. Чтобы этого не произошло,

надо отвлечь человечество от достижения старой цели, отвлечь от моральности и сориентировать в новом направлении. Что это за новое направление, что за новая ценность, с позиции которой переоцениваются все старые ценности, в том числе и мораль? Этой новой ценностью, новой целью, новым принципом полагания целей становится сама же воля-к-власти. **Если раньше человечество не создавало, что сущность всего сущего – это воля-к-власти, и выстраивало все иерархии ценностей, кладя в основу то ту, то другую ценность, то теперь в основу иерархии кладется не очередная ценность, а сама воля-к-власти.** Человек, который осознал свою сущность, свой принцип жизни как волю-к-власти, становится сверхчеловеком. Он уже поднимается над всеми целями, над всеми ценностями, становится «по ту сторону «добра и зла». В интересах роста воли-к-власти он может манипулировать всеми целями и ценностями. Он, например, может по обстоятельствам быть и добрым, и злым, притворяться альтруистом и эгоистом, вообще кем угодно. Он лицедей, в любой ситуации он извлекает свою прибыль. Он может все, всегда и везде. Это совершенная противоположность идеальному человеку с идеальным поведением, которого описал Спенсер. Ибо этот спенсеровский идеальный человек, по Ницше, «тепличное растение», он **не может** жить иначе как в окружении, таких как он, идеальных людей, он **не может** быть дикарем, он вообще много чего **не может**. Тогда как сущность жизни заключается в постоянном росте могущества. Стоит ли стремиться к такой цели, которая приводит только к утрате могущества, делает человека всецело зависимым от других людей, от обстоятельств и от прочего? Не только не стоит, но и такое стремление будет вредным для жизни. Но раз такое разложение, такой упадок мы видим в самом конце развития морали, то не лежит ли причина этого уже в самом зародыше морального сознания? Конечно, мораль никогда бы не появилась, если бы она хоть как-то не способствовала воле-к-власти. Но вместе со способствующими тенденциями, она имела в себе и упаднические тенденции. И те, и другие проявляются в конце развития. Моралисты обращают внимание на одни (на то, что способствует самосохранению) и совершенно не обращают внимания на другие (на то, что способствует упадку жизни, воли и могущества человека). Но если в начале появления морали, в начале восхождения этой новой ценности, восходящие тенденции преобладали, то сейчас преобладают упаднические. Именно поэтому моральность как цель нужно поскорее оставить. Для того, чтобы показать людям как появляется мораль из воли-к-власти, как она ей способствовала, какие упаднические противожизненные тенденции в ней заключались и как они особенно вышли на первый план в нашу эпоху и стали вредить воле-к-власти, тормозить ее рост, для того, чтобы показать все это, Ницше предпринимает свое исследование «К генеалогии морали». Уже употребление слова «генеалогия» в отличие от спенсеровского «эволюция», сразу показывает различие в подходах. Эволюция – это развитие. Мораль тут воспринимается как реальность, которая была (в неразвитом состоянии) и будет (в развитом состоянии). Генеалогия означает происхождение,

происхождение же подчеркивает тот факт, что этой вещи (морали) когда-то не было и когда-то не будет, и в настоящем, в истинном смысле этого слова – не есть. **Единственная истинная реальность, истинное бытие – это воля к-власти. Мораль же – не реальность, а некая фикция, иллюзия, которая на короткое время в истории была нужна, и сейчас в ней надобность проходит.** Абсолютизировать же мораль, то есть присочинять к ней историю до ее происхождения, распространять ее категории на все сущее (как это делает Спенсер) мы, по Ницше, не имеем права. «При каких условиях изобрел человек себе эти суждения ценности – добро и зло? И какую ценность имеют они сами? Препятствовали они или содействовали до сих пор человеческому процветанию? Являются ли они признаком бедственного состояния, истощения, вырождения жизни? Или, напротив, обнаруживается в них полнота, сила, воля к жизни, ее смелость, уверенность, будущность?» (Ф, Ницше, К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч. в 2х т. Т.2, М. 1990, стр. 410).

Ницше также пытается, как и Спенсер, установить, что собственно означают слова «хороший»-«плохой». Но делает это он совершенно иным образом. Если Спенсер смотрит на то, как мы сейчас употребляем эти слова, и на этом употреблении основывает значение слова, извлекая общее, что есть во всех случаях употребления, то Ницше не хочет делать теперешнее положение мерилom всего. Если мы сейчас употребляем слова в таком значении, то это не значит, что и раньше их употребляли также. Да раньше вообще не очень-то знали такие вещи как «цели» и «средства», на которых строит свое понимание добра и зла Спенсер. Понятия добра и зла более древние! Поэтому Ницше поступает не как позитивист (исследователь того, что есть сейчас), а поступает как историк. Он поступает не как человек естественнонаучного склада ума, которого интересуют вещи, а не слова, Ницше поступает как филолог, которому слово может указать на вещь. «Я обнаружил, - пишет Ницше после этимологического исследования слов «хороший» и «плохой» в разных языках, - что все они отсылают к одинаковому преобразованию понятия – что «знатный», «благородный» в сословном смысле всюду выступает основным понятием, из которого необходимым образом развивается «хороший» в смысле «душевно знатного», «благородного», «душевно породистого», «душевно привилегированного»: развитие, всегда идущее параллельно с тем, другим, где «пошлое», «плебейское», «низменное», в конце, концов, переходит в понятие «плохое»... Приблизительно ко времени Тридцатилетней войны, стало быть, довольно поздно, смысл этот смещается в нынешний расхожий – Относительно генеалогии морали это кажется мне существенным усмотрением» (Там же, стр. 418). Далее Ницше иллюстрирует это положение примерами из множества языков.

Чем же отличаются друг от друга знатные, благородные, и низкие, рабы? **Всякая благородная деятельность есть деятельность самоутверждения, это активность, акция. Всякая рабская деятельность есть, прежде всего, реакция, приспособление: «мораль рабов с самого начала говорит Нет «внешнему», «иному», «несобственному» (стр. 424).**

Рабы, вместо того, чтобы обращаться к себе, смотрят вовне, чтобы действовать, они нуждаются во внешних раздражителях; их деятельность есть реакция, то есть, в сущности, месть внешнему. Вспомним, что Спенсер начинает свою моральную философию с определения поведения как приспособления к внешнему. Но приспособляется и мстит только бессильный, безжизненный. Следовательно, Спенсер берет за основу не жизнь, а жизнь приспособляющуюся, жизнь слабую и хилую. Отсюда и развитие разума у слабого. Слабый нуждается в уме, так как он – единственное условие его существования, этим умом он ищет лазейки, приспособляется и выживает. Ум у благородных людей «слегка отдает тонким привкусом роскоши и рафинированности – как раз здесь он и отступает на задний план, освобождая место для полной уверенности в функционировании бессознательно управляющих инстинктов или даже для известного безрассудства, храбро пускающегося во все нелегкие – на опасность ли, на врага ли...» (стр. 426). «Благородный не умеет долго серьезно относиться к своим злоключениям и врагам, он тем более не боится их. Благородный даже уважает своего врага, требует себе настоящего достойного противника. Слабый приспособляется к врагу, терпит его, боится, он мечтает о том, чтобы **другого** не было, он мечтает о спокойствии и мире, и он ненавидит своего врага. Благородный никогда не скажет, что его враг – плох, это унизит, прежде всего, его самого – раз плох твой враг, значит, плох и ты. Низкий человек измышляет «злого врага», исходя из которого и как послеобраз и антипод которого он выдумывает и «доброе» –самого себя!» (стр. 427).

Это благородство, воинственность всегда была у молодых рас и народов, и греческой, римской, арабской, скандинавской, германской, японской знати. Это были герои, животные человеческой породы. Эта порода всякий раз утрачивалась, когда это дикое животное, сильное и живое, превращалось в «домашнее животное», прирученное, безжизненное, умное. «Вид человека отныне утомляет... Мы устали от человека...» (стр. 430). Когда благородные и сильные истребляли слабых, то делали это они не из ненависти и жестокости, а просто потому, что они были сильны. Нельзя быть сильным и не проявлять силу, как нельзя требовать от хищной птицы, чтобы она не питалась ягнятами. В этом состоит природа силы, и эта природа должна проявляться. Нельзя вменять в вину хищной птице, что она хищная, так как она не вольна быть иной, так и сильному и благородному нельзя вменять в вину его силу. И слабые также не могут стать сильными, но свое неумение быть сильными они выдают за свое сознательное решение. Свое бессилие и праведность они ставят себе в заслугу. Как чеканятся эти фальшивые ценности? Как бессилие переименовывается в нечто положительное? Бессилие, которое не воздает, переименовывается в «доброту»: трусливая подлость в «смирение», подчинение тем, кого ненавидят, - в «послушание» (стр. 432). И все эти качества не просто ставятся в заслугу – за каждое из них им потом должно воздаться. **Слабые живут реваншем, они рассчитывают на будущее, на месть (будет ли она в**

загробной жизни, либо в этой). Принцип слабого, немощного – потерпеть сейчас – чтобы отыгаться потом. Обуздывать свои естественные первичные влечения и возбуждения ради будущих удовольствий (как говорил Спенсер). И слабые представляют себе эти будущие удовольствия, они создают фантастический мир, мир фикций. Они живут фикциями, а не реальностью. Итак, два вида ценностей бились на Земле тысячелетиями. И если в древние времена еще был перевес сильных, то со времен битвы благородного Рима и плебейской, нищей Иудеи, сумевшей дать Христа, который страдал за всех, и возлюбил всех; христианство, которое объединило всех слабых мира, с этих времен побеждают ценности слабых. Были, правда, всплески в эпоху Возрождения, было французское дворянство, падшее под ударами толп, был Наполеон — последний из аристократов. **Сейчас все скатилось к демократии, к преимуществу большинства, количества. Недаром Спенсер говорил о «сумме жизни» и заботился только о ее возрастании, вместо того, чтобы заботиться о качественном росте этой жизни.** Качественный же рост никогда не возможен благодаря приспособлению. Нельзя сказать, что рука эволюционировала для цели хватания, а глаз эволюционировал для зрения. «Все цели, все выгоды, суть лишь симптомы того, что некая воля к власти возгосподствовала над чем-то менее могущественным и самотворно оттиснула его значением определенной функции; и оттого совокупная история всякой «вещи», органа, навыка, может предстать непрерывной целью знаков, поддающихся все новым интерпретациям и приспособлениям, причины которых не нуждаются даже во взаимосвязи, но при известных условиях часто случайно следуют друг за другом и сменяют друг друга.

Сообразно этому «развитие» вещи, навыка, органа менее всего является прогрессом к некоей цели... но последовательностью более или менее укоренившихся, более или менее не зависящих друг от друга и разыгрывающихся здесь процессов возобладания, включая и чинимые им всякий раз препятствия... Даже и в отдельном организме дело обстоит не иначе: всякий раз с существенным ростом целого смещается и «смысл» отдельных органов – при случае их частичное разрушение, их сокращение в числе (скажем, путем уничтожения отдельных звеньев) может оказаться признаком возрастающей силы и совершенства. Я хочу сказать: даже частичная утрата полезности, чахлость и вырождение, исчезновение смысла и целесообразности, короче, смерть, принадлежит к условиям действительного прогресса, каковой всегда является в образе воли и пути к большей власти, и всегда осуществляется за счет многочисленных меньших сил. **Величина «прогресса» даже измеряется количеством отведенных ему жертв; человечество, пожертвованное в массе процветанию отдельного, более сильного человеческого экземпляра, - вот, что было бы прогрессом»** (стр. 456). И далее Ницше специально пишет против Спенсера: «Я подчеркиваю эту основную точку зрения исторической методики, тем более, что она в коре противится господствующему нынче инстинкту и вкусу дня... Демократическая идиосинкразия ко всему, что

господствует и хочет господствовать, современный мизархизм постепенно в такой степени переместился и переделся в духовное, духовнейшее, что нынче он... уже прибрал к рукам всю физиологию и учение о жизни, продемонстрировав, разумеется, в ущерб последним, фокус исчезновения у них одного фундаментального понятия, собственно понятия активности. Под давлением этой идиосинкразии **выпячивают, напротив, «приспособления», то есть активность второго ранга, такую реактивность, и даже саму жизнь определяют как все более целесообразное внутренне приспособление к внешним условиям (Г. Спенсер). Но тем самым неузнанной остается сущность жизни, ее воля к власти, тем самым упускается из виду преимущество, присущее спонтанным, наступательным, переступательным, наново толкующим, наново направляющим и созидательным силам, следствием которых является «приспособление», тем самым в организме отрицается роль высших функционеров, в которых активно и формообразующе проявляется воля к жизни» (Там же, стр. 456-457).** Борьба за существование – хорошее понятие, но оно только показывает как отбраковывается уже существующее, она не показывает, как создается новое. Но прежде, чем нечто будет испытано – годно оно для жизни или нет – оно должно появиться, появиться без всякой цели – на страх и риск. Этот риск совершенно упускается этикой слабых, слабое слишком слабо, чтобы рисковать, оно предпочитает эволюцию, осторожность, улучшение уже имеющегося, экстенсивный путь, рост в ширине и в количестве, рост «суммы жизни». Этой суммой слабое наваливается на все редкое и губит его. Слабое влечет все та же воля к власти, вместе, в сумме, в стаде оно становится сильнее. Поэтому ценности слабых победили. Но внутри этой силы все же господствует слабость, и скоро она возобладает, и выгоды, и сила совокупной силы, пойдут на спад, и тогда воля-к-власти породит новый тип. Это уже не будет общественный человек, стадное прирученное животное. Какие же слабости гнездятся в морали слабых: Под какими именами скрываются эти слабости? Как она возникли и к чему привели, к чему ведут дальше?

Спонтанность и активность характеризуются тем, что они свободны по отношению к прошлому, оно не довлеет над ними, прошлое легко забывается. Это залог всякой творческой деятельности – направленность скорее к будущему. И ответственность за будущее. Иное дело – слабый. Он погребен под грузом прошлого, он не забывает его, он постоянно его вспоминает, и он отвечает за прошлое. Как добиться, чтобы человек не забыл чего-либо? «Вжигать, чтобы осталось в памяти; лишь то, что не перестает причинять боль, остается в памяти» – таков тезис наидревнейшей психологии на земле» (стр.442). Неудивительно, что всегда терпящие от сильных, страдающие слабые являются особенно понятливыми. Когда слабому говорят, что в своих страданиях виноват он сам, что он забыл прежние страдания и не сумел приспособиться к новым, то это, по Ницше, - ложь. **Эти страдания слабого не проистекают от свободы слабого. Страдания идут от сильных. А у слабого и нет никакой свободы, он никогда не сможет**

должным образом приспособиться, чтобы не страдать. «Вина» как понятие вообще не проистекает из свободы. Виновность слабого не в том, что он мог: что-то сделать и не сделал, потому что слабый вообще мало что может. Как же тогда возникает чувство вины, откуда берется это понятие? «Основное моральное понятие «вина», - говорит Ницше, ссылаясь на этимологию, - произошло от материального понятия «долги»... **Наказание как возмездие развилось совершенно независимо от всякого допущения свободы или несвободы воли...**» (стр. 443). Наказанию вообще не обязательно подлежит виновный – как это принято считать. Когда родитель наказывает ребенка, он просто в сердцах срывает злобу за нанесенный ущерб, ибо всякий ущерб имеет эквивалент, который должен быть возмещен, «хотя бы даже путем боли, причиненной вредителю» (стр. 444) **Эквивалентность ущерба и боли** проистекает из некоего договора, а именно договора между займодавцем и должником. **Причинение страдания было удовольствием, которое займодавец получал в компенсацию за ущерб.** Страдание не может быть без удовольствия, но оно и не просто отсутствие удовольствия. **Если кто-то страдает, значит, кто-то получает от этого удовольствие** – вот, что хотел сказать Ницше. **Поэтому невозможно, чтобы была только страдательная жизнь – сумма страданий всей твари, если она увеличивается, ведет к увеличению чьего-то удовольствия.** Аналогично и наоборот, увеличение удовольствия (рост воли-к-власти) **сопровождается увеличением страдания и первыми ощущают его слабые.** То есть установление спенсеровского идеала довольного человечества увеличит страдания других существ. Эта жестокость удовольствия никуда не исчезнет с течением времени (раньше любой праздник – удовольствие обязательно сопровождался жестокостями – казнями и т.п.), эта жестокость суммируется. Она прячется в одежды религиозной жестокости, моральной жестокости, научной жестокости. С усилением власти человек, займодавец, (или община) все более перестает уделять внимание прегрешениям отдельных лиц. «Займодавец всегда становился гуманным по мере того, как он богател; и под конец, мерилom его богатства оказывается даже то, какое количество убытков он в состоянии понести, не страдая от этого» (стр. 451). Таким образом, от роста силы зависит и то, каким будет воздаяние за ущерб. Договор не проистекал из какого-либо компромисса. Сильный, займодавец, диктовал слабым условия, на которых он что-либо ему дает. Так, раньше, за неуплату мельчайшей части долга, займодавец мог брать не просто эквивалент, но подвергать наказанию должника полностью, а также всю его семью. Поэтому неверны все попытки понять справедливость как чувство мести. Мечь – чувство реактивное, а «право на землю представляет как раз борьбу против реактивных чувств» (стр. 453). В праве, в справедливости как мести заложен принцип отношения каждой воли к другой как к равной – это антижизненно, так как воли никогда не равны. Право устанавливается сильной властью именно для того, чтобы сильный получал свое, а слабый – свое, и не было никаких попыток переделать этот порядок. Наказания, которым подвергается слабый, вовсе не

вызывает в нем чувство вины (как это часто считают), наоборот, они его умаляют: «преступник лишается возможности ощутить силу предосудительности своего поступка» (стр. 459). Поэтому, среди каторжников, преступников чувство вины напрочь отсутствует. **«Мы должны искать доподлинный эффект наказания прежде всего в изощрении ума, в растяжении памяти, в намерении идти впредь на дело с большей осторожностью, недоверчивостью, скрытностью, в осознании того, что многое раз и навсегда оказывается не по плечу, в росте самокритичности»** (стр. 460). Через эту-то самокритичность наказываемый слабый и начинает понимать «вину» и «долг». Эта самокритичность, «нечистая совесть» въедается, растет и начинает все представлять себе в терминах «вечной вины», «первородного греха», «неоплатного долга». Наказывает Бог, так как все мы в долгу перед ним (он нас создал), и все мы виноваты перед ним, так как ничем ему не отплатили, или отплатили «непослушанием». В конце концов, все это более увеличивается, когда Бог сам же страдает за нас (Христос), сам же оплачивает наши долги самому себе, и мы, таким образом, вообще оказываемся в неоплатном долгу. Чем отличается этот цивилизованный человек от дикаря? Только тем, что жестокость других по отношению к нему стала у него жестокостью по отношению к себе. Удовольствия, которые получали другие, наказывая его, теперь стали его удовольствиями, которые он испытывает, наказывая себя; чем больше он самоуничижается, тем более он самодоволен. Боги у древних греков служили причиной зла, это раскрепощало человека. Теперь же, когда новая мораль, отрицая Богов, все зло сваливает на человека, она его закрепощает, говоря при этом, что человек стал свободным. Как же иначе? Ведь раз он причина зла – значит, он свободен! Однако, как было сказано, причина зла (а на самом деле, просто страданий, которые слабый воспринимает как зло) лежат в сильных, проявляющих силу.

