

34
Д-2

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. М. В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
Кафедра истории зарубежной философии**

На правах рукописи

В. М. ФАЙТЕЛЬСОН

**О НЕКОТОРЫХ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ
КОНЦЕПЦИЯХ СВОБОДЫ
В ЗАПАДНОГЕРМАНСКОЙ
ФИЛОСОФИИ**

**Автореферат диссертации
на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

**Научный руководитель —
доцент А. С. БОГОМОЛОВ**

Москва—1964

Ведущей чертой развития духовной жизни современного человечества является непримиримая борьба противоположных классовых идеологий — коммунистической и буржуазной. Содержащееся в Программе КПСС глубокое диалектико-материалистическое определение современной эпохи дает ключ к пониманию характера и особенностей этой борьбы внутри каждой капиталистической страны и на международной арене; ее динамика такова, что, как отмечалось на июньском Пленуме ЦК КПСС (в 1963 г.), налицо, с одной стороны, быстрый и все углубляющийся рост влияния марксистско-ленинских идей во всем мире, с другой — резкое падение влияния империалистической идеологии, хотя на Западе время от времени раздаются призывы «перейти к наступлению в битве идей».¹

Одним из узловых вопросов этой борьбы, имеющих важнейшее мировоззренческое и одновременно самое актуальное практически-политическое значение, является проблема свободы общества и личности.

В капиталистическом мире широко пропагандируются различные варианты т. н. «философии и социологии свободы», обладающие явной или скрытой антимарксистской направленностью. Одним из наиболее активных центров по распространению антимарксистских теорий свободы стала современная Западная Германия. На эту тему в ФРГ издается обширная литература, публикуется множество журнальных статей. Столь большое внимание к проблеме свободы имеет свои социально-экономические и политические причины и идеологические предпосылки, вытекающие из особенностей социального развития Германии и ее истории, в частности, из факта существования здесь двух принципиально разнотипных государств — ФРГ и ГДР.

¹ Л. Ф. Ильичев. Очередные задачи идеологической работы партии. Доклад на Пленуме ЦК КПСС 18 июля 1963 г. М., 1963, стр. 16.

Центральная научная

БИБЛИОТЕКА

Академии наук Киргизской ССР

236132¹

Идеалистическим теориям свободы в полной мере присущи главные черты господствующей ныне в ФРГ идеологии.

Это, во-первых, крайняя враждебность к социализму и коммунизму. Идеологический аппарат монополий стремится, в частности, ослабить и свести на нет притягательное воздействие на народные массы ФРГ исторического опыта Германской Демократической Республики — первого социалистического государства на немецкой земле.

Это, во-вторых, идеологическая маскировка западногерманского государственно-монополистического капитализма. Для этого распространяется проповедь «социального партнерства», восхваляется «социальное правовое государство», «государство всеобщего благоденствия», «свободнодемократический строй» ФРГ и т. д.

Это, в-третьих, пропаганда национализма и реваншизма под видом защиты «национальной свободы, единства и независимости». Западногерманские монополии стремятся использовать противоречия между двумя мировыми системами и бывшими союзниками по антигитлеровской коалиции для возобновления борьбы за мировое господство.

Западногерманская идеалистическая «философия и социология свободы», наряду с другими разновидностями господствующей здесь идеологии, теоретически выражает эти политические тенденции и сама находится под их определяющим воздействием.

В данной работе преследуется цель проследить на примере некоторых влиятельных философских и социологических учений в ФРГ присущее им «разделение труда» и «картелирование» философских школ в сфере проблематики свободы, раскрыть одну из существенных общих тенденций и линий связи ряда разнородных течений.

В диссертации критически рассматриваются по четырем направлениям некоторые влиятельные антимарксистские «теории свободы», распространяемые ныне в Западной Германии и за ее пределами.

Для этого, во-первых, осуществляется анализ общих черт онтологии, гносеологии, методологии и логики современных идеалистических концепций свободы; этим концепциям противопоставлен опирающийся на данные естествознания и всей общественной практики диалектико-материалистический взгляд марксизма-ленинизма на свободу человека и общества и ее соотношение с объективной необходимостью.

Во-вторых, поскольку «философия свободы» не представляет собой единой сплоченной школы и целостной концепции, а является выражением общей тенденции ряда течений, в настоящей работе выясняются некоторые особенности воззрений представителей модных философских школ (экзистенциализма, «критического реализма», «микрофизического» позитивизма и др.) на свободу личности и общества.

