



**Семинар 4. Основные
направления философии
(НКФ; направления
неклассической философии)
Взаимосвязь философии и
образования в истории культуры**



ФИЛОСОФИЯ

Кузнецов Виталий Владимирович

Семинар 4. Основные направления философии (НКФ; направления неклассической философии). Взаимосвязь философии и образования в истории культуры

Оглавление

1. Немецкая классическая философия (НКФ).....	2
2. Основные направления неклассической философии	14
3. Ильёнков Эвальд Васильевич (1924–1979) о философии марксизма	28

1. Немецкая классическая философия (НКФ)

Вопросы и задания:

1. Почему именно немецкая классическая философия конца XVIII – начала XIX вв. явилась процессом переосмысления итогов социальных и научных революций?
2. В чем заключается, по И. Канту, основная задача философии?
3. Каковы границы познания, согласно Канту?
4. В каком направлении развивались идеи И. Канта его непосредственными учениками и последователями (Фихте, Шеллингом, Гегелем)?
5. Почему немецкая классическая философия сыграла ключевую роль в формировании основных идей культурно-исторической парадигмы социального знания и концепций эволюционизма в естествознании?



Уже к концу XVIII в. обозначился кризис философии Просвещения, которая не только являлась теоретической основой всех форм духовной жизни европейского общества этого столетия, но и *великим проектом модерна*.

Если философы-просветители усматривали основу общественного развития в прогрессе разума, в распространении его принципов на все сферы духовной деятельности человека, то уже в середине XVIII в. французский философ и писатель **Ж.-Ж. Руссо**, вскрывая противоречивость социального прогресса, высказал мысль о том, что развитие наук и искусств лишь углубляет социальные противоречия в обществе. **Д. Дидро** во Франции и представители *движения «Бури и натиска» в Германии (И. Гёте [1749–1832], И. Шёллер [1759–1805] и др.)* выражали *сомнения* в обоснованности распространения рационалистической методологии на область художественного творчества. Еще раньше Г.В. Лейбниц *сомневался* по поводу того, что с помощью законов механики, — того раздела физики, который усилиями Р. Декарта и И. Ньютона стал в XVII — первой половине XVIII в. образцом естественнонаучной теории, — можно объяснить все природные процессы.

Углубляя принципы сенсуалистической теории познания **Д. Локка**, английский философ **Д. Юм (1711–1776)** подверг критике принципы причинности и субстанциональности, которые составляли методологический базис тогдашнего естествознания. **А.Р.Ж. Тюрго** в своих экономических сочинениях выразил сомнение в правильности идеи о том, что рационалистические принципы устройства общества являются основой его прогресса. С его точки зрения, основой прогресса является не разум, не рациональные принципы гармонии общественного устройства, а

социальные противоречия и борьба интересов различных социальных групп.

Таким образом, уже во второй половине XVIII в. рядом мыслителей пересматриваются основоположения популярных идей философии Просвещения. Но эта самокритика некоторых сторон просветительского мировоззрения, замкнувшись в сфере философских салонов Франции, в кружках художественной интеллигенции Германии, в научных сообществах Англии, не стала общественной потребностью, а оставалась делом отдельных мыслителей, практически не задевая господствующего положения просветительских идей среди наиболее образованных членов общества.

Если *социальные революции* 1776–1848 гг. подготавливали социальный базис техногенного общества, то *научная революция* конца XVIII — первой половины XIX в. окончательно превратила науку в главную производительную силу и сделала техногенное развитие общества необратимым. Прежде всего, *промышленный переворот* в Англии в конце XVIII в., а затем в первой половине XIX в. и во всей Европе являлся своеобразным *экономическим плодом первой научной революции*, закончившейся созданием механистической картины мира И. Ньютона.

Однако новые открытия в науке конца XVIII — первой половины XIX в. на основе экспериментально-математической методологии естествознания, выработанной просветительской мыслью, заложили основы для новой технологической революции конца XIX века. Работы Гальвани, Вольты, Ампера, Фарадея в области электричества, Бойля, Пристли, Лавуазье, фон Либиха в области химии, Геттона, Лайеля в области геологии, Линнея, Бюффона и Ламарка в области биологии выходили за рамки механистической картины мира и превращали названные области

научного познания, в которых работали эти ученые, в самостоятельные отрасли, несводимые к механистической физике. В результате к середине XIX в. сформировалась *дисциплинарно организованная наука*.

Таким образом, социальные и научные революции конца XVIII — первой половины XIX в. стали проявлением торжества просветительских идей. Но в то же время противоречивость результатов революционных событий поставила на повестку дня критику социальных концепций Просвещения и поиск новых методов осмысления социальной действительности.