К чему ведут аскетические идеалы? На что годен такой человек, человек «с нечистой совестью», кому он нужен, в чем смысл его существования?

Если отвечать на вопрос, кому нужны слабые и больные, то можно дать и такой ответ: они нужны жрецам – особой касте, располагающейся между слабыми и сильными, касте, которая утверждает свою волю – свою власть тем, что господствует над слабыми, уча их жить, обещая их сделать сильными, обещая их вылечить от их слабости путем некоего знания и некоторых упражнений. Сюда попадают все учителя от старых жрецов до новейших морализаторов типа Спенсера. Могут ли они вылечить слабого? И хотят ли они этого? Зачем будут тогда нужны они сами, если они искоренят слабость? Каждое средство, каждое их лекарство и лечит и калечит.

Ницше перечисляет арсенал этих средств жрецов. В первую очередь, облегчение страданий осуществляется за счет чувства физиологической заторможенности, **борьбе с желаниями** через отказ от желаний (как в буддизме). Избавление от желаний – спячка жизни, сон жизни. Второе

средство — это **машинальная деятельность**, как говорят жрецы, «благословенный труд», регулярное отправление каких-либо обязанностей, заполнение времени — это часто практикуется в Христианских монастырях. Еще одно средство — это **предоставление крохотных доз радости**. «Наиболее частой формой такого рода врачебного предписания радости является **радость причинения радости**», о чем часто писал Спенсер (через благодеяния, одаривание, подспорье, помощь, увещевания, утешения, похвалу, поощрение); предписывая «любовь к ближнему», аскетический священник предписывает этим в сущности возбуждающее средство сильнейшему, жизнеутверждающему инстинкту, хотя и в крайне осторожной дозировке, — инстинкту воли к власти. Счастье «ничтожнейшего превосходства», доставляемое всяческим благодеянием... служит неисчерпаемым средством утешения...» (стр. 503). И, наконец, четвертое средство — **формирование стада**, «пробуждение чувства коллективной власти, следовательно, заглушения индивидуальной досады самой по себе удовольствием при виде коллективного процветания...» (стр. 504-505).

Во всех этих средствах есть «разгул чувства». Аскетический священник «всякий раз извлекал себе выгоду из воодушевления, свойственного сильным аффектам» (стр. 507).

Разгул чувства в тех или иных формах разрешается аскетическим идеалом. Это и карнавалы, и истерии ведьм, и пляски св. Витта, и алкогольное отравление Европы. **Вместо того, чтобы дать здоровье, священники дают больному его суррогаты, а затем манипулируют чувством вины.** «Аскетический идеал испортил ... здоровье и вкус» (стр. 512). Но где же противоположный, соперничающий идеал? Есть мнение, что аскетический идеал принадлежал только религиозным и «диким» эпохам, что современная наука дает какой-то иной идеал. Но Ницше считает, **что наука является «новейшей и преимущественной формой» этого аскетического идеала** (стр. 513). Научная «объективность», заставляющая спастись все чувства, научное самопожертвование для истины — все это аскетические черты. «Наша вера в науку покоится еще на метафизической вере — и даже мы, познающие нынче, мы — безбожники и антиметафизики, берем наш огонь все еще из того же пожара, который разожгла тысячелетняя вера» (стр. 516). «Воля к истине нуждается в критике» (стр. 517).

Подытоживая, Ницше говорит, что страдания, испытываемые слабыми, ставили перед нами вопиющий вопрос: «к чему страдать?». **Не само страдание, а его бессмысленность, тяготила. Аскетический идеал придал смысл страданию.** Сильный не боится страданий, он даже хочет их, его не страшит и их бессмысленность, лишь бы росла сила. То, что аскетический идеал придал страданию некий смысл, некую цель, однако, спасло волю слабых от разрушения, спасло и волю сильных от того, что и она могла быть разрушена слабыми. Аскетический идеал способствовал тому, чтобы возникла пропасть между здоровым и больным, чтобы больше не вредили здоровым. Аскетический идеал отвлекал слабых, переориентировал их слабую волю на другое. Аскетический идеал и все моральные понятия

появились, конечно, не вопреки воли-к-власти, а в ее же интересах. Однако, сейчас этот интерес воли-к-власти к этим идеалам пропал. Они могут еще долго оставаться на Земле, могут еще долго гнить, разлагаться и заражать все здоровое, но **само здоровое больше уже не возникнет из аскетического идеала.**

Тут мы позволим задать себе вопрос: а сам Ницше, как же он жил? Здоровой жизнью или аскетической? Явно аскетической. И сам же Ницше находит себе оправдания. Все философы, говорит он, относились к аскетическому (жреческому) идеалу не без положительного предубеждения. Но философы придерживались этого идеала, по Ницше, не из «добродетели»: «Какое им дело, этого сорта людям, до добродетелей!» (стр. 481). Аскетический идеал создавал для философов условия «оптимального существования и совершеннейшей плодovitости» (стр. 481). Поэтому, пожалуй, аскетический идеал не должен быть тем, с чем нужно бороться как таковым и любой ценой. Все идеалы должны сохраняться как арсенал средств и техники, которые могут понадобиться воле-к-власти в любое время. **Мораль еще пригодится, но ее ценности будут переоценены и будут существовать в другой форме и выполнять другие функции, подобно тому, как ногти у древнего человека были оружием, а у современного стали украшением.**

В других работах Ницше дополняет свое исследование о генеалогии морали еще некоторыми мыслями, и прежде всего, конечно, интересно продолжение. Что выдвигает Ницше в качестве положительного? Каков должен быть сверхчеловек? Но для целей данной работы сказанного – достаточно, «нельзя объять необъятного».

Заключение.

В двух этих главах мораль рассмотрена как бы с двух точек зрения. У Спенсера мораль рассматривается изнутри, у Ницше – мораль рассматривается из вне. Ницше хочет быть более последовательным. Всякое рассмотрение на самом деле не может совершаться изнутри, объект должен и может быть рассмотрен только снаружи, «глаз не видит, как он видит». Спенсер решает эту проблему с помощью рефлексии – отражения. Себя как морального субъекта он видит отражающимся в объектах. Этими объектами оказываются и физический, и биологический, и психологический, и социальный миры. В каждом из них абстрагируется моральное содержание, каждый из них рассматривается с моральной **точки зрения.**

Ницше же задается вопросом: а что же такое вообще «точка зрения» (любая, будь то моральная, будь то научная). Известно, что «точки зрения» бывают разными, известно, что «точка зрения» может меняться. А раз она может меняться, то у Спенсера нет никакого права говорить об «абсолютной этике». И потом: отчего меняется точка зрения? И зачем она вообще нужна? Зрение нужно для обозревания горизонтов и перспектив, а это в свою очередь нужно для движения, для сохранения и роста. Поэтому в

зависимости от движения, от становления, от роста, меняется и точка зрения, меняются горизонты и перспективы.

То, что Спенсер взглянул на все с моральной точки зрения, было для Ницше крайне полезным. Ибо Спенсер вообще показал горизонты и перспективы морали. «Г. Спенсер – декадент, он видит в победе альтруизма нечто достойное желания» (Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Т.2, стр. 614).

«К счастью, мир не построен на таких инстинктах, чтобы только добродушное, стадное животное находило в нем свое узкое счастье; требовать, чтобы всякий «добрый человек», всякое стадное животное было голубоглазо, доброжелательно, «прекраснодушно», или, как этого желает господин Г. Спенсер, альтруистично, значило бы отнять у существования его великий характер, значило бы кастрировать человечество...» (Ницше Ф. ЕССЕ НОМО.// т.2, стр. 765). Перспективы, предлагаемые Спенсером и моральной точкой зрения вообще, не устраивают Ницше. Значит ли это просто, что его точка зрения «другая»? И Спенсер, и Ницше со своих точек зрения описывают мир **в целом**. Поэтому для точки зрения, любой, не может существовать ничего другого. Каждая точка зрения стремится вписать в свой мир другие точки зрения. Чем была бы точка зрения Ницше для Спенсера, чем является его философия с точки зрения морали? Ницше предстал бы нецивилизованным дикарем, эгоистом, чье поведение плохо приспособлено к целям, чьи действия не уравновешены, избыточны, субъектом, который по определению должен поклоняться жестокому Богу, быть язычником. В каком-то смысле, все это у Ницше есть. Но в то же время, Ницше явно отличен от какого-нибудь бушмена, и скорее все же схож с европейцем, к тому же он знает всю европейскую культуру, читал и самого Спенсера, и даже включает его внутрь своей точки зрения, что вряд ли бы смог сделать дикарь. Дикарь бы, скорее, удивился всему, что предлагает Спенсер, как он удивляется на современные машины. Ницше же не удивляется Спенсеру, наоборот, Спенсер и моральная точка зрения удивляется феномену Ницше. Не сродни ли это удивление тому, что бывает у дикаря, когда он смотрит на достижения цивилизации? Он, конечно, может вписать их в свой мир, найти им объяснение и применение, и все же будет воспринимать их как нечто инородное, что никогда бы не возникло внутри его мира, а пришло из вне. Философия Ницше является чем-то инородным, чем-то пришедшим из вне, гостьей из будущего.

Социально-политическая техноутопия К.Э. Циолковского.

Введение

К.Э Циолковский (1857 – 1935)- фигура в русской культуре – таинственная. С одной стороны – потрясающая известность, даже распропагандированность этого имени (кто не знает его изречения: «Земля – колыбель разума, но нельзя вечно жить в колыбели», начертанное в каждом школьном кабинете астрономии, кто не знает, что он первый произвел расчеты, использованные при создании современной космической техники, расчеты, сделавшие его отцом советской и, следовательно, мировой космонавтики, и т.д., и т.п.), с другой стороны – перед тем, кто ближе знакомится с его учением предстает образ человека совершенно неизвестного, можно сказать, забытого, образ неисправимого фантаста из российской глубинки, научные идеи которого, оказывается, не имеют особой ценности (в отличие от его современников – Эйнштейна, Бора, Гейзенберга и т.д.), а столь хваленые расчеты – математически неточны, порой, просто неверны, что странным образом не сказалось на результатах. Симптомы очередного **мифа**, как говорится, налицо. Симптомы «мифа о К.Э. Циолковском», мифа, создававшегося ни одно поколение руками жрецов «технократической религии». Это они позволяли себе замалчивать работы, которые сам автор считал «основными» и публиковать то, что хорошо ложилось в «прокрустово ложе» мифа. Но даже эти работы подвергались суровой корректуре, вплоть до того, что готовивший к изданию «Собрание сочинений К. Циолковского» А.А Космодемьянский самолично исправил неверные расчеты ученого «и теперь там полный порядок» (ВФ. Стр. 125, №692). Можно возмутиться, можно разоблачать и восстанавливать «историческую правду», но можно и задаться вопросом – «почему это произошло?».

Истоки учения К.Э. Циолковского: «Философия общего дела» Н.Ф.

Федорова и русский космизм.

К.Э Циолковский познакомился с «философией общего дела» Н. Федорова в стенах Чертковской библиотеки еще «на заре туманной юности». Его поразили этот «Изумительный философ и скромник» (Ц.К.Э. «Черты из моей жизни» Тула, 1983, стр. 61). К слову сказать, сам Константин Эдуардович, в отличие от своего учителя, скромностью не отличался, а прямо говорил: «я такой великий человек, которого еще не было, да и не будет» (Ц.К.Э., «Грезы о земле и небе», Тула, 1986, стр. 402). Среди

последователей Н. Федорова, однако, великих людей оказалось больше, чем вообще обычно это бывает среди последователей. Вот некоторые из них: Ф. Достоевский, В. Вернадский, В. Маяковский, В. Хлебников, Н. Бердяев и десятки, сотни других – рангом поменьше. Невозможно перечислить всех, на кого учение Федорова оказало влияние, или же кто хотя бы просто выражал свое восхищение по этому поводу, но имена Л. Толстого, Вл. Соловьева, П. Флоренского, М. Горького – говорят сами за себя. Видно еще и вот что: все перечисленные выше люди принадлежат к различным, порой противоположным «общественным партиям», а значит в учении Федорова их привлекала лишь та или иная сторона. Что принял и чего не принял в «философии общего дела» К.Э. Циолковский? Ответ на этот предварительный вопрос обязателен для дальнейшего исследования.

Сам Федоров понимал свое учение как **активное христианство**, как раскрытие «благой вести» в ее истинном практическом смысле. Самое существенное в его понимании замысла Божия о мире – убежденность в том, что Божественная воля действует через человека как разумно-свободное существо, через единую соборную совокупность человечества. Главная задача при этом – сделаться **активным** орудием Бога, а воля его ясна: «Он – Бог отцов, «не мертвых, а живых», смерти не создавший, желающий восстановления мира в прославленное бессмертное состояние, когда искуплены грехи и возвращены все жертвы длительной истории человечества после грехопадения, - пишет С.Г. Семенова (С.С.Г., «Вера, пришедшая в «разум истины», Путь, №2, 1992, стр. 203). Человек создан по «образу и подобию» Бога в отличие от слепой стихии природы, которой нужно управлять, а не находиться у нее в подчинении. А именно последнее происходит, если человек, ссылаясь на то, что «все в руках Божьих» ведет бездеятельный образ жизни. Федоров исходит из того, что Бог непосредственно свою волю не проявляет, а действует через что-нибудь. Орудием же его воли должен быть, по Федорову, только человек – существо разумное, а никак не слепая природа. Покоряющий природу, деятельный человек исполняет волю Бога, - соответственно, все откровение, все догматы, по Федорову, должны приобретать практическое, прикладное, проективное значение, а не быть поводом для бесконечных распрей. Если их не исполнять, в особенности «Символ веры», говорящий «чаю воскресение мертвых и жизни будущего века», то они не просто теряют смысл, не просто «не работают», но ведут к обратным результатам. Сколько людей **погибло** из-за единственного слова, вставленного католиками во все тот же «Символ веры»? Наиболее слепое, бессмысленное, злое, что есть в природе – это смерть (по Федорову невозможно предположить, что смерть является выражением Божьей воли и т.п.). Борьба со смертью и оживление всех павших в этой борьбе, когда победа, наконец, будет одержана – это и есть общее дело человечества. Не свободу, духовность и т.п., Федоров делает критерием прогресса, а то, насколько исполнен завет. Любой «прогресс» достигается за счет усилий отцов, построен на их костях, в буквальном смысле, следовательно, не только последние, т.е. сыны, сыны сынов должны

прийти к Богу, а все человечество. Всеобщее воскресение, залог которого Федоров видит в воскресении Иисуса Христа, вот итог всемирной истории, это и есть пришествие падшей твари обратно к Богу. Возвращение к началу – есть детство, а именно «обратиться и быть как дети» требует евангелие. Детское чувство направлено на родителей, оно родственно, так как возведение к общему предку делает всех родственниками, братьями. Поэтому то основное дело – борьба со смертью, не может не быть **общим**. Казалось бы, философия Н. Федорова сугубо религиозна, вся она основывается на пусть оригинальных, но все же интерпретациях Библии. Природа, этот идол позитивистов всех стран, оказывается слепой силой, стихией, должной быть обузданной.