В-третьих, в работе раскрывается апологетический по отношению к современному капитализму характер буржуазной «социологии свободы», которая в то же время, будучи продуктом и выражением глубокого кризиса буржуазной идеологии, в извращенном виде отражает действительные социальные конфликты самого капитализма.

В-четвертых, в работе разоблачается антикоммунистическая направленность различных вариантов буржуазной «философии и социологии свободы», содержащих клевету на социалистический строй, фальсификацию политики и целей коммунистических партий, искажение марксизма-ленинизма; в противовес этому теория научного коммунизма и практика развернутого коммунистического строительства в СССР утверждают действительно высшую свободу общества и всех его граждан.

Соответственно этим задачам, данная работа состоит из введения, главы I — «Гносеологическое содержание проблемы свободы в современной буржуазной философии», главы II — «Социальное содержание проблемы свободы в современной буржуазной философии» и заключения.

Поскольку критическая сторона марксистской философии, направленная против любых форм идеализма и метафизики, неотделима от позитивной стороны материалистической диалектики — творчески революционного метода познания и преобразования действительности, — в первом разделе I главы «Методологические основы идеалистической «философии свободы», прежде всего, дается сжатая характеристика диалектико-материалистической концепции свободы, как теоретической платформы борьбы против идеалистической «философии свободы». Эта характеристика вытекает из основополагающих идей, сформулированных классиками марксизма-ленинизма.¹

¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. 2-е, т. 20, стр. 116; В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. Соч., изд. 4-е, т. 14, стр. 185—187 и др.

В общем виде свобода — это целеустремленная, организованная материальная и духовная деятельность людей, основанная на познании и сознательном использовании объективной необходимости, выражающаяся в господстве над стихийными силами природы и общественного развития, в раскрытии творческих потенций человеческой природы, а также в действенном волевом контроле человека над своим поведением. Человек и человечество движутся противоречивым путем от несвободы к свободе, от неполной, поверхностной свободы — ко все более полной и глубокой. Вся совокупная и непрерывно развивающаяся общественная практика людей дает человеческой свободе смысл и цели, составляет ее объективную основу и инструмент для ее прогресса.

Анализ социологических аспектов, который содержится в специальном разделе II главы диссертации, опирается на данную К. Марксом классическую характеристику экономической необходимости, обуславливающей «социальный, политический и духовный процессы жизни вообще».¹ Именно эта социальная необходимость в определенных исторических условиях воплощается во всех проявлениях социальной свободы — экономической, политической, духовной, национальной и т. д., является ее основанием. Развитие общественного производства необходимо порождает общественные потребности в свободе и подымает массы на борьбу за нее. Коммунизм практически утверждает всестороннюю свободу человека и общества, а диалектический и исторический материализм ее всесторонне теоретически освещает.

Диалектико-материалистическая концепция свободы как важная часть марксистской науки была разработана и развита на основе обобщения обширного исторического материала и, прежде всего, опыта пролетарской классовой борьбы; она явилась теоретическим синтезом достижений производства и естествознания; наконец, она была сформулирована как результат принципиального критического пересмотра предшествующих философских учений о свободе.

Понимание внутренней неразрывной связи свободы с объективной необходимостью прокладывало себе дорогу в ожесточенной борьбе мнений. В первом разделе I главы дис-

¹ К. Маркс. К критике политической экономии. Предисловие — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., изд. 2-е, т. 13, стр. 6—7.

сертации содержится краткий обзор некоторых крупных вех в развитии философских воззрений на свободу: в античной философии выделены взгляды Демокрита, далее, Эпикура и Лукреция Кара, им противостоял мистический фатализм стоиков; в средневековой философии — пелагианство и отрицавшее его учение бл. Августина о предопределении; в XVI в. — религиозно-этический фатализм идеологов Реформации М. Лютера и Ж. Кальвина. Отмечается перенос категории свободы в сферу гносеологии философами нового времени (взгляды Р. Декарта, Т. Гоббса, Б. Спинозы).

В домарксистской философии в Западной Европе наибольшее внимание разработке концепций свободы уделяли классики немецкой философии конца XVIII—начала XIX вв. Кант, Фихте и особенно Гегель в мистифицированной, идеалистической форме исследовали диалектику противоречивого единства свободы и необходимости. Все более отчетливо вносится ими идея развития в проблематику свободы.

После Гегеля полностью иссякает прогрессивное развитие учения о свободе на почве идеалистической философии. Уже в XIX в. обнаруживается явный поворот немецкого идеализма к иррационализму и мистике в истолковании свободы (А. Шопенгауэр, Эд. Гартман). Усиливаются агностические тенденции, свобода утрачивает всякую связь с миром феноменов (неокантианство). Изгоняется диалектика из сферы рассмотрения свободы (эмпириокритический «принцип экономии мышления»). Проповедуется откровенный субъективизм и аморализм — свобода объявляется монополией «сверхчеловека» (Ф. Ницше).

Изменение подхода к проблеме свободы вызывалось, прежде всего, изменением роли буржуазии в жизни общества, все более резким поворотом ее к политической реакции, изменением ее классового отношения к свободе. В XVIII в. — начале XIX в. у немецкой буржуазии еще имелся позитивный интерес к свободе, в ее среде было крыло, относительно радикально мыслившее и желавшее прогрессивных преобразований в жизни общества (хотя и страшившееся революции): Это было социальным источником ценных диалектических характеристик сущности человеческой свободы в немецкой классической философии.

По мере усиления империалистических тенденций основной интерес немецкой идеалистической философии все в большей мере сосредоточивается на задаче мистификации

категории свободы, полного выхолащивания ее действительной сущности.

Одностороннее преувеличение того или иного момента в познании — характерная черта метафизической методологии. Это в полной мере относится к методологии современных идеалистических теорий свободы. В частности, в них осуществлен отрыв субъективных форм выражения человеческой свободы от ее объективного основания. В результате в этих теориях «свободная воля» индивидуума оборачивается фактической несвободой человека, поставленного перед лицом космической «свободной воли», либо поглощенного фатальным «хаосом жизни», в котором господствует случай и иррациональные силы человеческой природы; либо же обреченного на принципиальное неведение того, возможна ли свобода или нет.

Метафизический характер методологии идеалистической «философии свободы» выражается в абстрактном, по существу, внеисторическом и внесоциальном рассмотрении человека, как носителя свободы, при этом в тени остается главное — историческая эволюция содержания свободы в различные эпохи и классовый характер «общезантропологического» содержания свободы в классовом обществе. Но этот подход прикрыт в сочинениях ряда авторов (Вейта, Геймана, Гоммеса, Гофера, Мартина и др.) формальным историзмом — привлечением иллюстраций из разных областей человеческой истории.

Важное место в общей проблематике свободы занимает специальный вопрос о свободе воли. В настоящем исследовании (во втором разделе I главы) проблема «свободной воли» затрагивается в той мере, в какой это необходимо для выяснения внутреннего психического механизма, без которого нельзя было бы реализовать возможности свободы во взаимоотношениях человека с природой и общественной средой.

В идеалистических учениях о воле эта категория во все большей степени гносеологически обесценивается, усиливается тенденция изображать иррационалистичность и ущербность человеческой личности. При этом ряд современных западногерманских «теоретиков свободы» (А. Венцль, С. Мозер, Э. Гейман, М. Ланге и др.) предпринимает неоднократные попытки обосновать индетерминистическое истолкование «свободной воли» ссылками на фундаментальные открытия современного естествознания.

Имеется группа естествоиспытателей и философов, которые до сих пор непосредственно связывают квантовомеханический индетерминизм с характеристикой человека, как существа, обладающего свободной волей (П. Иордан, К. Вейцеккер, Э. Мюллер-Маркус и др.). Учение о «свободе воли» в микромире; а далее и учение о полной автономии человеческой воли смыкаются онтологически и методологически с т. н. энергетизмом и стали по существу вариантами этой теории, «дематериализующей» мир: воля рассматривается, как универсальное проявление энергии, не зависящей от материи; а воля человека истолковывается, как некая дискретная «порция», как сгусток общего квантованного «волевого поля».

До откровенного волюнтаризма доводит истолкование микрофизических процессов П. Иордан. Он заявляет: «Квантовая физика позволяет увидеть в новом свете вопрос о свободе человеческой воли и человеческих поступков».¹ На место детерминированности он ставит телеологическую устремленность живого. Для Иордана само собой разумеется «абсолютная свобода» в микромире, который рассматривается им, как «подмир». По внешности она утрачивается в результате макростатического осреднения событий. Но это лишь по внешности, считает Иордан, — в организме, способном принимать произвольные решения, вновь раскрывается «свободная подоснова» всего сущего.

Иордан откровенно указывает на социально-идеологическую цель своего учения о «микрофизической свободе»: он высказывается за «гармонизацию отношений религии и науки». Новые свершения в субатомной физике, по его мнению, привели к «полному изменению соотношения религии и естествознания».²

Догмы современного индетерминизма и его крайнего выражения — волюнтаризма опровергаются внутренней логикой развития естествознания, диалектико-материалистическим анализом его данных. Диалектический материализм исходит из всеобщей детерминированности явлений, которая проявляет себя также и в микромире в специфической для этой области материального движения форме.