Однако, все не так просто. Христианин, пассивно уповающий на Бога, ожидающий, что все, в том числе и воскресенье, произойдет само собой, ходящий в Храм, чтобы выполнять действия и читать молитвы, смысл которых он совершенно не понимает (а Федоров, кстати, истолковывает на свой лад все молитвы и таинства) – такой христианин является для Федорова лишь незрелым, не вполне осознавшим свою миссию человеком. Другое дело – ученый. Именно трудами последнего преобразуется, покоряется, ставится на службу человеку слепая стихия природы, именно от ученого и будет исходить рецепт воскресения мертвых. Ведь это будет совершенно материальное воскресенье, а не воскресенье в духе. Воскрешен будет прах конкретной личности, а не только душа, потерявшая все индивидуальные особенности. Воскресение будет произведено средствами наук: физики, химии, биологии и т.п., потому что науки осуществляют власть над природой, а природа в свою очередь властвует над смертью и всем смертным. Покорена природа – покорена смерть. Поэтому-то именно на ученых Федоров возлагает основные надежды. Но, как верующим не хватает активности, так современным ученым не хватает веры, не хватает цели, не хватает понимания собственной деятельности. Наука погрязла в атеизме, в самодовольстве, сделала целью саму себя, саму себя сделала критерием прогресса. Федоров рисует новый образ науки. Она должна быть «на всеобщем наблюдении основанной, на выводах из наблюдений, производимых везде (повсюду), всегда и всеми, и на опыте, производимом в самой природе, на опыте, как регуляции метеорических, вулканических или плутонических, и космических явлений, а не на опытах, лишь в кабинетах и в лабораториях производимых, на фабриках и заводах прилагаемых» (Федоров Н.Ф., соч., М, 1982, стр. 489). Критерием оказывается, как видим, то же дело. Система Коперника, по Федорову, до сих пор остается умозрительной гипотезой, несмотря на то, что на основании ее предсказывают явления, и открывают планеты. Все это – умозрение. Истинной эта система станет только тогда, когда на ее основе начнется управление планетами Солнечной системы. Такого требования не выдвигали даже самые материальные позитивисты. Федоров по-своему решает старый конфликт между религией и наукой. (На другой лад эту проблему решали Е. Блаватская, В. Соловьев и др.). Однако, его решение явно устроило не всех. Если ряд религиозных деятелей приняли

учение Федорова, то были и такие, кто отнесся к нему либо с враждебностью, либо с недоверием. Аналогично поступили ученые. Сторонники Федорова, как с той, так и с другой стороны, получили название «космистов». Среди них можно выделить три условных течения. Преимущественно религиозное – Петерсон, Кожевников, Брехничев, Горский и Сетницкий. Книга двух последних «Смертобожничество» развивала идеи Федорова, отвечала на критику в его адрес, определила свою и позиции оппонентов с предельной ясностью. Другой ветвью федоровцев были представители «творческой интеллигенции», такие как В. Брюсов, А. Белый, В. Хлебников, В. Маяковский, Ф. Сологуб, Н. Ипатьев, К. Малевич и многие другие. Третья ветвь – ученые. Это, прежде всего, В.И. Вернадский, основатель учения о ноосфере, геохимик, биохимик; А.Л. Чижевский, исследователь космической энергии и ее влияния на человечество, основатель гелиобиологии; В. Муравьев – физик, поставивший задачу овладения временем; Красин – медик и биолог, предлагавший ставить опыты по воскресенью с мозгом Ленина и многие другие. Среди них – и К.Э. Циолковский – отец космонавтики.

Здесь не место разбирать, что прельщало в учении Федорова религиозных политических деятелей и деятелей культуры. Но вопрос о том, как **ученый**, то есть человек, казалось бы, далекий от всех утопий, имеющий дело с реальностью, как он мог соблазниться такой, казалось бы, заведомо утопической мечтой?

Научное мировоззрение космистов.

А.И. Горский и Н.А. Сетницкий в своей, развивающей идеи Федорова, книге «Смертобожничество» совершенно иначе провели линию водораздела между «федоровцами» и теми, кто последователями Федорова не является: «Практически дело сводится к признанию, что, с одной стороны, основной задачей человечества является осуществление, утверждение и восстановление совершенной жизни во всем космосе, а с другой стороны, к сознанию ограниченности человечества и невозможности для него самостоятельно и самобытно обладать бытием в себе, то есть к утверждению неизбежности и неотвратимости смерти для человека и человечества. Жизнь и смерть – вот та дилемма, перед которой стоит объединенное человечество (Путь, №2, 1992, стр. 256).

Выбираешь жизнь – отрицаешь смерть, выбираешь смерть – отрицаешь жизнь. Предельное вопроса поставить невозможно. М. Хайдеггер в своей работе «Что такое метафизика?», характеризуя позицию ученого, приходит к тому же: «то, на что направлено наше мироотношение, есть само сущее – и больше ничто» (Хайдеггер, В. и Б., М. 1993, стр. 17) и «о Ничто наука ничего знать не хочет. В конце концов, это и есть научно строгая концепция Ничто... Но с той же очевидностью остается верным: когда она пытается высказать свою собственную суть, она зовет на помощь Ничто» (Хайдеггер, В. и Б., М. 1993, стр. 18). В самом деле, чтобы определить, что есть жизнь

(сущее), просто необходимо оттолкнуться от смерти. Недаром Горский, Сетницкий не признают никаких компромиссов, то есть смеси жизни и смерти. Отталкиваясь от Ничто, наука получает доступ к сущему, сущему в целом, совершенному, вечному сущему. Именно с так представленным сущим наука работает. Это должен быть космос, то есть упорядоченная связь явлений, картина мира. Раскрывающаяся перед стоящим напротив человеком-субъектом, исследующим, внедряющимся, устанавливающим сущее согласно своим правилам. Таковы основные черты научного мировоззрения. В.И. Вернадский в одноименной статье пишет: «неустойчивость и изменчивость научного мировоззрения нашего времени мало имеет общего с мировоззрением средних веков... общее и неизменное есть научный метод искания, есть научное отношение к окружающему» (Вернадский, на переломе. Философское мировоззрение. М. 90, стр. 202-203). Это и есть отношение к окружающему как к вечному, бессмертному, как чему-то идеальному и объективному, к тому, чьи законы не могут нарушиться, где все происходит в соответствие с числом и мерой, то есть отношение к окружающему как являющемуся, представленному **космосу**. Смерть, несовершенство, субъективность – все это находится на другой стороне отношения, а именно – в субъекте, который, однако, тоже иногда обладает способностью мышления, то есть способностью быть объективно-разумным. Так и в природе, и в человеке происходит абстракция от смерти, от несовершенства, в результате которой мы имеем идеальный космос и идеальный разум, весьма подходящие друг другу. Всякий раз, когда человек в своем бытии абстрагируется от смерти, он видит природу, сущее в виде космоса, все целиком, в совершенном, идеальном виде. Но ведь и он сам часть этого космоса, следовательно, совершенство распространяется и на него. Таким образом, «рикошетом» человек получает право на объективное мышление, оно объективно, ибо оно укоренено в объекте, которому человек лишь соответствует, он наблюдает за ним, делая его законы все более и более своими, в самом деле, становясь частью целого все более и более, то есть, в самом деле, становится совершенным и бессмертным. Эта, конечно, только одна из возможностей. Но мы видим: коли уж она положена в начале, то неизбежно реализуется в конце. **Наука всегда строго отделяет возможное от невозможного вообще.** Строгость, достоверность, с которой наука это делает, положены в самом начале, в самой представляющей, исследующей установке. Как только сущее было идеализировано, всякого рода случайности, помехи, чудеса, бесплодные фантазии и прочие несовершенства – были признаны ненаучными и не будут таковыми признаны никогда – они не отвечают образу совершенства, образу научной картины мира.

Но! Никогда не надо путать эти отвергнутые наукой взгляды с утопиями, которые мы сплошь и рядом видим в современной науке. Родоначальники ее – Ф. Бэкон, наряду с «Новым Органоном», разделяющим с величайшей строгостью все научные положения от ненаучных, написал и «Новую Атлантиду», все предсказания которой казались настолько невероятными, настолько чудесными в ее время, насколько являются

неотъемлемой частью нашего быта сейчас (например, телевизор). Если бы во времена Бэкона было больше людей, понимающих специфику, суть науки, они отнеслись бы к его «фантазиям» не столь предубежденно.

В науке, как уже было сказано, начало есть конец, а конец есть начало, иными словами, **наука не ставит себе таких целей, которых не может достичь. Любую фантазию Бэкона уже тогда в 16 веке, можно было считать свершившимся фактом, повсеместное внедрение которого, разработка деталей и т.д. – дело времени.**

Именно этот пафос сквозит во всех работах К.Э. Циолковского. Как когда-то Бэкон отринул схоластов, Циолковский отвергает оккультистов: «По-моему, антинаучно учение оккультистов о составе человека из многих сущностей: астральной, ментальной и прочее...» (Ц.К.Э. «Животное космоса», Собр. Соч. т.4, М., 1964, стр. 303).

В самом деле, исток науки – один, как и исток предствленной как совершенство природы, в которую сам монизм входит как одно из совершенств. Взгляды же оккультистов, говорящие о космической природе человека, о необходимости в будущем свести страдание к минимуму Циолковским встречается с одобрением. Примитивная наука видит всюду различные предметы, более совершенная находит, что все это – смесь некоторого числа первоэлементов (таблица Менделеева), еще более совершенная – понимает, что исток всему один. Разные мыслители уже говорили об этом, но их мнения забывались. «Я хочу возобновить те же верования, которые уже имели некоторые выдающиеся люди. Только я постараюсь придать им непоколебимость, определенность и строгую научность. Постараюсь восстановить то, что в сонме тысячелетий утеряно человечеством, отыскать оброненный им философский камень. **Он уже есть**, этот камень. Все сущее не избегает своей блаженной судьбы, не избегает беспредельности и необыкновенно прекрасной, блаженной посмертной жизни. Говорю я или не говорю, убеждаю или нет – никто и ничто не избегнет тех бесконечно высоких даров природы, которые дарит непрерывно всему космос» (Ц.К.Э., «Живая вселенная», ВФ №6, 1992, стр. 136). **Бессмертие, прогресс, техника – не утопия, а совершенно достоверная реальность, реальность, которая более реальна, чем все современные мнения о том, что, возможно, что нет.** Многие ученые могли бы упрекнуть Циолковского, что он забывает здесь собственно о научном методе, об индукции, которая собирает только факты, и не может делать обобщений. В таком упреке сквозит одно недоразумение: индукция, если ее понимать только как метод, то есть субъективную способность, и в самом деле не даст ничего точного утверждать о мире. Мир будет вещью в себе, которая может выкидывать какие угодно сюрпризы. (Солнце каждый день восходит, а вдруг завтра не взойдет?!). Тогда и все научное знание превратится не в ряд достоверных утверждений, а в набор гипотез, каждый момент могущих быть опровергнутыми этим миром. (Так получается у философа науки К. Поппера). Циолковский не может принять такое понимание космоса, космос

не выкидывает сюрпризы, а сам есть цикличность, повторяемость, закономерность, а индукция – это не наша способность, не наш метод, а нечто соответствующее онтологическому свойству самого космоса. Поэтому-то наука, собирая повторяемые факты или сама устраивая их повторение путем эксперимента, может утверждать, что открывает действительные закономерности, действительную цикличность. То, что повторяется принадлежит космосу, и оно не может не повторяться. Только случай – вещь одноразовая, и поэтому он не интересует науку, он не является фактом. Технический прогресс последних столетий – не случайность, а значит – это закон, и он будет многократно повторяться. А значит из него можно исходить как из факта, не считаться с которым настоящий ученый не может.

«Живая вселенная» К.Э. Циолковского.

Циолковского тревожит не то, что он оторвался от действительности и мыслит фантазиями, а как раз обратное – разум его слишком скован, слишком привязан к современности, а значит не может заглянуть в будущее так, чтобы описать его более ясно и подробно. Картины, рисуемые им, он сам считает бледным подобием того, что будет на самом деле. Современники могут посчитать, что он переоценивает мощь науки и технического прогресса, Циолковский же биться, что недооценивает ее. Такова вообще судьба гения – заглядывать в будущее и сообщать об увиденном людям, которые считают все пророчества фантазиями, далекими от действительности. Гений может лишь требовать веры, как это делал, например, Христос, но неверующие слепцы распинают его. Сам Циолковский считает свою философию очередной попыткой, более удачной, так как она основана на математическом расчете и т.п. Поскольку весь космос состоит из вещества, способного испытывать страдание и радость (в большей или меньшей степени, минерал, мертвая природа ощущает, например, холод и тепло, так или иначе реагирует), то непроходимой грани между живым и мертвым не существует. Все мертвое – это как бы спящее. Все вещества, следовательно, размножаются (каждое своим способом, химические реакции – это вид размножения неорганических веществ). Размножение осуществляется очень быстро (Циолковский приводит расчеты!), для чего становится нужно все больше и больше энергии. Нехватка ее порождает циклические взрывы, ведущие к перераспределению вещества и энергии. Иногда случается, что такое перераспределение принимает сложно организованный вид – жизнь в собственном смысле слова. Размножение и борьба за существование (а Циолковский здесь всецело на стороне Дарвина) приводит к возникновению человека (а, возможно, есть и более совершенные существа). Человек способен в наибольшей мере ощущать страдания и радость, а значит, в своей деятельности должен руководствоваться стремлением избегать страдания. «Страдающего убей» – такова самая краткая формула космического пути к «вечному блаженству»

вездесущего неуничтожимого чувствующего атома, безродного и безмятежного «гражданина вселенной» (стр. 131), - к короткой формуле сводит Н.И. Гаврюшин пространные размышления К.Э. Циолковского. Но о деятельности человека еще пойдет речь ниже. Неорганическая же природа распределяется следующим образом. Частицы составляют тела, тела – большие тела, а те планеты. Планеты вращаются вокруг солнца – тоже тела, но большей массы и частиц особого рода. Солнечных систем миллиарды, и они составляют группу звезд и систем, называемую Млечным путем. «Также Млечный путь не один. Их тоже миллионы. Они также разделены расстояниями, которые сотни раз больше их размеров» (К.Э.Ц., «Живая вселенная», ВФ №6, 1992, стр. 144). Все они объединяются в эфирный остров. Эфирных островов, видимо, тоже не мало, но здесь Циолковский прекращает расчеты, опасаясь ухода в дурную бесконечность, о которой он заявляет: «Их не три и не четыре, а бесконечное множество. В противном случае, зачем беспредельность пространства, если она пуста» (стр. 144). Все это наполнено всевозможными эфирными туманностями, в которых собственно и происходит размножение (синтез) сложной материи. Кроме этого, все вращается, притягивается и отталкивается, периодически разрушаясь и восстанавливаясь вновь. Важно, что материя самоорганизуется, а, следовательно, энтропия – лишь одна сторона процесса, на новом витке она преодолевается, то есть все возрождается вновь как Феникс из пепла. Важно, что во время действия энтропийных процессов достигнутые результаты сохраняются, по всей видимости, в какой-то генной памяти, потому что новый виток совершенствования идет как бы уже по накатанному пути. Отсюда понятно, что человек, появившийся на какой-то определенной планете (а возможно, что и на многих), коль он уже появился в принципе, никогда не исчезнет, а если он исчезнет в одном месте, то обязательно появится в другом. Жизнь и разум совершенно необходимо появляются, размножаются, заполняют Землю, солнечную систему, Млечный путь, эфирный остров и т.д. каждой новой стадии будет соответствовать новый способ передвижения, общения и т.д. **Количество людей, которых может прокормить Земля, а также Солнечная система, Циолковским точно рассчитано.** Рассчитаны и космические скорости для выхода из Земной атмосферы и солнечной системы. О том, как произойдет путешествие к другим звездам, Циолковский оставляет заботиться потомкам. Заселив Млечный путь и Вселенную, человечество может встать перед вопросом «А что делать дальше?». Мудрым решением будет – помочь тем цивилизациям на других планетах, кто еще не дошел до совершенства (Возможно, Земля не первая проходит этот путь, а Великие существа помогают ей преодолеть самые тяжелые испытания). Но еще более мудро поступить иначе – не вмешиваться и дать развиваться другим самостоятельно, ведь все может быть – в очередной раз из уже умершей цивилизации выйдет гораздо более совершенная, даже совершеннее той, что заселила Вселенную. Ведь природа и ее способность к сложным образованиям – мудрее, чем человечество, пусть даже вышедшее к звездам. Совершенствование уже имеющегося – хорошо,

но оно не заменяет эксперимента, который может дать нечто абсолютно новое, усовершенствовав которое мы добьемся еще большего совершенства. **Возможно, что на Земле проходит такой эксперимент**, а жители Млечного пути с интересом ждут результатов. Если эксперимент не удастся, то нам суждено погибнуть. Количество систем, которым суждено быть самостоятельными, все же должно быть ограничено, в таком случае страдания были бы достаточно велики, при небольшом же их числе, их доля в Млечном пути, который «битком набит жизнью» (стр. 157) достаточно мала для того, чтобы не мешать всеобщему блаженству.

Но все это, так сказать, внешнее описание пути от мельчайшей частицы до блаженного вселенского разума, пути, в середине которого мы находимся. Обратимся теперь к внутренним проблемам человечества. Иначе говоря, что предлагает Циолковский, чтобы этот путь был пройден быстрее и без излишних страданий?

Социально-политические взгляды К.Э. Циолковского.