Характерным образчиком использования «микрофизического индетерминизма» для обоснования одной из модных

¹ P. Jordan — Die Physik und das Geheimnis des organischen Leben. Braunschweig. 1947, S. 137.

² Ebenda, S. 155—156.

идеалистических концепций свободы является «критический реализм» А. Венцля. «Философия свободы» — не только название главного сочинения А. Венцля, но и обозначение его основной мировоззренческой концепции, рассмотренной в третьем разделе I главы.

Венцль сводит свою метафизическую систему к четырем принципам: «реальному идеализму», «ступенчатой структуре сущего», «закону выражения душевно-духовного содержания и идеального порядка действительности», «всеобщности момента свободы». «Ступени свободы начинаются с неопределенности, мультипотенциальности и, следовательно, контингентности (случайности — В. Ф.) материальных событий и увенчиваются нравственной свободой человека. Сверхиндивидуальные отношения в общем образуют раму и предотвращают хаос».¹

Венцль провозглашает в качестве «аксиомы фундаментальной онтологии», лежащей в основе указанных принципов, существование надматериальной силы, наводящей порядок и устраняющей хаос в «свободном мире»: это ни что иное, как бог, выступающий под разными названиями — мирового духа, мировой души, природной души, прамонады, абсолютной субстанции и т. д. Природа же «сознательно участвует в сотворении мира богом, в осуществлении его ценностей».²

В диссертации подвергнуты критическому анализу рассуждения Венцля о формах выражения свободы на разных ступенях бытия. Основа этих рассуждений — «антропоморфизация» всех «ступеней мироздания», наделение их «стихией свободы», таким атрибутом, как воля. Это фактически устраняет из теории стержневой вопрос проблемы — о материально-практической природе человеческой свободной деятельности.

В отличие от многих современных буржуазных философов (например, экзистенциалистов) А. Венцль предлагает «оптимистическую» оценку перспектив человеческой свободы. Но этот иллюзорный «оптимизм свободы» заимствован Венцлем у религии и выражается в том, что существует якобы «бессмертные души» — и «сфера свободы» продолжается и после кончины человека....³

¹ A. Wenzl—Philosophie der Freiheit Bd. I. München. 1947, S. 244—245.

² Ebenga S. 216 — 217.

³ A. Wenzl—Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung. Bern, 1951. S. 63—64.

Существеннейшая черта методологии Венцля — ее эклектичность, а «свобода» и «воля» призваны сementировать ее разнородные элементы. При этом «критический реализм» Венцля сталкивается с рядом неразрешимых для подобной методологии принципиальных мировоззренческих проблем. В диссертации выясняется, что для его «ступенчатой» онтологии «роковым вопросом» оказывается проблема источника движения и развития; гордиевым узлом его гносеологии является проблема несводимости высшего к низшему; этика Венцля блуждает в безвыходном противоречии между абсолютностью и релятивностью «ценностей».

Все эти проблемы успешно разрешаются лишь с позиций диалектико-материалистических.

А. Венцль растворил проблему человеческой свободы в рассуждениях о вездесущей стихии свободы на всех ступенях мироздания. В ином русле разворачиваются экзистенциалистские варианты «философии свободы» (их анализу посвящен раздел четвертый I главы). К. Ясперс и М. Хейдеггер пессимистически изолируют «человеческий мир» свободы от его природной и социальной среды.

Однако при всей остроте полемики между представителями «критически-реалистической» и экзистенциалистской линий в «философии свободы» речь идет о разных течениях одного философского лагеря.

В «философии существования» проблема свободы обращена к внутреннему миру индивидуума. Экзистенциализм принципиально против рассмотрения человека лишь в качестве одной из многих форм бытия,¹ а человеческой свободы, как одной из модификаций вездесущей стихии свободы.²

Выступая против статичного истолкования свободы в качестве некоего стабильного состояния, теоретики этой философии рассматривают свободу в хаотическом потоке жизни как поведение изолированного одиночки на пороге «пограничной ситуации», фактически вне связи со средой и историей своего индивидуального развития.

В таких условиях самый факт наличия у индивидуума своего внутреннего мира воспринимается сторонниками «философии существования», как полная замкнутость этого мира. Свобода в сущности своей оказывается свободой оди-

¹ K. Jaspers—Rechenchaft und Ausblick. München, 1958, S. 405.

² K. Jaspers—Philosophie Bd. II. Berlin, 1956. S. 175.

ночества: Но факты свидетельствуют об обратном: человек живет в обществе себе подобных — и его свобода всегда оказывается свободой в общении. Для приведения своей концепции хотя бы к видимому согласию с фактами экзистенциалисты дополнили ее учением о двойственности человеческого «Я» — о соотношении аутентичного и неаутентичного «Я».

Аутентичное, истинное «Я» в экзистенциалистской философии — это фокус, средоточие «самовосприятия», «самоориентации» и т. д. Оно отчленяет личность от ее человеческого окружения. В «Я» происходит осознание идентичного самому себе бытия, — и при всей подвижности, текучести, зыбкости «Я» пребывает стабильным, обладает «самостью», в чем и реализуется свобода. Аутентичное «Я» служит единственным прибежищем свободы.

В противоположность этому неаутентичное «Я» проявляет себя в сфере грубого, эмпирического бытия. Его отличает внешняя, мнимая общность людей, взглядов и настроений. Здесь господствует дух подражательства, стадный инстинкт толпы, диктат условностей и т. д. Неаутентичное «Я» оказывается прибежищем несвободы и обезличивания человека.

«Заброшенного в мир» одинокого человека тяготит и страшит свобода — и он обращается в бегство от нее... Свобода — неотъемлемый атрибут человеческой экзистенции, она же — источник томлений и мук «аутентичного Я». В страхе и особенно на грани смерти, по мнению сторонников этой философии, происходит действительное раскрытие потенций человеческой свободной экзистенции. Экзистенциализм совершает телеологизацию смерти, как цели человеческого существования, как цели свободы.

Субъективизм и иррационализм основного подхода «философии существования» к онтологическому содержанию свободы закономерно приводит к крайнему агностицизму в оценке теоретико-познавательного аспекта проблемы свободы. «Спонтанность свободы нельзя устранить, — замечает К. Ясперс, — она не является предметом познания».¹

Общие методологические принципы экзистенциалистского варианта «философии свободы» наиболее полно воплощаются в подходе к такой проблеме, как соотношение индивидуальной свободы и свободы общества. Мнимый критицизм экзистенциализма, туманные рассуждения о решающих проблемах бытия, обещания дать ответы на эти коренные вопро-

сы, чтобы указать всем и каждому путь к истинной свободе, — на поверку оказываются скрытой апологетикой современного капитализма, утверждением незыблемости строя социального неравенства, несвободы и порабощения трудящегося человека.

Общая существенная методологическая черта всех разобранных вариантов идеалистической «философии свободы» сводится к рассмотрению проблем в «разорванном» мире, где существуют лишь внешние, поверхностные связи между явлениями, где противоречия носят фатальный, неразрешимый характер и не служат формой связи, а лишь выражением всеобщей разобщенности. Такая методология не есть лишь результат произвольного выбора теоретиков: по существу она производна от характера общественных отношений капитализма, действительно разобщающего людей.

«Методология разобщенности», примененная к анализу общественных процессов, неизбежно приводит к оправданию индивидуализма и оказывается теоретической базой для различных вариантов индивидуалистической «социологии свободы».

Вторая глава открывается разделом, посвященным анализу индивидуализма, как основного социологического принципа буржуазных теорий свободы.

Марксистско-ленинская идеология утверждает научно обоснованный коллективизм, как необходимое средство неуклонного развития свободы общества и личности в их неразрывном единстве. Марксизм последовательно борется против буржуазного индивидуализма, ибо индивидуализм — одна из идеологических помех на пути общественного прогресса и всестороннего гармонического развития каждой индивидуальности.

Буржуазная «философия и социология свободы» индивидуалистична в своей принципиальной основе и поэтому находится в противоречии с действительными тенденциями современного общественного развития. Индивидуализм идеологически прикрывает уродливое, одностороннее развитие индивидуальностей, угнетение одних личностей для блага других, фактическую экономическую, политическую и духовную несвободу индивидуума в т. н. «свободном мире». Индивидуализм отстаивает такую систему общественных отношений, в которой существует постоянный антагонизм личности и общества.

¹ К. Jaspers — *Rechenschaft und Ausblick*. München, 1958, S. 358.

Об этих коллизиях свидетельствуют документы КПГ, исследования немецких марксистов, а также выступления либерально мыслящих и достаточно объективных теоретиков (например, проф. В. Хагемана). Наряду с этим в разделе диссертации, посвященном критике индивидуализма, использованы признания таких активных защитников «свободного демократического» строя ФРГ, как Г. Шельски, В. Гофер, К. Менарт и др.