Социально-политические, экономические, педагогические и прочие взгляды К.Э. Циолковского определяются, исходя из конечной цели космоса, то есть совершенного блаженства. На противоположном полюсе этой цели находятся страдания и смерть. Императив Циолковского поэтому можно сформулировать коротко: совершенному – блаженство, страдающему – смерть! Поскольку, как мы видим, в пределе космос един, то и блаженство состоит во всеобщем единении, тогда как страдание, по всей видимости, - это отпадение от космоса, невписываемость в него. Смерть, как понятно из рассуждений, смерть человека, звезды происходит от некой нехватки энергии для размножившегося вещества. Часть этого вещества должна быть перераспределена, что и происходит: звезда взрывается, человек становится прахом, не требующим энергетических затрат. **Выход в том, чтобы приостановить размножение, право на вечную жизнь имеют лишь совершеннейшие.** «Так у Платона мне нравится его преклонение перед гениальностью некоторых людей и его стремление поставить во главе управления величайших философов...Также прекрасно его стремление усовершенствовать человечество путем искусственного отбора, но способы, им предлагаемые для этого, чересчур грубы, жестоки и не могут быть добровольно приняты человечеством. Жестокое уничтожение невинных калек и принуждение к браку без взаимности не может быть нами одобрено. У меня с той же целью – усовершенствования рода – браки только немного ограничиваются, и тем менее, чем ниже общественное положение людей. Так что для большинства этого ограничения почти нет. О несовершенных людях весьма заботятся, они даже заключают браки, но не дают потомства» (К.Э. Циолковский, «Утописты», ВФ, стр. 133). **Энергетический кризис, а значит, смерть еще не грозят человечеству, а значит, есть условия для размножения и экспериментирования. Гены могут свободно**

перемешиваться – вдруг их сочетание даст выдающегося гения, искусственный же отбор задаст только один стандарт. Такая необходимость наступит, когда население Земли возрастет «слова Ницше начнут сбываться. Подбор начнется, так как избытку населения некуда будет деваться. В конце концов, станется на Земле потомство только небольшой группы наиболее совершенных существ (может быть, одной пары), которые и дадут начало всему многочисленному населению Земли. Когда же оно достаточно усовершенствуется, то начнется расселение его в Солнечной системе.» (К.Э.Ц., стр. 134). И по всей видимости, людям опять можно будет размножаться достаточно свободно, экспериментировать в поисках новой, еще более гениальной комбинации генов. Циолковский, таким образом, диалектически сочетает абсолютизм и демократию в интересах всех. Это сочетание и есть, собственно, коммунизм. На склоне лет Циолковский ставил себе в заслугу, что еще «при царе издал чисто коммунистическую статью» («Горе и гений») (К.Э.Ц., «Атлас дирижабля из волнистой стали», Калуга, 1931 год, стр.22). В коммунистическом обществе Циолковского каждый работает по склонности и силе, принуждение совершенно излишне. (В самом деле, если не будешь выполнять работу или думать, деградируешь и не сможешь пройти путь к вечному блаженству. Не хочешь его – можешь не трудиться). Так что, принцип «от каждого по способности – каждому по потребностям выполняется абсолютно». На все виды труда установлена норма рабочего времени – она тем ниже, чем тяжелее труд. Каждый может выбрать, что ему важнее – сэкономить силу или сэкономить время. Оставшееся время тратится на самоусовершенствование. Эта система работает тем более, чем более сознательными являются люди, чем более одинаково они представляют себе общую конечную цель. Но поскольку каждый смертен своею смертью, то и образ вселенной у всех разный – отсюда у каждого различное представление о должном, о совершенном, и все стремятся навязать это представление друг другу. Пока осуществляется конкуренция этих представлений, но чем сильнее будет борьба за существование, **чем сильнее будет перенаселенность, тем более явной будет потребность уничтожить лишние «идеи» вместе с их носителями, произойдет тотализация – выход на новые пространства – и вновь зацветет разнообразие.** Но до этого объединившееся человечество будет «управляться высшим избранным разумом», «население достигнет полного довольства», «образуются трудовые армии, которые уничтожают с корнем всю дикую природу богатейших экваториальных стран и сделают ее здоровой, с желаемой температурой, с культурными растениями, полями и садами. Они прокормят население в 100 раз больше теперешнего» (стр. 149). Пустыни будут осушены, океаны засыпаны, животные уничтожены, чтобы не мучались, атмосфера разряженной для ловли лучей Солнца и т.д. – все эти преобразования – для расширения энергетического потенциала Земли, но и эти ресурсы не беспредельны. Выход в космос неизбежен. Там уже не будет этих проблем. Тем более, что тогда уже бессмертие хотя бы наиболее совершенных особей станет реальностью. Земля вместе с Солнцем могут

погибнуть, следуя своим циклам, людей, а тем более животных и растений, там уже не будет.

«Современный, поражающий нас прогресс техники, собственно, дело нескольких сотен лет. Но впереди еще тысячи, миллионы, биллионы лет! Как же возможно быть неуверенным в изложенную тут в сущности скромную и узкую картину будущего» (стр. 153).

Судьба учения Циолковского.

(вместо заключения)

К прогнозам и расчетам Циолковского отнеслись очень серьезно. Сталин думал о том, каким будет следующий шаг в борьбе мировых геополитиков за жизненное пространство. И пока другие делили землю, море и воздух, Сталин взял курс на покорение космоса. Из космоса легче угрожать, из космоса легче защищаться. После рывка индустриализации и разорений войны, СССР предстояло сделать еще один шаг – прыжок «в дамки», благодаря которому страна могла бы выйти на первое место в мире по всем позициям. И этот шаг было решено сделать. Уже после Сталина, СССР первым вышел в космос, построил орбитальные станции, провел в космосе столько экспериментов, что обогнал все другие страны, в том числе и США, на 20-30 лет. Этот рывок и его плоды могли бы стать элементами «уникального торгового предложения» России на мировом рынке. Но реформаторы посчитали, что «космос нам не по карману» (видимо, после войны, когда нужно было восстанавливать разрушенное хозяйство, денег в кармане было больше), и сегодня мы являемся свидетелями забвения великой русской традиции. Действительно, на земле нет ни одной научной или технической отрасли, где русские были бы родоначальниками. Да, были гениальные продолжатели... но вот родоначальниками не были нигде. Кроме космонавтики!!! Не самовары и не матрешки (которые, кстати, заимствованы у других) составляют суть «русскости», наш «фольклор», а именно космонавтика. И ее отцы-основатели. Федоров, Циолковский, Королев, Гагарин являются одновременно и мировыми отцами-основателями, а не только национальными.

Естественно, что все эти фигуры, в том числе и Циолковский, сразу становятся частью пропагандистского мифа. С другой стороны, из соображений геополитической секретности, на события их подлинной жизни накладывается печать молчания. Сегодня это молчание превратилось в забвение. Американцам, которым скоро будет принадлежать **наш** по праву космос, не выгодно вспоминать о русских отцах-основателях. Уже половина американских школьников уверена, что первым космонавтом на планете был Армстронг, а другая половина, затрудняясь назвать фамилию, уверенно заявляет, что это был «американец». Да, наверное первым полететь в космос

теоретически мог бы и «американский герой», но представить себе практичного близорукого американца начала XX века, сочиняющего и городящего тексты, подобные тем, что написал Циолковский, просто невозможно. Человека, который рассчитывает на сколько лет хватит рыбы в океане, и на какой скорости можно выйти на орбиту, да еще занимается этим **всю жизнь**, просто отправили бы в психбольницу. Голосов Великих Чудаков Америка не слышит, а в России они всегда уважались. Россия вообще страна чудаков. Великий русский писатель Василий Шукшин взял это положение за основу своего творчества. Одним из героев его рассказов вполне мог бы стать Константин Эдуардович Циолковский. И его образ получился бы правдивее и живее, нежели это может сделать научно-популярный очерк.

Онтология Нового Времени в интерпретациях М. Хайдеггера.

Введение

Данная работа - это попытка посмотреть на величайшего философа 20-ого века, М. Хайдеггера как на «историка философии». Известно, что сам Хайдеггер не считал себя философом, «конструирующим какую-либо философию»: «Хайдеггеровской философии не существует. Вот уже шестьдесят лет я пытаюсь понять, что такое философия, а не предлагать свою» (Беседа с Хайдеггером \ Разговор на проселочной дороге. М.1991г. стр.154). В самом деле, если мы взглянем на большинство работ, принадлежащих перу Хайдеггера, то мы с полным правом можем отнести их к «историко-философским». И даже в тех работах, которые специально не посвящены какому-либо мыслителю, мы постоянно встречаем один и тот же прём, а именно: Хайдеггер нигде и не о чём не берётся рассуждать «просто так», начиная «ни откуда», «с пустого места», напротив, он всегда основательно излагает историю проблемы, доходит до первых, изначальных упоминаний о ней (как правило, у древних греков), тщательно продумывает и анализирует каждое слово древнейших изречений.

Поэтому не случайно, что влияние Хайдеггера на «историко-философскую науку» было огромно. «Хайдеггер стал нашим гидом по истории философии» - утверждали французские философы послевоенных лет.

Хайдеггер оказал влияние, как философ на интеллектуальную среду Германии и Европы довоенных лет, когда вышла его книга «Бытие и Время». В Германии, однако, скоро интерес к нему был утрачен, а вот во Франции он возрастал. Однако в 60х-70х годах количество работ о Хайдеггере стало бить все возможные рекорды не только во Франции и Германии, не только в англо-саксонском мире, но и на Востоке, прежде всего в Японии. Каждый номер философского журнала выходил с одной - двумя статьями о Хайдеггере. В восьмидесятых годах, когда была предпринята попытка «разоблачить» Хайдеггера, как «фашистского философа», шумиха вокруг Хайдеггера ни только не утихла, но вышла на новый уровень. Всё это продолжается и сейчас. Но если неисчислимы те работы, в которых Хайдеггер заявлен как «тема», то тем более невозможно сосчитать, на сколько философов, ученых, на сколько философских направлений и школ, на сколько книг, статей и т.п. повлияло хайдеггеровское мышление. Можно даже сказать, что философия стала смотреть на саму себя «хайдеггеровскими глазами» или, по крайней мере, она думает, что смотрит «хайдеггеровскими

глазами». Хотя, конечно, не всегда и не везде такого рода «хайдеггерианство» встречает одобрение, да и у самой этой философии не мало противников, но всё это дело времени, через 50-100-200 лет имя Хайдеггера будет стоять в одном ряду с Платоном и Аристотелем, Декартом и Лейбницем, Кантом и Гегелем, а его сегодняшних хулителей или «объяснителей» никто не будет помнить уже через 50 лет. Но если в области «онтологии», «гносеологии» и т.п. философия Хайдеггера еще подвергается критике, то в области «истории философии» её значительно меньше. Есть, конечно, ученые, которые находят «филологические недостатки» в хайдеггеровских интерпретациях греческих текстов. Но, как выразился Гадамер, эти недостатки дали для понимания греческих текстов больше, чем усилия всех предшествующих «правильных» филологов. Касательно же хайдеггеровских интерпретаций философов Нового Времени, немецкой классики, философии Ницше и т.п. споров значительно меньше. Тут Хайдеггер признается как значительный авторитет. «Качество» этих интерпретаций признают даже самые заклятые враги Хайдеггера. Так, Ю.Хабермас отдает дань хайдеггеровским исследованиям философии Канта и сожалеет при этом, что Хайдеггер впоследствии отступил от науки к «мировоззрению», т.е. вместо того, чтобы и дальше заниматься разработкой традиционных философских проблем, Хайдеггер отверг их как «устаревшие», стал амбициозно выпячивать своё мировоззрение. (см. Хабермас Ю. Хайдеггер: философия и мировоззрения \ историко-философский ежегодник) Таким образом, считают, что между "философией" и «мировоззрениями» пролегает пропасть; что Хайдеггер как «историк философии» хорош, а как, собственно, философ - плох; что историко-философская мыслительная деятельность есть нечто автономное и независимое от собственно философской мысли. Одной из задач данной работы является задача показать, что все историко-философские взгляды Хайдеггера не только не отделимы от его собственно философских взглядов, но и прямо вытекают из них, так же и наоборот: хайдеггеровская философия (или то, что называют хайдеггеровской философией) является необходимым продолжением западной традиции, западной метафизики (как сам Хайдеггер её понимал). Из-за ограничений в объеме мы возьмем только «последние 300 лет» истории западной метафизики, но можно считать, что для поставленной задачи и этого будет достаточно. Среди подчиненных задач можно выделить следующие: во-первых, систематизация хайдеггеровских взглядов на того или иного философа. Автор данной работы отдает себе отчет в том, что лучше Хайдеггера изложить взгляды Хайдеггера на того или иного философа невозможно. Тем ни менее, факт, что эти взгляды часто разбросаны по самым различным работам и высказывались в самой различной связи, по самым различным проблемам. Нет ничего предосудительного в попытке собрать эти высказывания вместе и попытаться упорядочить их. Подспорьем для этого может послужить основной труд М. Хайдеггера, работа, написанная им в 30-х годах и увидевшая свет только в начале 80-х, работа, чьё название можно примерно перевести так: «Материалы по философии \ из бытия». В этой

работе Хайдеггер сам коротко и сущностно систематизирует свои взгляды, можно сказать, что все дальнейшие работы - лишь развертывание тех тезисов, которые содержатся в ней. Другой «подчиненной» задачей является систематизация хайдеггеровских размышлений о бытии. Здесь автор так же оттаст себе отчет в том, что ему не обойтись без вульгаризаций. Но здесь утешением служит уже то, абстрактное неверное понимание - необходимый шаг к более глубокому пониманию. В большинстве же современных работ, посвященных Хайдеггеру, поражает как раз, та легкость, с которой многочисленные ученые подходят к мыслителю. Невозможно представить себе более абсурдной ситуации: с одной стороны - сто томов сочинений, написанных Хайдеггером, сочинений, в которых Хайдеггер взвешивал каждое слово (известна та степень почтения, с которой Хайдеггер относился к языку), а с другой стороны - какая-нибудь современная статейка, в которой «умещаются» все эти сто томов, а «сущность» хайдеггеровской философии, вообще, излагается в одном двух абзацах. При всем при этом, эти «ученые» нисколько не стесняются своей позиции, они в самом деле уверены, что понимают Хайдеггера, понимают даже лучше, чем он сам себя понимал. Непонятно только, откуда такая уверенность? Не от того ли, что здесь тайно действует предпосылка «прогресса». «Мы лучше и умнее, потому что живем позже. Мысль со времен Хайдеггера успела уйти вперед, появились новые техники работы с текстами, от многих положений, которых придерживался Хайдеггер, и которые определяли его мысль, мы уже отказались, а, следовательно, вышли за пределы старого мышления и можем наблюдать его со стороны; а со стороны видно то, чего Хайдеггер не видел изнутри и т.д. и т. п.» Однако, подобные рассуждения еще ни разу не стали объектами демонстраций, скорее видно обратное: на Хайдеггера смотрят не «новыми» глазами, а глазами Канта, Гегеля, Маркса, Ницше, прагматизма, феноменологии, неокантианства и прочих школ и направлений как раз таки до-хайдеггеровской, метафизической философии. Это видно даже по языку, который эти «новые» исследователи используют. Они пишут о «хайдеггеровском понятии бытия», ищут «субъективные и объективные», составляющие хайдеггеровского мышления и т. д., и т. п., совершенно забывая, что «понятие» - слово из гегелевского лексикона, и у Хайдеггера бытие не может быть понятием, забывая, что «субъект» и «объект» - это рубрики новоевропейской метафизики и т.д. и т. п. Да и все вышеприведенное рассуждение, составляющее тайную предпосылку почти всех современных исследований о Хайдеггере, наполнено этими старыми метафизическими категориями: «прогресс», «новые техники», «положения, которых кто-то придерживается», «смотреть изнутри или снаружи», «современность» и т.д. Все эти слова воспринимаются как самопонятные, как слова, над которыми больше уже не надо размышлять. Дескать, всякому понятно, что такое «прогресс», само собой понятно, что есть «техника» и т.п. А вот Хайдеггер то, как раз и задавался подобными вопросами и, в первую очередь, ставил под вопрос самое самопонятное - бытие. Все мы, не задумываясь, говорим то и дело «это есть то-то» или «это было...», или «это

будет» и т.п. Но в чем смысл этих «есть», «был», «будет»? В связи со всем вышесказанным можно упомянуть и об еще одной задаче данной работы: выявить, как в онтологиях Нового Времени (а сюда мы включаем всю философию до 20-ого века) постигалось «бытие» и в связи с этим какие рубрики, какие категории вошли в употребление и употребляются до сих пор без того, чтобы употребляющие их отдавали себе отчет в том, что эти рубрики не просто слова, а определенные категории, напрямую или косвенно связанные с определенной онтологией. Так у нас, как ни в чем не бывало, употребляют слово «субъект» для обозначения человека. На вопрос же, «что есть субъект?», отвечают: «это - человек». Но разве ответ на вопрос «что такое человек?» уже известен? Как раз в Новое Время на вопрос: «Что есть человек?» ответили: «это субъект». И под «субъектом» понимали определенную метафизическую (онтологическую, гносеологическую, этическую, эстетическую и проч.) структуру. Прежде всего - онтологическую. У нас же распространено убеждение, что Новое Время было эпохой гносеологии, что философы занимались только познанием, методами и т.п. А сегодня мы, дескать, можем взять эти методы и использовать в отрыве от онтологии, на почве которой они возникли. Мы, дескать, можем использовать старые «термины» в новом смысле... Но на самом деле, всякий раз, когда действительно появляется новый смысл, совершенно отпадает нужда в старом слове. Ведь когда мы видим, что сегодня, скажем на месте бочки с квасом стоит бочка с пивом, мы же не продолжаем называть бочку с пивом бочкой с квасом «только в другом смысле». Если мы, наконец, вместо двух этих бочек, вообще, вдруг увидим киоск, мы же не продолжаем называть его бочкой, «только в другом смысле». Почему же современные философы продолжают употреблять слово «субъект» для обозначения человека, только «понимают его в другом смысле, чем раньше»? Да потому что никакого принципиально другого понимания человека у них нет, иначе бы они сразу отказались от слова субъект. Да, субъект со времен Декарта изменился, так же, как и бочки, в нашем примере могли измениться (её могли перекрасить, снять с колес, прицепить к грузовику, насадить вокруг деревьев, еще как-то модернизировать), но принципиально субъект остался субъектом (хотя к нему прибавили бессознательное, практику, поместили в историю, сделали зависимым от других, «прицепили» к обществу и т.п.). То, каким языком говорит человек, выдает онтологию, которой он придерживается. И человек зависит здесь от своего языка. Хочет он или не хочет придерживаться этой онтологии, язык заставляет его, её придерживаться. «Язык, - говорил Хайдеггер, - дом бытия». Мы не можем по своей воле изменить тот язык, на котором говорим в один момент, мы не можем в один момент отказаться от онтологии, которой мы принадлежим. Поэтому смешно слышать, когда кто-нибудь говорит, что он «резко изменил свои взгляды», если при этом не изменился его язык. В учебниках по истории философии часто пишут, что в 19 веке произошел «коренной перелом» в философии (связанный у кого с Марксом, у кого с Ницше и т.п.). Однако на самом деле мы видим, что до сих пор господствуют рубрики и категории философии 17-

18 веков, а значит, господствует онтология Нового Времени. Именно Хайдеггер, особенно в работах после 30-х годов, совершенно отказался от языка метафизики и мыслил из другого языка, который метафизическая мысль назвала «туманным», «метафорическим», «поэтическим». Это потому, что в рамках новоевропейских онтологий весь язык, все слова, кроме некоторых привилегированных терминов, относились к сфере эстетики (т.е. сфере чувственного многообразия, к сфере явлений). Язык, дескать, избыточен, потому что призван выражать дурную бесконечность явлений. Сущность же, есть определенная бесконечность, эта определенность и закреплялась в термине, который сначала брался как пустое подлежащее, абстрактное и многозначное, но затем определялся с помощью ряда предикатов. Таким образом, избыточные смыслы уничтожались и оставалось конкретное, общее, что есть в субъекте и предикатах. Но у Хайдеггера язык, слова не являются «чувственными означающими трансцендентного означаемого». Слова не просто «слова», а сами вещи и если они «многомысленны», то это значит, что многомысленна сама вещь. Когда мы читаем слово «бытие» у Хайдеггера, то это не термин «бытие», который является этикеткой для обозначения бытия, а это и есть само бытие. Бытие живет в языке, но это не значит, что оно всего лишь слово, фикция. Но слова есть в гораздо большей степени, чем сущее, да и никакое сущее не может быть без слов. Без любого сущего (скажем без стула, стола и т.п.) мы можем обойтись, а вот без бытия и без слова «есть» мы никогда не обойдемся. Так что же в таком случае, в большей степени является «фикцией»? Мы еще, пожалуй, можем манипулировать сущим, так или иначе определять его, да оно и само определено (имеет пределы), но вот определять бытие не в нашей власти, скорее уж оно нас определяет. Через него мы способны, вообще, что-то определять. Мы ведь всегда определяем так: «Х есть У». Наше отношение к бытию единственное, что отличает нас от сущего, мы всецело и есть только («только» - это не ограничение, а избыток) это отношение. Человек есть вот - бытие, уполномоченный бытия, пастырь бытия, в первую очередь, а никакой не «господин сущего». Человек сам определяется бытием только в отношении к бытию, он не определяется сущим в отношении к сущему. Этим отношением к бытию, которое определило само же бытие, может быть и забвение. Человек может долго пребывать в забвении бытия и сосредоточиться только на сущем. Такое забвение бытия и есть сущность метафизики, частью истории которой является метафизика Нового Времени.