Существенной чертой индивидуалистических теорий свободы является антигуманизм. Это особенно ясно обнаруживается, когда «теоретики свободы», выступающие с позиций различных философских школ и течений, обращаются к такой, казалось бы, частной проблеме, как оценка традиций прометеизма. Отношения «философии и социологии свободы» к идеям прометеизма выясняются в разделе «Об оценке прометеизма марксизмом и буржуазными «теоретиками свободы». В истории мировой культуры, со времени античного мифа о герое-богоборце, прометеизм стал сжатым обозначением важной социальной освободительной тенденции, выражением активной, деятельной стороны идеологии гуманизма.

Для марксизма прометеизм в своем последовательном развитии есть единство двух взаимосвязанных сторон революционного образа мыслей и действий: во-первых, стремления к социальной свободе, к освобождению человека от угнетения классового, национального, религиозного и т. д. и, во-вторых, борьбы за все большее расширение господства человека над слепыми силами природы.

Изменение исторического положения и социальной роли буржуазии в современную эпоху привело, в частности, к принципиальному изменению отношения ее к гуманизму. Современный капитализм глубоко враждебен прометеистским устремлениям прогрессивных сил человечества и, прежде всего, последовательно революционному прометеизму рабочего класса и его коммунистического авангарда.

В буржуазной литературе еще в XIX в. — начале XX в. предпринимались неоднократные попытки приспособить идеи прометеизма для своих нужд или преодолеть их.¹

¹ Так, еще Ф. Ницше стремился представить Прометея, как мифологическое выражение идеи сильной личности, утверждающей себя в мире вопреки каким-либо нормам морали, как олицетворение культа крайнего индивидуализма. Но такой подход противоречит и духу, и форме этого фольклорного по происхождению образа, искажает его. (См. Ф. Ницше. Рождение трагедии. Пер. с нем. Полн. собр. соч., т. 1, М., 1912, стр. 80—82).

Особенно усиливается антипрометеистская тенденция в современной буржуазной философии. Ясно обнаруживаются два решающих мотива многочисленных высказываний и специальных работ, вышедших за последние годы на Западе, которые посвящены философской и социологической интерпретации образа Прометея и прометеизма: это, во-первых, стремление фальсифицировать социальное содержание прометеизма и историческое развитие его идей; это, во-вторых, усилия фальсифицировать характер взаимосвязи идей научного коммунизма и прометеизма.

Некоторые современные буржуазные критики прометеизма (К. Рейнхардт, К. Керени) обращаются к античным истокам самого образа Прометея, его генезису. При этом западные теоретики обходят главное в образе Прометея — то, что со всей силой подчеркивал А. М. Горький — поэтизацию народного труда, освобождающего человека от всевластия богов (Собр. соч., т. 24, стр. 29)). А ведь именно в этом первоисточник прометеизма.

Если изыскания Рейнхардта и Керени о Прометее имеют псевдоисторическую форму, то Карл Ясперс рассуждает о нем откровенно внеисторично. Он хочет показать актуальное и общечеловеческое значение Прометея, предприняв своеобразную попытку примирить богоборца с богами на почве экзистенциалистской философии, применяя к истории античного титана обозначения «пограничных ситуаций», вроде «вины», «заброшенности», «смертности» и т. д. Лидер западногерманского иррационализма загризировал прометеевское богоборчество и тираноборчество под ветхого, отягощенного грехом Адама для подтверждения тезиса о фатальности неведения и фактической несвободе человека и общества.

«Теоретики свободы» не ограничиваются лишь философским интерпретированием мифологического образа: они оценивают прометеизм, как реальный идеологический фактор современности. При этом буржуазные истолкователи при всех различиях оттенков в их мировоззренческих и политических позициях, как правило, сходятся на более или менее откровенном утверждении «социальной вредности» прометеизма в производстве и экономике (Я. Гоммес и др.), политике и культуре (Ф. Хеер и др.).

Произведенный анализ показывает, что и в явно теологической (Вендланд, Гоммес, Дессауэр и др.) и в антропологической (К. Ясперс, М. Хейдеггер, Ф. Хеер и др.) ветвях современной буржуазной философии и социологии фальси-

фицируется социальное и гносеологическое содержание образа Прометей и отвергается прометеизм, как концентрированное выражение гуманистического свободолюбия и тираниборчества.

Не является в этом отношении исключением также О. Вейт — видный социолог влиятельного в Западной Германии идеологического течения т. н. неолиберализма. Для него история Прометей в конечном итоге символизирует фатальную зависимость человека от подсознательного, его стремление к тирании, бегство в несвободу.¹ Подобные абстрактно-теоретические рассуждения затем используют идеологи антикоммунизма типа В. Шламма для открытых политических нападок на «промееву ересь» коммунизма.