Гл. 1 Метафизика и вопрос о бытии.

Не противоречивы ли все разговоры о «забвении бытия»? Мы же говорим о нем, то и дело «употребляем» в речи. Каждая великая философия в истории имела свою онтологию, т.е. учение о бытии. И тут приходит Хайдеггер и говорит, что «бытие было забыто», что «вопрос о бытии никогда не ставился». Не амбициозность ли это? «Вопрос, который ставился в «Бытии и времени»; не ставился ни Гуссерлем, ни Кантом и, вообще, ещё никогда ранее в философии не ставился. Но ведь философия спрашивает и уже давно

спрашивала о бытии. Во всяком случае, уже у Парменида мы читаем: «Имеется собственно бытие». И Аристотель ставит в своей «Метафизике» вопрос о бытии. Вопрос о бытии, таким образом, задавался издавна. Только в этом, ныне часто повторяемом имени «вопрос о бытии» скрывается некоторая двусмысленность. В каком смысле Аристотель спрашивает о бытии? В таком, в каком всегда спрашивается лишь о сущем относительно его бытия. Когда сущее я опрашиваю как сущее сущего, тогда я мыслю сущее не в том отношении, является ли оно наличным, к примеру, как стул, стол или дерево, но я обращаю внимание на сущее как сущее, принимаю его, таким образом, во внимание в отношении его бытия. В «Бытии и Времени», однако, различно к традиционному мышлению метафизики, ставится совершенно другой вопрос. До того сущее опрашивалось в отношении своего бытия. В «Бытии и Времени» более не стоит вопрос о сущем как таковом, но о бытии как таковом, о смысле бытия, вообще, о возможной открываемости бытия» (Хайдеггер М Цоллиногеровские семинары \\\ логос №3 1992 г. стр.84-86).

Основной вопрос метафизики не есть вопрос о бытии самом по себе, а вопрос о бытии сущего. Этот вопрос звучит так: «Почему есть сущее, а не наоборот, ничто?» Философия, утверждает вся метафизика, начинается с удивления. Народы могут жить тысячелетиями и не удивляться тому, что есть сущее. Но вдруг кто-то спросил: «А почему собственно, вообще, есть сущее, не это вот то или иное, а сущее вообще, ведь всего этого сущего могло бы и не быть, ничего бы могло не быть, т.е. вместо сущего могло бы быть Ничто?» То, что был задан этот вопрос стало величайшим событием, событием метафизики. Однако чего же тут «величайшего», что собственно изменилось? Кто-то задал себе этот вопрос, а люди живут, как жили, так же утром встает солнце, а вечером заходит, так же кружат планеты и светят звезды... Однако это не так, бытие всего сущего изменилось кардинальным образом. То, что солнце и звезды, люди и сам спрашивающий, т.е. всё сущее, оказались поставлены под вопрос, оказались схвачены мыслью во всей совокупности от величайшего до мельчайшего, от прошлого до настоящего и будущего сущего, это является для сущего более существенным, чем все процессы, происходящие внутри него. (см. Хайдеггер М. Введение в метафизику \\\ Новый круг №2 1992г. стр.91-95) То, что я спрашиваю о Юпитере, например, для его бытия, его судьбы гораздо более существенно, чем все процессы, происходящие в его недрах. То, что и сам человек подпал под этот вопрос так же более существенно для его судьбы, чем какие-либо физиологические, психические, социальные изменения. Как же возможен этот вопрос всех вопросов, вопрос - вообще? Ибо всякий вопрос об отдельном сущем черпает свою вопросительность из вопроса о сущем вообще. Вопрос «почему есть сущее, а не наоборот Ничто?», вопрос о сущем в целом может быть, только, если это сущее в целом целиком противостоит чему-то иному, чему-то не сущему, а именно Ничто. Когда человек в состоянии ужаса встречается с Ничто, когда сущее «уходит у него из-под ног», тогда он понимает, что сущего могло бы и не быть, и задается

вопросом: «почему же оно всё-таки есть»? «Только потому, что в основании человеческого бытия приоткрывается Ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере. Только когда нас теснит отчуждающая странность сущего, оно пробуждает в нас и вызывает к себе удивление. Только на основе удивления - т.е. открытости Ничто - возникает вопрос «почему?» Только благодаря возможности этого «почему?», как какового, мы способны спрашивать целенаправленным образом об основаниях и обосновывать» (Хайдеггер М. Что такое метафизика? \\\ Хайдеггер Время и бытие М. 1993г. стр.26). Открытость Ничто лежит в основании человеческого бытия, т.е. человек, вообще, стоит «одной ногой в сущем, а другой ногой в Ничто», человек не принадлежит сущему всецело, он частью принадлежит сущему, частью вышагивает из него в Ничто, в никуда. Человек свободен от сущего, он может его трансцендировать (трансценденция и есть перешагивание). Когда именем для сущего становится «природа», «фюзис», то и человек называется существом мета (после, за) физическим, сверхприродным. «Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова. Тем самым подразумевается: метафизика принадлежит к «природе человека». Она не есть ни разум школьной философии, ни область прихотливых интуиций. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии» (там же). После этого смешно слышать о том, будто Хайдеггер «критикует метафизику», «отбрасывает метафизику». А ведь именно это пишут о Хайдеггере наши «хайдеггеровцы». Хайдеггер относится к метафизике всерьез: «От метафизики нельзя отделяться словно от некоего воззрения. Её никоим образом невозможно оставить позади как учение, в которое уже никто не верит и за которое никто не стоит... Если это так, то мы зря воображаем, будто предчувствие конца метафизики позволяет нам встать вне её. Ибо преодоленная метафизика не улетучивается. Она возвращается видоизмененной назад и остается у власти в качестве преобладающего привить отличия бытия от сущего. Закат истины сущего означает: явленность сущего и только сущего, утрачивает прежнюю исключительность своего определяющего статуса» (Хайдеггер М. Преодоление метафизики. \\\ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993г. стр.177). Разъясним это чуть подробнее. Когда метафизика, т. е. человек, в состоянии обращенности к сущему и выдвинутости в Ничто, спрашивает «Почему?», то он уже имеет в виду различие бытия и сущего, т.к. то основание, то в силу чего, то, почему сущее есть, не есть само сущее. Это основание для сущего и есть в метафизике - бытие. Оно «примысливается» к сущему «задним числом», как гарантия, что сущее было, есть и будет, как то, в силу чего есть именно сущее, а Ничто не есть. И хотя в опыте сущее первее бытия (т.е. встречаем сначала сущее, потом задаемся вопросом, а потом восходим к бытию), но по рангу, по смыслу бытие первичнее сущего, т.к. без него сущее, вообще, не могло бы быть. Бытие всегда носит в метафизике черту «априори». «Увиденное от сущего, бытие как предшествующее не только не привходит в сущее, но правит над ним и являет себя как то, что возвышается

над сущим...» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм \\\ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993г. стр.157). Когда бытие становится основанием, «которое должно обосновать господство сущего как преодоление Ничто», то само Ничто больше не рассматривается как то, что есть, оно никоим образом не причастно бытию. Метафизика уже в самом начале говорит: «небытия нет» и «из Ничто ничего не возникает». Сущее не возникло из небытия, а, следовательно, никогда и не уйдет в небытие снова. Метафизика мыслит бытие как вечное, как настоящее. То или иное сущее может в зависимости от своей большей или меньшей причастности бытию, настоящему, вечности быть либо настоящим, либо уже не настоящим (прошлым), либо еще не настоящим (будущим). Сущее же в целом никогда не обратится в Ничто, в этом - «оптимизм» метафизике.

Но во всю эту «идиллическую картину» Хайдеггер вторгается с рядом вопросов: во-первых, когда мы говорим о сущем, мы уже нечто принимаем за сущее и отличаем его от не-сущего, а следовательно, пред-пониманием бытие, пусть еще смутно, неявно (см. Heidegger M Sein und Zeit. Tübingen 1957 S 5-8). Следовательно, метафизический вопрос о сущем «взывает к пред-вопросу: «Как обстоит дело с бытием?» (Хайдеггер М. Введение в метафизику \\\ Новый круг №1 1993г. стр.121) Далее, «в определении бытия, очевидно, задействовано время. Ведь настоящность - временное слово. Как же здесь мыслить время?» (Хайдеггер М. Цолиногеровские семинары логос №3 1992г. стр.87). «Бытие никак не вещь, соответственно оно не нечто временное, тем не менее, в качестве присутствия оно все равно определяется временем. Время никак не вещь, соответственно оно не нечто сущее, но остается в своем протекании постоянным, само, не будучи ничем временным, наподобие существующего во времени. Бытие и время взаимно определяют друг друга, однако так, что ни первое - бытие - нельзя рассматривать как временное, ни второе - время - как сущее» (Хайдеггер М. Время и бытие \\\ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993г. стр.392). И, наконец, еще вопрос: Ничто ведь тоже каким-то образом есть. А раз оно есть, то бытие уже не является основанием только для сущего, оно основание и для Ничто, т.е. оно, вообще, перестает быть основанием. А то, что Ничто всё-таки есть, для Хайдеггера не подлежит сомнению: история Нового Времени отмечена печатью Ничто, нигилизмом, истреблением сущего. Если раньше только сущее пребывало в открытости, т.е. в истине (греческое слово «алетейи» означает истину и открытость), то теперь «явленность сущего и только сущего утрачивает прежнюю исключительность своего определяющего статуса». Раз бытие перестает быть основанием только для сущего, то сущее как бы теряет свою опору и свою необходимость, оно в целом может и уйти в Ничто, а значит оно когда-то не существовало. Иначе говоря, то, что сущее есть, - это некая случайность, (Ereignis) событие. Но что есть это событие еще предстоит осмыслить. Пока же ясно, что бытие не исчерпывается тем, что оно есть основание для сущего. То сущее, которое пребывает в открытости бытия и только за счет этого, может быть, исследовано человеком, это как бы слабый отблеск того богатства, которое таит бытие

внутри себя. И действительно, каждый раз, когда мы говорим «есть» мы мыслим разные значения (см. Хайдеггер М. Европейский нигилизм \\\ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993г. стр.171-176). Когда в эпоху ухода метафизики, т.е. в эпоху, когда сущее все более подпадает под власть Ничто, человек становится всё бессущностнее, когда он теряет всякую опору в сущем, то ему ничего иного не остается, как определять себя как-то иначе. Как строились прежние определения человека? Например, известное определение «человек - разумное животное». Во-первых, человек мыслится из сущего, как животное, а потом к нему прибавляется предикат «разумное». Разум мыслится уже как бытие, но метафизическое бытие, бытие как основание для сущего. Уже в метафизике человек брался как привилегированное сущее, сущее, имеющее отношение к бытию (пусть даже это бытие сущего). Хайдеггер радикализирует эту позицию человека еще больше. Во-первых, у него уже бытие не мыслится без сущего; во-вторых, сам человек ставится в отношение только (где только не ограничение, а избыток т. к. бытие богаче сущего) к бытию. (см. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме \\\ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993г. стр.192-193) Человек - тот, кому бытие открыто, и его задача состоит в том, чтобы выводить в открытость богатство бытия. Выведение в открытость, т.е. произведение, означает по-гречески «поэзис». Человек живет на земле, в первую очередь, поэтически. «Поэзия есть несущая основа Истории и поэтому она не есть также лишь явление культуры и уж подавно не простое «выражение» некой «души культуры», «скудно время и поэтому чрезмерно богат его поэт» (Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии \\\ логос №1 1991г. стр.42-46). В скудное время, когда человеку не остается никакой опоры в сущем, человек возвращается к своей исконной сущности и бытию, к тому, что он стоит в открытости бытия и производит (поэзис) богатство бытия в эту открытость. «Мысль дает бытию слово» (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме \\\ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993г. стр.192). «Мышление есть прапоэзия, которая предшествует всякому стихотворчеству, равно как и всякому поэтическому в искусстве, поскольку то выходит в творение внутри области речи. Всякое стихослагание, в этом более широком и более тесном смысле поэтического, в основании своем есть мышление. Стихослагающее существо мышления хранит силу истины бытия. (Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра \\\ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге М. 1991г. стр.34) Поэтому философия (мышление) у древних греков осуществлялась в поэмах. Но в открытости у алетей, прячется лета - сокрытость, греческая река забвения. Не все открыто человеку. Сущее было открыто, бытие сокрито; это-то, собственно, и было забвением бытия. Когда появилось Ничто (европейский нигилизм), когда Ничто открылось, и мыслитель ставит его под вопрос, то здесь метафизика достигает своего предела и, в то же время, заканчивается, ибо переставшее быть основанием для сущего бытие требует, чтобы его мыслили само по себе. К тому же, как было сказано выше, бытие каким-то образом связано со временем. Поскольку про время нельзя сказать «есть», т.к. это значило бы подчинить его бытию, и про бытие нельзя

сказать есть, т.к. это будет тавтология, то Хайдеггер говорит: «Время и бытие даны» или «время и бытие имеют место». Продумывание каждого из них самих по себе ведет к тому, что они находят свою сущность, свой исток, вмещаются, исчезают в Событии (Ereignis). «Поскольку бытие и время имеют место только в событии, этому последнему принадлежит та особенность, что им человек как тот, кто внимает бытию, выстаивая в собственном времени, вынесен в свое собственное существо. Так сбывающийся человек принадлежит к событию. Эта принадлежность покоится в отличительной черте события - особлении. Благодаря последнему человек впущен в событие. Отсюда происходит то, что мы никогда не можем поставить событие перед собой, ни как некое «напротив нас», ни как все объемлющее. Поэтому представляюще-обосновывающее мышление так же мало отвечает событию, как и всего лишь высказывающееся говорение» (Хайдеггер М. Время и бытие \ Хайдеггер М. Время и бытие М.1993г. стр.405). Представляюще-обосновывающее мышление, метафизика была бы не возможна без открытости Ничто, без пришествия Ничто в нигилизме Нового Времени она бы не закончилась. Метафизика, можно сказать, возникает из Ничто и заканчивается так же. Она, следовательно, имеет начало и конец, причем и то и другое могут длиться дольше, чем «середина». Хайдеггер называет это метафизическое мышление мышлением «первого начала», а своё мышление бытия самого по себе, бытия из События называет мышлением «другого начала». То, что история бытия началась с забвения бытия, устроено самим бытием, а, следовательно, в «первом начале» лежат нужные «другому началу» предпосылки, которые в «первом начале» оставались неузнанными. «Изначальное усвоение первого начала означает укрепление другого начала» (Heidegger M. Beitrage zur Philosophie vom Ereignis)

Полемика «другого начала» с первым не терпит никакого контр-движения, «т.к. все контр-движения и контр-силы в своей существенной части определены так же и своей направленностью, пусть даже и в форме некоторого возвращения того же самого. И поэтому контр-движения никогда не достаточно для существенного преобразования истории. Контр-движения запутываются в своей победе, а это означает, что они приковываются к побежденному... Великие философии являются возвышающимися горами, непокоренными и непокоримыми. Но они дают земле её вершины и открывают её первичную породу. Они высются, как точки обозрения и образуют каждый раз круг видимости, они несут в себе видимое и скрытое. Когда эти горы есть, то, что они есть? В таком случае совсем не обязательно, что мы взойшли или вскарабкались на них. Только тогда, когда они существуют для нас и для земли в подлинном виде. Но совсем немногие способны дать возникнуть в покое гор живой ярости и самим устоять в круге этого превосходства. Подлинная мыслительная полемика должна стремиться только к этому. Полемика с великими философиями, как метафизическими позициями внутри ведущего вопроса, должна быть поставлена так, чтобы каждая философия возвышалась как значимая, как гора среди гор, и таким

образом, показала то, что есть в ней существенного» (Heidegger M. Beitrage zur Philosophie / vom Ereignis s.186-187)

Внутри истории метафизики, т. е. истории ведущего вопроса о бытии сущего, Хайдеггер выделяет три эпохи: «Сущее в своем восхождении к себе самому (Античность); зависимое от собственной сущности (Средние века); наличное как предмет (Новое время). (там же стр.170) Но, если в античности мышление исходило из сущего и утверждало его же, а Ничто объявлялось несуществующим, в Средние века мышление, как теология, исходило из сущего к Богу, который творит сущее из Ничто и держит сущее в противовес Ничто, то в Новое Время мышление исходит из сущего, но окончательно противопоставляет себя ему и в этом смысле, мышление занимает место Ничто. Мышление становится нигилизмом. Эту-то последнюю эпоху метафизики мы и рассмотрим подробнее.