Что же касается оценки прометеизма О. Вейтом, то она служит наглядным проявлением основной концепции его «технико-антропологической социологии свободы», которая специально рассмотрена в следующем разделе второй главы диссертации.

Вейт признает, что вопрос о свободе не сводится лишь к формам правления и государственного устройства, он видит сложность и противоречивость осуществления свободы, нарастание «тотальной» угрозы свободе в современную эпоху. Но верные частные положения действительной картины общественных отношений слагаются у него в превратную антиисторическую концепцию свободы. По его мнению, все многообразные аспекты свободы, прежде всего, зависят от состояния человеческой воли, «внутреннего модуса» человека.²

По Вейту, душевно-духовные особенности «современного» антропологического типа свидетельствуют о снижении «человеческого уровня», которое нельзя объяснить материальными причинами: происходит антигуманистическая деградация человеческой личности, что порождает тотальную угрозу для существования свободы.

Причиной и источником смены «антропологических типов», и в то же время их константности в иррациональном потоке исторических событий является, по Вейту, постоянная внутренняя амбивалентность, раздвоенность человека.³ Нарастая, амбивалентность, приводит к душевно-духовной «разорванности» человека, его внутренней «расщепленности», к всеобщей «схизме» (расколу). Таково, по схеме франкфурт-

¹ O. Veit—Soziologie der Freiheit. Fr. M., 1957, S. 167 и. а.

² O. Veit — Freiheit in einer zerriss. Welt. «Ordo», Bd. 12, 1961, S. 79, 80.

³ Ebenda. S. 83 и. а.

ского социолога, то основное антропологическое поле, на котором обнаруживает себя свободная человеческая воля.

Вся история и все современное социальное развитие, отношения двух мировых общественно-экономических систем, экономическая, политическая и идеологическая классовая борьба служат Вейту лишь иллюстрациями для извечной трагической коллизии активного, волевого и пассивного начал человеческой природы. В каждой личности постоянно происходят, по этой версии, столкновения творчески-деятельных и пассивно-приспособительных стремлений.

Однако Вейт здесь глубоко неправ. Человеческая активность всегда имеет свои социальные и гносеологические корни. В своем высшем выражении она есть творческая, созидательная деятельность, преобразование окружающей природы, революционная общественная борьба. Люди осуществляют творческие усилия в производстве, науке, искусстве, т. е. в областях действительно человеческой деятельности. Вместе с тем и пассивность, проявляющаяся в консерватизме, рутинерстве, боязни перемен и т. д., имеет свои социальные источники, выражая внутреннюю статичность буржуазно-мещанского общественного типа, порожденного частнособственническим строем.

Изображение в вейтовской «социологии свободы» извечной и общечеловеческой амбивалентности имеет своим действительным социальным источником исторически преходящую буржуазно-мещанскую «амбивалентность», т. е. глубокий конфликт между стремлениями и мироощущением этих социальных групп и объективным процессом развития общества.

Идейная и эмоциональная атмосфера неолиберальной технико-антропологической «социологии свободы» проникнута духом антиматериализма, антимарксизма, отрицания диалектико-материалистического учения о свободе. О. Вейт выступает против Маркса и Энгельса, обвиняет их в полном игнорировании психологического, антропологического аспекта проблемы.¹ Но эта «критика» не содержит объективного анализа действительной точки зрения марксизма.

Диалектический материализм с его признанием объективной детерминированности всех явлений (в том числе и человеческой воли), с его обоснованием творческих возможностей человеческого познания и практики, с его жизнеутверждающим оптимизмом и активной борьбой за свободу для трудя-

¹ Ebenda. S. 81.

щихся — О. Вейт пытается изобразить главным антагонистом «антропологической свободы», тенденциозно приписывает материализму стремление к насильственной стандартизации людей. Походя «социолог свободы» обвиняет марксизм в якобы уходе от внутренних противоречий человеческой жизни и равнодушии к этическим проблемам.

На деле же для марксистской диалектики противоположности не просто сосуществуют в одном явлении, а взаимодействуют, взаимообуславливают друг друга, взаимопроникают друг в друга. Это относится и к противоречиям в развитии свободы. Недостаточно констатировать самый факт их наличия, — надо выяснить способ их связи, специфический внутренний закон их отношения. Этого не делает Вейт, поэтому вся проблема внутренних противоречий современной личности приобрела в его изображении спекулятивный характер. Достижение динамического равновесия в рамках антропологической амбивалентности и есть, по Вейту, искомое состояние свободы человека и средство для преодоления его схизмы.