Гл. 2 Метафизика Нового Времени и вопрос о бытии.

Новое Время определялось в значительной степени в процессе своего отталкивания от средневековья. Сущее, которое в античности мыслилось само по себе, мыслится теперь как сотворенное Богом из ничего. Бог не только удерживает сущее от уничтожения (Вседержитель), но и спасает, посредством Христа человека от этого Ничто, человек становится личностью, «образом божьим» и в этом смысле также, некоторым образом, хозяином всего сущего. Но в первую очередь, конечно, человек определен через отношение к Богу. «Хозяйствование» человека на Земле заканчивалось с его смертью (наказание за отпадение сущего от Бога, от своей сущности). Бог, возлюбивший все сущее и, конечно, человека, спасает душу, т.е. то, что, есть «его образ» от смерти, т.е. от Ничто. Всё это открывается самим же Богом (в Ветхом Завете, в Новом Завете). Это откровение - абсолютно обязательная истина и, собственно, только оно и интересно; все греческие вопросы о том, что такое сущее, делаются совершенно излишними. «Философия есть безумие перед лицом Бога», гордыня, стремление понять божественные тайны (раз Бог их не открыл, значит не захотел этого сделать, и в этом его воля). «Если человеческое познание хочет постичь истину о сущем, то единственным надежным путем для него остается прилежно сообщать и хранить учение откровения и его предания у учителей церкви. Истина существует лишь опосредованной учением учительствующих, *doctrina doctorum*.. Истина имеет принципиальный характер «доктрины»... Адекватный образ, в котором только и может быть полновесно высказано познание как *doctrina*, есть «сумма», собрание учительских сочинений... Такой *doctrina* соответствует *schola*, школа, школение; поэтому учителя учения веры и спасения - «схоластики». (Хайдеггер М. Европейский нигилизм. \ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993г. стр.113) «Новое Нового Времени относительно средневекового, христианского состоит в том, что человек от себя и собственными средствами вознамеривается удостовериться и обеспечить себя в своем человечестве посреди сущего в целом. Существенная для христианства мысль о достоверности спасения

заимствуется, но «спасение» - уже не потустороннее вечное блаженство; путь к нему - не отказ от самости. Спасительное и здоровое отыскивается исключительно в свободном саморазвертывании всех творческих способностей человека. Отсюда поднимается вопрос, как обрести и обосновать самим человеком искомую для его посюсторонней жизни достоверность о его человеческом бытии в мире. Если в средневековом мире именно путь спасения и способ сообщения истины (*doctrina*) были фиксированны, то теперь решающим становится искание новых путей. Вопрос о «методе».... выдвигается на первый план». (там же стр.113-114)

Поэтому уже Бэкон заговорил о методе наук, о таком методе, который давал бы новое знание, а не просто суммировал старое. Но наиболее «современным» Новому Времени стал Декарт, который подвел метафизическое основание под «освобождение человека к новой свободе, как к уверенному в самом себе самозаконотворчеству» (там же стр.120).

Декарт выдвигает тезис *ego cogito ergo sum*, как наивысшую истину, как фундамент, как основание для всякого знания, а, следовательно, и для всякого сущего, потому что за сущее теперь принимается только знаемое сущее, сущее соотнесенное с фундаментальным основанием, сущее, поставленное с ним в связь. То сущее, которое не может быть поставлено в связь с фундаментальным основанием не является сущим, оно скорее Ничто. Все эти требования вытекают из самого фундаментального тезиса: «Я мыслю, следовательно, я существую». Хайдеггер вслед за Гегелем подчеркивает, что «следовательно» вовсе не означает вывода, не означает, что из мышления выводится существование. Но первоначально не может быть выведено, оно, как говорил сам же Декарт, есть первейшая несомненная очевидность. Слово «следовательно» стоит переводить как «и здесь заключено» или «и этим установлено». Здесь говорит «торжество мышления и бытия», каждый раз понимавшееся в метафизике по-разному. Существование, основание для сущего, определяется как мышление, как *cogito*. Но что такое это мышление? Что нужно и можно называть мышлением? Ведь мышление это не есть нечто самопонятное. У нас часто принимают мышление за некую способность мозга или, вообще, способность человека наряду с другими способностями (у человека, например, говорят есть кроме мышления ещё и чувства, воля и т.п.). Так в свое время Гассенди критиковал Декарта. С тем же успехом, говорил Гассенди, Декарт мог бы сказать «я верю, следовательно, существую», «я действую, следовательно, существую», «я вижу, следовательно, существую» и т. д. Декарт же на это отвечал, что мышление - это то, что отличает человека, вообще. Действия, чувства и все прочее - это тоже мышление. Можно сказать: «я действую, вижу, слышу и т.д., или короче - я мыслю, следовательно, существую». Мышление - то, к чему только человек из всего сущего имеет отношение. Поэтому в Новое Время человек становится господином сущего, вся антропология вырастает из Декарта. Но что это за «мышление»? То ли это мышление, какое было, например, у греков? То ли это мышление, о котором говорит Хайдеггер? Как Декарт определяет само это мышление, что он

мыслит под «мышлением»? Декарт употребляет в важных местах для cogitare слово percipere (per-carpio) - схватить что-либо, овладеть какой-либо вещью, а именно, здесь, в смысле предо-ставления способом представления - перед собой, «пред-ставления»... установление чего-либо мною и установленное в самом широком смысле сделанного «видимым». От того Декарт употребляет для perceptio часто так же слово idea, в свете этого словоупотребления, означающее тогда не только: представленное неким представлением, но также само это представление, его акт и исполнение» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм. \\\ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993г. стр.122-123). К этому представленному относятся представления о вещах, приходящие к нам от них, представления, которые мы сами образуем (фантазии), и пред-ставленное, которое лежит в составе самого представления. Какой еще смысл лежит в пред-ставлении? «Нечто доставлено, представлено человеку впервые лишь тогда, когда оно ему надежно обеспечено, и он им самостоятельно, внутри сферы, которой сам он распоряжается, может каждый раз недвусмысленно, без опаски и сомнения владеть. Cogitare - не только вообще и неопределенно представление, но то, которое само себе ставит условие, чтобы установленное им не допускало уже впредь никакого сомнения в том, что оно есть и каково оно. Cogitare есть по существу сомневающееся представление... «Мыслить» не значит «сомневаться» в том смысле, чтобы повсюду громоздить одни сомнения... Сомнение тут понимается наоборот, как сущностная отнесенность к несомненному... На что заранее и всегда нацелена такая сомневающаяся мысль, так это на обеспеченную установленность представляемого внутри круга учета и контроля». (там же стр.123) И наконец, ещё один смысл, который включает декартовское мышление: «Декарт говорит: всякое его cogito есть cogito me cogitare, всякое «я пред-ставляю нечто» выставляет одновременно «меня», меня представляющего... Представляющее Я... необходимым образом пред-ставляется в каждом «я представляю» вместе с ним, а именно как то, при чем, против чего и перед чем выставляется всякое пред-ставляемое. ... человеческое сознание есть в своем существе самосознание. Для вышеописанного пред-ставления самость человека существенна как лежащая в основе. Самость есть sub-iectum» (там же стр.124-125) В средневековье слово «субъект» применялось, вообще, ко всем вещам; «объект» в средневековом смысле есть нечто только представленное, к примеру, помысленная золотая гора, которая вовсе не должна существовать фактически» (Хайдеггер М Цолиногеровские семинары \\\ логос №3 1992г. стр.85).

У Декарта только человек определяется как субъект, все остальное - напротив, представляемые субъектом объекты. Более того, объективным, собственно, тоже может считаться только то, что поставлено в связь с субъектом. Но Декарт ещё зависит от средневековой схоластики (от Суареса), он вписывает своего субъекта в следующую схему: существует бесконечная субстанция - Бог, поскольку Я, как конечный субъект, знаю о бесконечном, а конечное само не может образовать идею о бесконечном, то

значит, само бесконечное вложило в меня, её (психологическая вариация на тему онтологического доказательства бытия Бога); а конечные субстанции делятся на мыслящие и протяженные. Декарт ещё мыслит своего субъекта как конечного, как эмпирического субъекта, как отдельное человеческое сознание. Правда, по Декарту, субъективность свойственна или обща всем людям и в этом залог их согласия. Локк сконцентрирует внимание на различиях. Конечные субъекты живут в разных условиях и имеют разный опыт. Субъект - это общее всем людям, это начало, но это начало есть чистая доска, которая заполняется в опыте. С рождения люди одинаковы, а в процессе жизни они все более различаются. Так что знание может быть построено не дедуктивным, из субъекта все выводящим методом, а индукцией, опытом. Если разные субъекты имеют в опыте одинаковые объекты, то эти объекты можно считать более или менее устойчивыми, объективными объектами, тогда как все остальные впечатления субъектов будут только субъективными, отдельными, случайными разрозненными данными. Беркли и Юнг еще больше усугубят эту позицию, вплоть до утверждения невозможности «объективного» познания. Нет, дескать, никаких субстанций, есть только впечатления, порождаемые Богом (Беркли), порождаемые материей (материалисты-просвещенцы), неизвестно кем порождаемые (Юнг). С этими-то впечатлениями, с их комплексами и нужно работать, т.е. либо рассматривать их как «факты» опыта и группировать в систему, как первичные факты, т.е. причины, и вторичные факты, т.е. следствия, как это у материалистов. Либо отказаться от причин и следствий, а говорить только об ассоциациях, как это у Юнга. Всё это затем будет использовано, у каждого по-разному, Лейбницем, Кантом и Гуссерлем.

Интересна также попытка Спинозы. Он пытается устранить декартовские противоречия, возникшие от наложения средневековой терминологии на новейшие изыскания. Он начинает не с индивидуального сознания, а собственно с Бога - бесконечной субстанции, имеющей атрибуты мышления и протяжения. Отдельные вещи и люди - конечные модусы субстанции. Но если вещи так и остаются конечными, то человек имеет шанс стать бесконечным (кстати, в том числе и протяженно, если, освободившись от аффектов, пассивных смутных состояний, сумеет сделать все модусы своим телом). Перспективна мысль Спинозы и о бесконечном множестве атрибутов Бога, и всё же этот Бог ограничен существенным определением: он причина самого себя, он акт, он, вообще, обладает всеми характеристиками декартовского субъекта. Человек ограничен модусами и испытывает от встречи с ними пассивные состояния, аффекты. Но аффекты подавляются более сильными аффектами, сильнейший из которых - любовь к Богу. Человек тут и активен, как познающий и пассивен, как аффецируемый Богом, для Спинозы аффектация модусами есть ступень аффектации Богом. Последняя не страшна, т.к. модус, объект аффецируется субъектом, конечное заражается бесконечным, пассивность (страдательность) есть страдание от активности. Все это будет использовано, у каждого по-своему, Лейбницем, Шеллингом, Гегелем, Марксом и Ницше.

Из мыслителей Нового Времени Хайдеггера особенно занимает фигура Лейбница. Лейбниц, как известно, спорил и с Локком, и со Спинозой. Против первого он отстаивал возможность и необходимость метафизики, априорного, до опытного разума, а со вторым расходился в трактовке этого разума. Если у Декарта и Спинозы субъект для каждого сознания одинаков, то Лейбниц (принимая во внимание критику Декарта Локком) хочет укоренить разнообразие в самой субъективности. Субъект становится у Лейбница монадой. Её характеристики достаточно интересны. Она, как и у Декарта, является восприятием, восприятием бесконечно малым. Восприятие же определяется Лейбницем как пред-ставление сложного в простом. Но эта простота - не простота тождества, а простота различия. Тождество, по Лейбницу, еще проще, чем различие. Ничто проще, чем нечто. Хайдеггер скажет потом, что для метафизики существенно, что она считает Ничто чем-то простым. Тождество же для Лейбница, есть темнота, Ничто. Как философ просвещения, Лейбниц в противоположность Ничто, в котором все кошки серы, предлагает новое «достаточное основание» для сущего - Бога, как способность бесконечного различия. Поэтому и борьба с аффектами у Лейбница это не подавление их еще большими аффектами, а анализ, дифференциальное исчисление. Ведь аффект - это смутная идея, её прояснение осуществляется через различия. Путь разума - не от различий к тождеству, а от тождества к различию. Причем и это первоначальное тождество никогда не существовало как начало, потому что, если бы оно было в начале, то им же бы всё и кончалось. Но мир не начинался с тождества (с Ничто), он и не закончился тождеством (Ничто). Поэтому Лейбниц скажет, что в этом мире всё к лучшему. Тождество есть момент в различии, момент, нужный для самого же различия, подобно тому, как зло нужно для разнообразия мира. Из всего этого следует, что субстанции (монады) неуничтожимы (закон сохранения вещества), они просты, но различны. Бог предстает, как бесконечная потенция, бесконечное разнообразие и богатство. Человек, как монада и «живое зеркало универсума» соответственно уже изначально приорно, отличен от другого. (Отличия априорны, а не результат опыта как у Локка). Монада, по сути, - точка зрения. Все монады, все люди есть разные точки зрения. Хайдеггер был восхищен тем, что Лейбниц определяет человека в отношении к бытию, причем, это бытие (достаточное основание для того, чтобы было сущее, а не Ничто) мыслится как богатство и разнообразие. Для себя Хайдеггер ставит задачу «выявить непостижимое лейбницево разнообразие к вопросу и все же вместо монады мыслить Dasein» (Heidegger M. Beitrude zur Philosophie \ vom Ereidnis \ Heidegger M. S 176). Почему всё же мыслить Dasein, а не монаду. Потому, что монада всё же ограничена у Лейбница структурой субъективности. В первую очередь бытие у Лейбница - это все-таки perceptio - восприятие. Из декартовской субъективной структуры Лейбниц убирает «самосознание», т.е. собственно тождество, самость (поэтому лучше говорить, что у Лейбница не субъект, а именно монада). Сделав это, т. е. заявив, что существуют несознаваемые восприятия, Лейбниц открыл

бессознательное, задолго до Фрейда и Юнга. К слову сказать, вся современная психология не только вышла из Лейбница, но и не ушла дальше него. Достаточно посмотреть на самые современные психологические школы: гуманистическую психологию, психоанализ во всех его вариантах, психологию Пиаже и Выготского, рефлексологию нейро - лингвистического программирования, дианетику и другое, то сразу можно увидеть, что все они базируются на метафизике Спинозы и Лейбница и в терапии используют ими открытые техники. Кроме того, что Лейбниц сделал субъект монадой (оставив восприятие и убрав самосознание), он наделил монады еще одним свойством - стремлением, *appetit*. «По Лейбницу, всякое сущее определено через *perceptio* и *appetitus*, через представляющий порыв, который прорывается к тому, чтобы каждый раз представить целое сущего, «репрезентировать» и в этой *repraesentatio* и в качестве неё впервые только и быть. У этого представления всегда есть то, что Лейбниц называет *point de vue* - точкой зрения» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм \ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993г. стр. 99). Единством этого стремления и восприятия у Лейбница выступает *vis* - сила, которая сродни аристотелевской энтелехии (единство возможности и действительности). Лейбниц не только «налаживает связь» со средневековой и античной метафизикой, но и оказывается пра-отцом метафизики Ницше. Его воля к власти, как сущность сущего, полагает ценности. Но ценности Ницше определит как «точки зрения»: Также и Гумбольдт - основоположник современного языкознания - будет сильно зависеть от Лейбница, т.к. будет определять язык, как деятельность субъекта и как мировоззрение. На связь Лейбница с психологией мы уже указывали.

Мы видим, таким образом, как разрабатываются категории новоевропейской метафизики. И вот что существенно: это те категории, с помощью которых философская наука мыслит еще и сегодня. Разум, субъект, объект, представление, опыт, сила, воля - всё это для философской публицистики отмычки, с помощью которых можно вскрыть любую проблему. Как отличается этот язык, например, от языка средневековья с его суппозициями, предикабиями, чтойностями и этостями. Возможно, что какому-нибудь будущему человеку наши современные миллионы статей, книг, диссертаций с их разбором «субъективного» и «объективного» покажутся таким же бредом и таким же хламом, как казались человеку Нового Времени бредом и хламом тома средневековых библиотек. Достижения нашей науки с её опытами и экспериментами покажутся такими же нелепыми и бьющими мимо цели, как когда-то казались «не дающими никакого знания» средневековые научные трактаты, перечисляющие на сотнях страниц, на что, например, похож тот или иной камень.

Впрочем, несовременность Нового Времени уже начала ощущаться. Она пришла в культуру под именем «постмодерна». Он даже, кажется, и говорит на другом языке. Но более тщательный анализ показывает, что и тут дело идет о «различиях», об «аффектах» и проч. вещах. Не случайно, что Деррида, Делез, Бодрийор и другие столпы пост модерна иной раз дословно повторяют

Спинозу или Лейбница. И оказывается, что борьба с Новым Временем ведется внутри Нового Времени. Усвоив, что «Новое Время - это Декарт», они критикуют Декарта, но, как оказывается, эта критика осуществляется с позиции Спинозы, Лейбница, Юнга, Локка и прочих. Но это один пласт дискуссий. Другой пласт, но выдержанный в сходном духе, - это Немецкая классическая философия, где нападают на Гегеля, (которого тоже объявляют, как и Декарта, символом Нового Времени), но нападают с позиций с позиций Канта или Фихте.

Гл. 3 Вопрос о бытии в Немецкой классической философии.

У Канта субъект перестает быть «принадлежностью человека», если говорить грубо. Речь больше не идет о конечном человеческом сознании. Речь идет о трансцендентальной субъективности и «его cogito» становится «трансцендентальным единством апперцепции». Это условие возможности опыта, новое тождество, но тождество богатое синтетическое внутри себя. Но «принципиальная метафизическая позиция Канта дает о себе знать во фразе, которую сам Кант в «Критике чистого разума» определяет, как верховный тезис своего основополагания метафизики. Тезис гласит: Условие возможности опыта, вообще, суть одновременно условия возможности предметов опыта... через кантовское истолкование бытия, существование сущего впервые продумано специально в смысле «условия возможности» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм \ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993 стр. 163-164).

Но у Канта (в отличие от Спинозы и Лейбница, а также Гегеля) этот трансцендентальный субъект не является Богом. Именно Кант как раз и свел метафизику к вопросу о том: «что такое человек?» Метафизика мыслилась, как то, что принадлежит кругу человека и только человека. Поэтому «вещи - в - себе» остались за скобками. Мы, утверждает Кант вслед за Юнгом, не познаем объектов и наше познание ограничено кругом субъективного. Но внутри субъекта возможна объективность, как согласие субъекта с самим собой (согласие с собой, отношение с собой и есть тождество, синтез апперцепции, тождество, которого Юнг не помыслил). Для Канта, показать, как возможно объективное познание, это все равно, что показать, как возможны синтетические суждения априори. Это сфера человеческой чувственности, рассудка, разума, т.е. всего того, что есть мышление (как оно определялось у Декарта), но ни в коей мере не сфера сущего. Кант в этом смысле, чистый идеалист. Говоря о природе, он не имеет ввиду природу, сущее, он определяет, что в сфере круга человеческого может принадлежать и природа, что мы называем природой. В таком случае, что мы имеем, когда говорим «бытие», когда говорим, что вещь есть, коли все вещи - в - себе нам недоступны. Бытие ничего не прибавляет к понятию о вещи, говорит Кант, оно есть просто полагание известных определений. «Это «просто» означает, однако, что бытие никогда нельзя объяснить, исходя из того, чем является то или иное сущее, т.е. для Канта из понятия. «Просто» не ограничивает бытие, а выделяет его в область, где только его и можно охарактеризовать в чистом

виде. «Бытие" и «есть» со всеми своими значениями и разновидностями относятся к особенной области. Они не есть ничто из вещного, т.е. для Канта: ничто из предметного» (Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии. \ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993 стр.365) Бытие-то, что лежит в основе, оно есть полагание, полагание - вообще, и не чье-то полагание, последнее только и может быть, если полагание уже есть. Проясняя это полагание, Кант собственно и создает «Критику чистого разума». Сначала он понимает, что «полагание лишь тогда способно установить нечто как объект, т.е. как преподносящийся и тем самым фиксировать в качестве предмета, когда этому полаганию через чувственное созерцание, т.е. через аффицирование чувств дано то, что подлежит полаганию.» (Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии \ там же стр. 368) «Однако, ведь в аффектации через наши чувства нам всегда дано многообразие представлений. Чтобы предлагаемая ими «мешанина», текучка этого многообразия установилась, и чтобы, таким образом, предмет смог предстать, многообразие должно быть упорядоченным, т.е. связанным. Связь, между тем, никогда не может исходить от чувств. Всякая связанность, по Канту, коренится в той способности представления, которая называется рассудком. Его основная черта - полагание, как синтез. Полагание обладает характером пропозиции, пред-ложения...» (там же стр. 368-369). Ходячее словечко «есть» в предложениях и есть синтез, отношение между предметами, между объектом и предметом. Всякий синтез идет от трансцендентального единства апперцепции - поэтому оно есть основоположение. Среди различных основоположений у Канта имеются постулаты, требования, которые разъясняют модальности: возможность, необходимость и действительность. Это «виды бытия», которые так же не дают нам понятие о предмете, а показывают, как он относится к субъекту. При определении модальностей (которое по Канту возможно с помощью рефлексии) в игру вводятся категории материи и формы. Материя - всё то, что поддается определению, форма - само определение. «Что же все-таки называется бытием, если полагание дает определить себя через сочетания формы и материи? Что же все-таки называется бытием, если при определении установленности установленного эта установленность выступает в двояком образе субъекта, во-первых, как субъект предложения в отношении к предмету, во-вторых, как Я - субъект в отношении к объекту? ... В тезисе Канта о бытии как полагании; но также и во всей области его истолкования бытия сущего как объективности и объективной реальности, правит бытие в смысле держащегося пребывания» (там же стр.379). Т.е. Кант в значительной мере наследует греческой онтологии и поэтому Хайдеггер, который «не равнодушен» к греческому, поскольку оно есть Начало, ставит сам себе задачу «заимствовать главные достижения Канта и, тем не менее, преодолеть «трансцендентальный» подход посредством Dasein» (Heidegger M. Beitrage zur Philosophie \ Von Ereignis. S 176). Этот трансцендентализм - то, что идет от Декарта, а потом приведет к Ницше. Сильнее всего он разыгрывается в практической философии Канта, которую последний считал

преимущественной, ибо даже всякий теоретический интерес, по Канту, практический интерес. Основопонятием «Критики практического разума» оказывается свобода, для защиты которой Кант и затеял «Критику чистого разума», ибо если вещи это не вещи - в - себе, а сама реальность, то свободы не существует. И вся «Критика чистого разума» держится на свободе. Потому что свобода - это свобода давать себе закон, полагать себе закон и придерживаться его. Но если в «Критике чистого разума» это придерживание собственных человеческих познавательных способностей обусловлено, обусловлено аффектацией, вещами - в - себе, если человеческое познание ограничено опытом, то в сфере «Практического разума» разум - сам себе законодатель, он может действовать и вопреки всяческим аффектациям. Тут главной заботой Канта становится сохранение свободы, своей и других людей. Это значит, что другие не могут использоваться как средства, как вещи (категорический императив). Свобода каждого должна уважаться, а значит категорический императив - открытая структура, потенциально включающая любого свободного. Он - принцип любого общественного договора, он и есть этот договор. В каком-то смысле «Критика практического разума» и есть истинная метафизика, т.к. здесь в обществе действует только свобода и нет никаких «физических» ограничений. Общество - это метафизика, т.е. то, что сверх-природно. Поэтому то здесь, в области практического разума, разрешаются те проблемы, которые не могла решить теоретическая метафизика. Например, проблема бытия Бога. Бог - не предмет опыта, но он требование (постулат практического разума) свободы.

Позже отголоски этих положений зазвучат на иной манер у Маркса, который так же скажет, что практика решает все вопросы теории, все метафизические проблемы, что человек должен быть практическим, а не созерцательным, должен изменять мир, а не интерпретировать его (быть им аффицируемым) и т. д. (см. Тезисы о Фейербахе). Вообще, марксизм ставит общество на место метафизики, вплоть до того, что сама природа объявляется общественной категорией. (Лукач, Франкфуртская школа и др.) Это же делает и вся социология вообще. Для неё все философские вопросы могут задаваться только из общества. Подобно тому, как Лейбниц - основание всей психологии, Кант - основоположник всей социологии. Недаром самый выдающийся современный социолог Ю. Хабермас целиком стоит на позициях Канта. Тем не менее, социологические интерпретации Канта однозначно решают проблему существования, тогда как для Канта она все же была двойственной: «В категорическом императиве есть что-то такое, что трансцендирует все конечные существа. И, тем не менее, сама идея «императива» выдает свое внутреннее отношение к конечному существу. Даже здесь, таким образом, трансцендентное остается в границах конечного. Для Канта разум человека автономен и самодостаточен; он не может вырваться как в мир абсолютного и вечного, так и в мир предметов. Эта «промежуточность» типична для практического разума. Кантовскую этику нельзя понять правильно, если не уяснить эту внутреннюю связь закона с существованием. Верно, что в законе есть что-то такое, что выходит за сферу

ощущений. Тем не менее, остается вопрос: какова внутренняя структура самого существования, является ли оно конечным или бесконечным?» (Хайдеггер М. Спор с Кассирером \ Ступени №3 1992 г. стр.156). Конечный субъект, по Канту, обладает, зато способностью воображения, бесконечной в себе.

Фихте ответит на этот вопрос конечен или бесконечен человек - однозначно. Существование, оно же свобода, оно же трансцендентальное единство апперцепции, оно же абсолютное Я являются бесконечными. Они прорываются и в сферу абсолютного и вечного и к самим по себе предметам. Так называемая предметность оказывается просто тем, что еще не осознано, но будет осознано, или скорее будет осознаваться, потому что свобода бесконечна. Я полагает не - Я как предметность, причем полагает бесконечно (кантовская трансцендентальная способность воображения). Так «посредством определенного возвращения к христианской традиции вместе с отходом от кантовской позиции возникает абсолютное мышление немецкого идеализма.» (Heidegger M. Beitrage zur Philosophie \ som Ereignis S181)

«Немецкий идеализм есть тот, который, намеченный Лейбницем, на основе кантовского трансцендентального шага, после Декарта пытается мыслить его cogito трансцендентальной апперцепции абсолютно, и одновременно постигает абсолют в направлении христианской догматики, таким образом, что последняя в этой философии достигает собственной пришедшей к себе истины, по-декартовски, это означает - высшей достоверности. Заблуждение этого немецкого идеализма, если в подобных сферах, вообще, можно позволить себе подобные суждения, состоит не том, что он был слишком «далек от жизни», а, наоборот, целиком и полностью двигался в направлении бытия Нового времени и христианства, вместо того, чтобы ставить вопрос о бытии, минуя «сущее». Немецкий идеализм был слишком близок к жизни и некоторым образом сам дал созреть сменяющей его не философии позитивизма, празднующего теперь свой биологический триумф» (Heidegger M. Beitrage... S 203)

Превращение новоевропейского мышления в Бога начинается уже у Фихте. Но если у Фихте еще имеется не божественная предметность, Шеллинг определяет другое по отношению к Я «как видимый дух, благодаря чему теперь, еще раз и окончательно, идентичность поднята в абсолютность индифференции, что, конечно, понимается не как чистая чистота» (там же стр.199). Собственно абсолютным мышление становится именно у Шеллинга, т.к. тут уже нет никакого не Я. Шеллинг же первым и говорит, что тождество субъекта и объекта есть Бог. Бог сам открывает себя нам, и может быть постигнут не знанием, а верой. История - это процесс откровений, а верить мы должны в то, что эти откровения не бессмысленны.

Это станет исходным пунктом Гегеля. А Шеллинг, кроме философии тождества, напишет ещё спекулятивную статью «О сущности человеческой свободы...», которая, по выражению Хайдеггера, «выбивается» из русла немецкой классики. Здесь Шеллинг хочет понять человеческую свободу из различия основания и экзистенции. Человеческая свобода оказывается

связана с чем-то иным, чем с бытием сущего (т.е. основанием на языке метафизики), она скорее связана с Ungrund, без основным с упорствованием сущего в отношении Бога, со злом.. То, что потом Шеллинг перешел к «позитивной философии» показало, что он, отойдя от метафизического бытия, пришел не к мышлению «бытия самого по себе», а, скорее, к «мышлению сущего самого по себе», что оказалось невозможным, непоследовательным и запутанным.

Гегель завершает немецкую классику. В абсолютном тождестве бытия и мышления, а, следовательно, и всего сущего и истории, абсолютная идея приходит к себе самой. В гегелевском понятии абсолютной идеи «содержатся завершенными все существенные определения её истории: 1) Идея, как явление; 2) Идея, как определение известного как такового (действительность); 3) Идея, как всеобщность «понятия»; 4) Идея, как представление в представлении, мышлении «абсолюта» (Филон, Августин); 5) Идея, как осознанная в cogito me cogitare (самосознании) (Декарт); 6) Идея, как percipio, последовательно разворачивающееся представление, единое с волей, percipio u appetitus (Лейбниц); 7) Идея, как безусловное и «принцип» разума (Кант); 8). Все эти определения, изначально объединенные в сущности опосредствующего себя абсолютного знания, которое осознает себя как завершение не только каждой формы сознания, но и всей предыдущей философии. То, что приходит после Гегеля, с философской точки зрения есть повсюду спадение и регресс в позитивизм, и философию жизни или школьную онтологию, а с научной точки зрения - распространение и уточнение многих знаний об идее и её истории: но в этом ученом рассмотрении все еще, пусть даже едва ли осознанно, ведущими остаются гегелевские взгляды, которые не в состоянии раскрыть свой метафизический потенциал. Из этих смутных источников черпает теперешняя «философия» свои «понятия идей» (Heidegger M. Beitrage zur Philosophie \ vom Ereignis S.213-214).

«Вопреки пресной болтовне о крушении гегелевской философии остается в силе одно: в 19 столетии только эта философия определяла собой действительность, хотя и не в поверхностной форме общепринятого учения, но как метафизика, как господство бытия сущего в смысле удостоверенности. Противоречия, идущие против этой метафизики, послушны ей. Со смерти Гегеля (1831г.) всё - лишь противотечение, не только в Германии, но в Европе» (Хайдеггер М. Преодоление метафизики \ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993г. стр.180.). Тезис Гегеля о завершении философии шокирует. Его считали заносчивым и характеризуют, как заблуждение, давно опровергнутое историей. Ведь после эпохи Гегеля философия была, есть она и сейчас. Но тезис о её завершении не означает, что философия окончилась в смысле прекращения и обрыва. Скорее именно завершение только и дает возможность многообразных оформлений, вплоть до их простейших видов: грубого переворачивания и массивного противостояния. Маркс и Кьеркегор - величайшие из гегельянцев. Они гегельянцы против воли» (Хайдеггер М. Гегель и греки \ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993г. стр.384)

Осмысляя философию как целое, Гегель - единственный из мыслителей Нового Времени - всерьёз разбирает греческое мышление (у Лейбница, Канта, Шеллинга это происходило «превосходящим образом»). Гегель как мыслитель конца метафизики, тем самым оказывается и ближайшим к её началу - греческому мышлению. Поэтому чрезвычайно существенно, как он осмысливает это начало. Хайдеггер показывает, что восприятие Гегелем греческого мышления всецело определено декартовской субъективной установкой. Греки мыслятся из Нового Времени, а не «из себя самих», не по-гречески. Для Гегеля решающими в каждом греческом философе являются определенные моменты и совсем не те, которые были решающими для самих этих греческих философов.

«Основное слово Парменида гласит: Эн, единое, все единящее и потому всеобщее... Однако, «главную мысль» Парменида Гегель находит не в Эн, бытии как всеобщем. «Главная мысль», согласно Гегелю высказана скорее в положении, гласящем: «Бытие и мышление суть то же самое»... Гегель видит в тезисе Парменида предварительную ступень к Декарту... Основное слово Гераклита звучит: логос, собрание, дающее всему, что есть, совокупно наличествовать и явиться в качестве сущего... Но гегелевское истолкование философии Гераклита ориентируется как раз не на логос... главный упор в своей интерпретации Гераклита Гегель делает на высказываниях, в которых дает о себе знать диалектическое единство, единство и единение противоречий...» (Хайдеггер М. Гегель и греки \\\ Время и бытие М. 1993г. стр.385-386).

Аналогично - и с главными словами Платона (идея) и Аристотеля (энергия). Греческая философия, по Гегелю, как ступень к Декарту, ещё не доходит до понимания субъективности, она мыслит бытие как непосредственное, как неопределенную данность (с этого абстрактного бытия начинается гегелевская «Наука логики»). Но абсолютная идея должна доходить до конкретного, а не останавливаться на абстракциях. Конкретна же истина, как высшая достоверность и как система, т.е. единство тезиса, антитезиса и синтеза. Хайдеггер пытается разобраться с каждым из этих моментов внутри гегелевской системы, т.к. признает, что более высокая ступень рефлексии после Гегеля невозможна. Дальше Гегеля пойти нельзя, но можно пойти ближе, т.е. мыслить изначальнее. Хайдеггер разбирает гегелевское понимание бытия, истины, системы и негативности (как того, за счет чего возможны у Гегеля переходы).

Гегель называет целью философствования истину, а греческий мир, по его мнению, еще находится на ступени красоты. Но ведь у греков было слово «истина» - «алетейя». Почему Гегель её не продумывает? Да, это не истина в смысле достоверности как в Новое Время. «Но если эта алетейя, сколь бы туманной и непродуманной она не оставалась, правит в истоках греческой философии, то мы обязаны все же спросить: не зависит ли как раз достоверность в своем существе от Алетейи, при условии, что мы не будем неопределенно и произвольно толковать последнюю, как истину в смысле достоверности, а помыслим её как открытие тайны?.. Когда Гегель

характеризует бытие как первый выход во вне и первое обнаружение духа, то приходится задуматься, не должно ли уже в этом выходе во вне и самообнаружении идти дело об открытии постоянности... Когда Гегель дает основанию своей системы увенчаться абсолютной идеей, полным самопроявлением духа, то это заставляет спросить, не идет ли дело ещё и здесь, в этом самопроявлении, т.е. в феноменологии духа и, тем самым, в абсолютном самопознании с его достоверностью, все о том же открытии» (Хайдеггер М. Гегель и греки \\\ Время и бытие М. 1993г. стр.387-388).