Практическая этика Вейта сводится к рекомендациям по подготовке людей к восприятию неолиберальных принципов. Реакционны по своей сути, расплывчаты и неосуществимы социально-психологические рекомендации д-ра О. Вейта. Их провозглашенная цель — «укрепить позитивную сторону человеческой природы в интересах свободы». Их действительная задача — оправдание и маскировка вопиющей несвободы человека в капиталистическом, т. н. «свободном» мире, дискредитация социалистической, марксистской теории и практики развития свободы.

☆ ☆ ☆

Анализ рассмотренных в данной работе вариантов западногерманской «философии и социологии свободы» обнаруживает под прикрытием изощренных форм псевдиалектики, «реализма», «антропологизма», «гуманизма» и т. д. доминирующие над всем этим симптомы глубокого мировоззренческого, методологического кризиса современной буржуазной философской мысли — отражение общего кризиса той общественной системы, на базе которой возникла и существует эта идеология.

Самый факт возникновения «философии и социологии свободы», претензия ее сторонников занять ведущее положение

среди всех школ и направлений современной буржуазной философии, в частности в ФРГ, свидетельствует о стремлении к консолидации сил буржуазной идеологии в борьбе против марксизма-ленинизма.

На примере «философии и социологии свободы» ясно прослеживается софистичность распространенного среди буржуазных идеологов утверждения о мнимой независимости философии от политики, ее «надпартийности» и т. д. Буржуазные теории свободы тесно связаны с потребностями политики, а именно — политики антикоммунизма. «Философия и социология свободы» смыкается с наиболее активными формами антикоммунистической идеологии. Она, в частности, поставляет доводы для обоснования версии о современном империализме, как «свободном мире». (Эта тенденция прослеживается в заключении диссертации на примере сочинений таких теоретиков, как И. М. Бохенски, В. Гофер, Э. Гейман, М. Ланге и др.).

При этом «теоретики свободы» принуждены касаться действительных конфликтов и органических пороков «современного» (т. е. современного капиталистического) общества, порой дают достаточно точную характеристику отдельных сторон противоречивого исторического процесса развития свободы общества и личности. Однако верные детали социальной жизни лишь прикрывают общую фальшивую мировоззренческую концепцию и реакционную политическую тенденцию этой философии.

Ход общественного развития, классовой борьбы, последовательная защита и развитие коммунистическими партиями диалектического и исторического материализма неизбежно ведут к ослаблению и разрушению позиций империалистических «теоретиков свободы», к освобождению сознания масс от влияния этой антимарксистской идеологии. В свою очередь поступательное развитие науки, весь гигантский прогресс в познании объективных законов развития материи вновь и вновь обнаруживает принципиальную методологическую несостоятельность и научную бесплодность идеалистических теорий свободы. Коллективная марксистская разработка учения о свободе и необходимости и коллективная критика антимарксистских концепций свободы дает несомненные положительные результаты, обогащая важную область марксистского мировоззрения и вооружая сторонников

БИБЛИОТЕКА
Академия наук СССР

236132

коммунизма и научного прогресса в борьбе против этой реакционной идеологии.



Основное содержание диссертации освещено в сообщениях под общим названием «О некоторых антимарксистских концепциях свободы в ФРГ», опубликованных в «Трудах Курского медицинского института»: «К вопросу об извращении гносеологического содержания проблемы свободы буржуазными философами и ревизионистами» (вып. XIV, 1959); «Об извращении социального содержания проблемы свободы буржуазными философами и ревизионистами» (там же); «Реакционная сущность теорий так называемой «свободной демократии»» (вып. XV, 1961); «Пропаганда крайнего индивидуализма «социологами свободы»» (там же); («К вопросу о методологических принципах экзистенциалистского варианта «философии свободы»» (вып. XVI, 1962); («Об экзистенциалистской социологии в ее отношении к проблеме свободы») — (там же); «К критике индетерминистских истолкований свободы в современной западногерманской философии. О «свободе воли» и данных естествознания» (вып. XVIII, 1963); «К вопросу о марксистско-ленинской оценке прометейизма и его буржуазных критиках» (там же). Ряд положений работы также опубликован в тезисах докладов на XXVI — XXIX итоговых научных сессиях КГМИ: «О некоторых антимарксистских концепциях свободы и необходимости в философской литературе Западной Германии» (1959); «В. И. Ленин о свободе и необходимости» (1960); «Развитие марксистско-ленинского учения о свободе общества и личности в Программе КПСС и других документах XXII съезда партии» (1961); «К вопросу о диалектике категории свободы и ее извращении в современной западногерманской философии» (1963).