Так же не самопонятно гегелевское определение бытия. С одной стороны, Гегель, как никто в метафизике, ставит бытие и ничто рядом. Это значит, что Гегель прекрасно сознает, что сущее в целом, в своей пока еще неразличенности и абстрактности предстает перед человеком, когда он выдвинут в Ничто. Но Хайдеггер задает вопрос не только о тождестве бытия и ничто, чего хочет Гегель, а о различии их. В противном случае, из бытия и ничто не получится становление, как этого хочет Гегель. О различии бытия и ничто ничего не говорится, это их тождество есть первейшее состояние нерешенности быть сущему или не быть, к последнему всё склоняется уже из-за абсолютного понятия - бытия в смысле основания бытия сущего. Первое же бытие определяется из Ничто, негативно как не определенное, не посредственное. Раз между бытием и ничто нет различия, то не может быть и становления, а значит, Гегель упускает движение, историю, время. Понятие времени у Гегеля мыслится из негативности, но негативность, как оказывается, не коренится в ничто, т.к. последнее, по Гегелю, неразличенность, а негативность - это различие. Не удастся её мыслить и из различия «одного» и «иного», ибо последние уже предполагают различие. Когда Гегель начинает логику с тождества бытия и ничто, но называет их различными словами, различие, значит, уже предполагается. Но это не различия бытия и ничто: «Бытие не есть здесь одно по отношению к ничто как иному, но скорее бытие есть самое безусловное и совершенно иное к абсолютной действительности. И так, само бытие есть безусловнейшее различие, но не с «ничто», а с абсолютной действительностью» (Heidegger M. Die Negativitat \\\ Heidegger M. Gesamtausgabe Band 68 Fr. a. M. 1993 S.23) Абсолютность абсолютной идеи состоит в представленности абсолютным субъектом, в сознании. Таким образом, ради абсолютной субактивности, абсолютного понятия, Гегель пренебрегает бытием, равно как и Ничто, ибо последнее так же снято в абсолютной субъективности, т.е. предполагается, что негативность ей просто присуща без всяких вопросов: «Негативность является несомненной как в системе завершения западной метафизики, так и, вообще, в рамках истории метафизики. Несомненность негативности возвращает к несомненности мышления, как основной способности человека, полагания, сущности которого с самого начала исключает всякие вопросы» (Heidegger M. Die Negativitat \\\ Heidegger M. Gesamtausgabe B. 68 Fr.a M. 1993 S.39). Но именно разработка всех начальных несомненностей кажется Хайдеггеру наиболее важным делом. Поэтому философия должна каждый раз начинать с начала, что невозможно, если философ будет строить систему.

«Под системой подразумевается, однако, не искусственная, внешняя классификация и соположение данности, а развертывающееся из проекта опредмечивания сущего, структурное единство представленного как такового... Где мир становится системой, система приходит к господству, притом не только в мышлении. Но где руководит система, там всегда есть возможность её вырождения в пустой формализм искусственно сколоченной лоскутной системности. К ней скатываются, когда иссякает исходная энергия проекта. Разнообразная уникальность систематики у Лейбница, Канта, Фихте, Гегеля и Шеллинга пока еще не понята. Её величие покоится на том, что она разворачивается в отличие от декартовской не из субъекта, как ego и substantia finita, но или; как у Лейбница, из монады, или как у Канта, из коренящейся в способности воображения трансцендентальной сущности конечного разума, или как у Фихте, из бесконечного Я, или, как у Гегеля, из духа абсолютного знания, или, как у Шеллинга, из свободы как необходимости каждого отдельного сущего» (Хайдеггер М. Время картины мира \ Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993 стр.55).

Из системности и негативности говорит постав - сущность техники, разворачивающийся, как раз, после того, как заканчивается метафизика. Она и закончилась для того, чтобы уступить место планетарной технике, подчиняющей сущее своему неограниченному господству.

Гл. 4. Вопрос о бытии в эпоху ухода метафизики.

Эпоха ухода метафизики - это, с одной стороны, эпоха нигилизма, т.е. шествия Ничто, подготовленная философией Нового Времени, которая определяет сущее как предметность и на основании этого манипулирует им, ничтожит его: с другой стороны, появление Ничто лишает сущее традиционной опоры в бытии как основании, а значит, бытие, как основание оказывается дискредитированным, и требуется помыслить бытие иначе, но теперь уже не из сущего. Эти две тенденции преломились по-разному в ряде явлений конца 19-20 в., и были выражены разными мыслителями. Это К.Маркс, С. Кьеркегор, Ф. Ницше, Ф. Гельдерлин, Э. Гуссерль. Из явлений можно выделить разброд в философии, её конец, выражающийся в превращении философии в социологию, психологию, культурологию и т.д. до бесконечности; планетарную технику, тоталитаризм и т. п.

К.Маркс, по выражению Хайдеггера «величайший из гегельянцев»; Маркс переворачивает философию Гегеля, заявляя, что «бытие определяет сознание». Но мыслит это бытие, во-первых, по-гегелевски, как опредмечивание, как трудовую деятельность человека по упорядочиванию сущего; во-вторых, по-кантовски, как общественное бытие, у Маркса социология занимает место метафизики. В противовес Ничто, буржуазному эксплуататорскому отношению к человеку, Маркс выдвигает идею коммунизма, где люди разумно будут эксплуатировать уже не друг друга, а природу и будут делать это с помощью техники.

Другой гегельянец - Кьеркегор, являющийся, правда, скорее религиозным мыслителем, т.к. вопрос о бытии сущего он не ставит. В тех вопросах, где

Кьеркегор пытается спорить с Гегелем, он увязает в категориях последнего. Но религиозный опыт, его осмысления у Кьеркегора, используется Хайдеггером. В частности, размышление об ужасе как настроении, в котором проявляется Ничто, приводит Хайдеггера к тому, что не только удивление - начало философствования. Удивление - начало метафизики, но человек переживает и еще ряд фундаментальных настроений. Их богатство не уместается в субъекте, и возможно скорее только в Dasein, которое относится к бытию во всем его богатстве и созвучно всем его настроениям. Субъект же ищет бытия только как основания, т.е. спрашивает только «почему?» и способен только удивляться. Указание Кьеркегора на множество настроений в связи с конечностью человека использовалось Хайдеггером в «Бытии и времени» и позже. Правда, Кьеркегор, метафизически мыслил эту конечность как ограниченность Ничто, а Бога представлял как того, которому «все возможно», в том числе и ничтожение ничто. Это отрицание отрицания у Гегеля получило форму понятия, а у Кьеркегора было выражено лишь в переживании веры.

Особо любим Хайдеггером Гельдерлин, интерпретациям его произведений у Хайдеггера посвящены десятки статей и огромные тома лекционных курсов. Это связано с тем, что будущее человечества зависит от того, насколько оно окажется способным прислушиваться к слову Гельдерлина. Гельдерлин - единственный, кто противопоставляет идущему анархическому опустошению Земли не такое же опустошение, только как новое (Маркс), не надежду и веру, что Бог все изменит (Кьеркегор), а поэзию, т.е. творчество. Задача Гельдерлина, вообще, не состоит в сохранении имеющегося сущего, он уверен, что «Боги ушли», и их не вернуть. Задача в том, чтобы ловить знаки новых Богов, слушать, что еще скажет Земля. Поэтизируя, т.е. осуществляя перевод из пока ещё потаенного в непотаенное, Гельдерлин стоит в алетейи, в истине, а это и есть единственно достойное человека место. Заботиться надо о бытии, а не о сущем и ничто.

Ницше - ещё один мыслитель, который говорит, что «Бог умер», ещё один мыслитель, которому Хайдеггер уделяет значительное внимание. Постигая европейскую историю как прогресс нигилизма, Ницше, тем не менее, хочет преодолеть этот нигилизм путем его возведения в принцип. Ницше мыслит бытие, как волю - к - власти, как становление. Из этого становления вытекает с необходимостью то, что сущее будет уничтожаться. Кажется, что Ницше мыслит бытие иначе, чем все философы западной традиции, оно у него - не основание для сущего. И все же это не так, на место старых ценностей придут ценности новые. Ницше отвергает пессимизм Шопенгауэра и говорит об оптимизме воли - к - власти. Ницше хочет перевернуть западную традицию, но он как всякий переворачиватель оказывается в её рамках. Сама воля - к - власти, носит у Ницше черты фюзис, т.е. роста. Воля не может не расти, иначе она теряет силу. Как условия роста, воля полагает ценности. Ценности есть, по выражению Хайдеггера, новый перевод для платоновской идеи блага «агафон». Поэтому Ницше - самый «разнузданный платоник внутри истории западной метафизики» (Хайдеггер

М. Чтение Платона об истине. \ \ Время и бытие М. 1993 стр.355). Когда Ницше говорит о ценностях, как «условиях возможности» роста, то здесь слышится трансцендентализм Канта. Кроме того, ценности у Ницше это и «точки зрения». Учитывая, что у Лейбница эти точки зрения полагались стремящимся восприятием, то Ницше и наследник Лейбница. (см. Хайдеггер М. «Слова Ницше и Бог мертв» \ \ Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.1993г.) Когда Ницше говорит, что метафизика - «забыла» тело и аффекты, то здесь он наследует Спинозе, у которого тело, протяженность - атрибут субстанции. Родство Ницше с Декартом специально разбирается в работе Хайдеггера «Европейский нигилизм». Последователи Ницше часто указывают на то, что Ницше «не уважал разум и сознание». «Что Ницше на место души и сознания ставит тело, ничего не меняет в основополагающей метафизической установке, заложенной Декартом. Ницше только огрубляет её и доводит до границы или даже в область безусловной бессмысленности. Но бессмысленность уже вовсе не упрек, если только оно оказывается на пользу воле - к - власти» (Хайдеггер М. Европейский нигилизм \ \ Время и бытие М. 1993 стр.141). «От чего происходит так, что ницшевская метафизика привела к пренебрежению мыслью при апелляции к «жизни»? От того, что люди не заметили, что представляюще - планирующее (властвующее) обеспечение установлений данности в учении Ницше насколько же существенно для «жизни», как «наращивание» и жизненный подъем. Этот последний, люди восприняли только со стороны упоения (психологически) и опять же не в том решающем аспекте, что он сообщает делу установлений данности подлинный и каждый раз новый толчок, оправдание для неуклонного наращивания. Поэтому воле - к - власти присуще безраздельное господство рассчитывающего разума, а не туман и путаница темного брожения жизни. Дезориентированный пульт Вагнера ощутил ницшевскую мысль ореолом «художественности», что после примера осмеяния философии (т.е. Гегеля и Шеллинга), показанного Шопенгауэром, и после его же поверхностной интерпретации Платона и Канта, помогло последним десятилетиям 19 столетия созреть для того воодушевления, в глазах которого поверхностность и туманность мысли, выпавшей из истории, сами по себе уже служат признаком истины». (Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Время и бытие М. 1993г. стр.182)

Ницшевский сверхчеловек, который делает принципом саму волю - к - власти, постоянно рассчитывает, какую из ценностей и какую из истин ему ввести в игру, чтобы воля - к - власти возросла. Уметь это делать - большое искусство, это требует от сверхчеловека техники. Поэтому Ницше говорил: «искусство (техника) выше истины». Это и есть завершение метафизики, когда истина, в которой только и может быть человек, уступает место технике. Если Гегель завершил западную метафизику тем, что довел её до абсолютной истины, то Ницше сделал последний шаг, перевернул её, вывернул наизнанку, привел её в неистовство. (см. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М. Стр. 168-169).

Всякая философия после Гегеля и Ницше представляет собой лишь схоластическую разработку проблем внутри метафизики - ход назад и регресс. «Философы» растянулись по всей истории метафизики, облюбовав себе любимые фигуры, создавая вариации на метафизические темы и их компиляции. Хайдеггер перечисляет современные ему ответвления метафизики в современности: а) Всё, что называет себя «онтологией» и хочет или не хочет ею быть; а также вражда с ней, где-то на почве кантианства, остается в той же области «онтологии»; б) Вся христианская и нехристианская метафизика; в) Все учения, которые нацелены на «ценности», «смысл», на «идеи» и идеалы, и собственно учения, которые их отвергают, позитивизм и биологизм; г) Всякий род философии «жизни», которому остается чуждым вопрос о бытии даже в подлинной форме, господствующего прежде ведущего вопроса (Дильтей); д) Наконец, те направления, которые все названные смешивают, учат идеям и ценностям и одновременно «жизненно» философии подчеркивают «экзистенцию». Здесь в принцип возведена предельная путаница и отсутствуют подлинное мышление и вопрошание; е) Наконец, ницшевская философия, которая именно потому, что она понимает себя как преодоление платонизма, словно через заднюю дверь обратно впадает в него. И там, где Ницше, как переходный мыслитель, вытесняется из платонизма и его окружения, дело не доходит до изначально-преодолевающей постановки вопроса об истине бытия и сущности истины» (Heidegger M. Beitrage zur Philosophie \ vom Ereignis \ S218-219)

Сюда, между прочим, включается и феноменология Э. Гуссерля, т.к. мышление последнего так же существенно зависит от Декарта (что признает и сам Гуссерль), а также от Локка, Юнга, Канта и Дильтея. Язык Гуссерля - это «субъект», «сознание», «трансцендентальная субъективность», «смысл», «идеи» и т.п. Феноменология Гуссерля - это одна из оригинальных вариаций на метафизические темы. На одном из семинаров по Гуссерлю, Хайдеггер поставил перед учениками вопрос: «что общего между его философией и гуссерлевской феноменологией?» Участники семинара, памятуя, что Хайдеггер был учеником Гуссерля, «попались на удочку» и привели массу «сходств». А затем попросили Хайдеггера самого ответить на собственный вопрос. Хайдеггер был краток, он ответил: «Ничего».

Современная философия представляет из себя дальнейшее углубление вышеперечисленных тенденций. «Углубленно» исследуется история метафизики; существуют кантианские (социологические) направления; расцвело ницшеанство (постмодернизм); остатки школ «философия жизни» и «экзистенциализма»; феноменология; эклектика. К ним прибавилась, правда, огромная «индустрия Хайдеггера», индустрия по изучению, интерпретации его наследия. Данная работа принадлежит к этой ветви, т.е. тоже не выходит за рамки метафизики и не претендует на это.

Метафизика господствует и в действительности не меньше, чем в «школе». Все современные политические режимы, все режимы 20-ого века укоренены в метафизической политической философии. В основном это

Кант, Гегель (космополитический и национальный либерализм), Маркс, Фихте, Ницше (плановая экономика и варианты тоталитаризма). Сколько бы они не противоречили друг другу, принципиальной разницы между ними нет. Всё зависит от того, какой режим на данный момент способен лучше задействовать ресурсы, лучше манипулировать сущим в интересах его «производства», «потребления» и т.п. Везде процветает бюрократия, т.к. руководители - это люди, обладающие «чутьем» в вопросах манипуляции сущим. (Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие М. 1993г. стр.187-191)

«Кадры решают всё» - говорил Сталин. Но ему же принадлежит лозунг «техника решает всё». Два эти явления сейчас равнозначальны. Вопросы политики («какой режим лучше?») сводятся к вопросам: какой режим лучше способен обеспечить «достойную жизнь» своим людям, своим «свободным массам»; воспитать «кадры» и продвинуть «вперед» технический прогресс. Каждый из трех моментов предполагает другие и исключает что-либо, не входящее, не вписывающееся в эти рамки. Метафизика делает всё, чтобы исключить возможность события, Ereignis, как того, что не вписывается в её планы. Но сама она и её планы есть так же Событие. События изначальнее, а значит, правит и наступает оно, метафизика бессильна против его пришествия.

Заключение.

Чтобы верно оценить данную работу, нужно понять цели и задачи, которые в ней поставлены. Они перечислены во Введении. Важно было показать существенную связь хайдеггеровской историко-философской мыслительной активности с собственно его философией. А именно, что сама его философия возникает, как осмысление западной метафизики в её изначальности. Завершаясь нигилизмом, Ничто, т.е. манипуляциями сущим, господством над ним, она (западная метафизика) лишает себя собственных оснований, т.к. она мыслила бытие именно, как основание для сущего в противовес Ничто. С господством этого ничто, бытие лишается своего метафизического статуса. Поэтому возникает вопрос, ведущий всё хайдеггеровское мышление: «Что же есть тогда бытие само по себе, если оно не является больше основанием для сущего?» Размышления над этим вопросом, в свою очередь, опять требуют диалога со всей западной традицией для выявления её сущностных возможностей и оснований. Другой задачей было «собрание» разбросанных там и сям историко-философских сентенций Хайдеггера. И третья задача - проследить генезис некоторых понятий современного философского словаря, а именно, понятий, пришедших из Нового Времени. В пределах возможного эти задачи можно считать выполненными.

Теперь, о могущих возникнуть недоразумениях. Работа ни в коем случае не претендовала на то, чтобы проверять истинность или ценность хайдеггеровского философствования, вообще, и его историко-философских интерпретаций в частности. Не ставилась задача анализировать тексты самих

классиков: Декарта, Лейбница, Канта, Гегеля, Ницше и других, а затем «проверить», на, сколько точны интерпретации Хайдеггера. Это, конечно, не означает, что автор не читал классические тексты, без знакомства с ними было бы невозможно никакое вразумительное упорядочивание интерпретаций Хайдеггера. Но, во-первых, стремление «проконтролировать» Хайдеггера было бы через чур, претенциозным и смешным, а во-вторых, исполнение такой задачи удовлетворительным образом было бы невозможно. Т.к. оно потребовало бы сопоставления двух интерпретаций: собственной интерпретации Хайдеггера и собственной интерпретации классических текстов. Это возможно только из еще более изначального мышления, чем мышление метафизики и мышления Хайдеггера. Насколько можно судить, ещё ни один человек не продемонстрировал ничего подобного. Попытки такие есть, но ни один из них нельзя признать удовлетворительной. Это не значит, что не нужно пытаться, но в работах подобной этой, таким попыткам не место.

В работе так же не использовалась литература о Хайдеггере (что опять-таки не предполагает, что автор с ней не знаком). Не использовалась именно потому, что всё, о чем было сказано чуть выше, в этих работах имеет место: претензии, критика, оценки, контролирование, попытки преодоления или изначального мышления. Это не делает все эти работы плохими, это просто лишает возможности их использовать в работе, подобной данной, где оценки автор пытался методично выносить за скобки. Это, конечно, не удалось в полной мере, а если бы и удалось, то ничего в корне бы не изменило. По большому счету, разница - лишь в техниках, а не в глубине.