Основная причина всех недостатков и противоречий просветительской мысли XVIII в. в области как обществознания, так и естествознания заключалась, на наш взгляд, в том обстоятельстве, что, будучи критически настроенной по отношению ко всей окружающей социальной действительности в виде политических учреждений, социального устройства общества и к традиционным принципам духовной жизни, философия Просвещения была на удивление догматичной по отношению к самой себе. Этот догматизм просветительской философии вытекал из предпосылок сенсуализма и рационализма XVII в., на которых она базировалась. И сенсуализм, и рационализм, пытаясь обосновать процесс познания, отводили субъекту познания пассивную роль. Так, с точки зрения классического рационализма, субъект познания усматривал в своем разуме некие ясные и отчетливые идеи, из которых затем дедуцировалась вся совокупность человеческого знания. С другой стороны, представители классического сенсуализма усматривали источник познания в чувственных впечатлениях, как бы навязанных субъекту познания извне. Вследствие этого истина рассматривается и рационализмом, и сенсуализмом как нечто такое, что не зависит

от субъекта познания и его деятельности, она приобретает такие характеристики, как вечность, абсолютность, непреложность. Поэтому в познавательной деятельности субъекта всё, что выходит за пределы такой абсолютной истины, рассматривалось просветителями как заблуждение разума. Сама истина утверждалась просветительской философией как нечто такое, что не может быть поставлено под сомнение и для критического анализа (как абсолютная истина). А любой критический анализ просветительских концепций как в области естествознания (Д. Юм), так и в области обществознания (Ж.-Ж. Руссо) оборачивался интеллектуальным скандалом, поскольку под сомнение ставились притязания просветительского разума на абсолютную истину.

Результаты и последствия социальных революций (в первую очередь Великой французской революции) и научной революции конца XVIII — первой половины XIX в. требовали критического переосмысления основополагающих принципов философии Просвещения и создания на основе этого переосмысления новых парадигм социального и естественнонаучного познания. Такую работу переосмысления итогов и последствий социальных и научной революций выполнили представители немецкой классической философии.

Родоначальником немецкой классической философии конца XVIII — начала XIX в. по праву является великий немецкий мыслитель **И. Кант (1724–1804)**. Под влиянием *Д. Юма* и *Ж.-Ж. Руссо*, которые, как отмечал сам немецкий мыслитель, пробудили его от «догматической спячки», Кант направляет критицизм просветительской философии на анализ самих оснований просветительского разума.

Обратившись к изучению познавательных способностей субъекта и пытаясь найти общезначимость научного знания в *познавательной деятельности субъекта*, а не в объекте познания, И. Кант совершает «*коперниканский переворот*» в философии. Кант находит эту *общезначимость* в *априорных* (т. е. доопытных) формах чувства, рассудка и разума. Все чувственные впечатления субъектов познания (как бы они не отличались друг от друга) воспринимаются как расположенные в *пространстве* и *времени*, которые и являются *априорными формами чувственного познания*, т. е. такими формами, которые делают возможным само существование чувственного опыта человека. Эти формы общезначимы для всех людей, несмотря на то, что каждый человек воспринимает мир по-своему, привносит в это познание свои чисто субъективные впечатления.

Таким образом, *геометрия* опирающаяся на чисто *пространственные* фигуры, отвлекаясь от прочих качественных характеристик является *общезначимой* наукой, т. е. наукой в подлинном смысле этого слова. Точно также *арифметика*, опирающаяся на числовой ряд (который является аналогом *временной* последовательности) оперирует чистой априорной формой чувственного познания — временем. Поэтому арифметические действия также общезначимы, как и доказательства в области геометрии.

В свою очередь, естествознание может считаться наукой, потому что в нем *чувственные данные* опыта рассматриваются и *организуются* с помощью *категорий рассудка*, т. е. *априорных всеобщих понятий* типа «единство» и «множество», «часть» и «целое», «сущность» и «явление». Кроме того, *рассудок* способен мыслить все данные опыта, как находящиеся в причинно-следственной связи друг с другом.

Таким образом, согласно Канту, *рассудок* человека в своем роде «*конструирует*» предмет собственного познания с помощью *апприорных форм* рассудочного мышления. Тем самым немецкий философ снимает один из *главных вопросов* теории познания, а именно: *почему предмет нашего знания согласуется со знанием об этом предмете*. Согласно Канту (и в этом он солидарен с мыслителями XVII — XVIII вв.), мы способны *познавать лишь то, что мы сами же и создали*. Следовательно, деятельность трансцендентального (лат. *transcendens* — выходящий за пределы) субъекта ставится на место субстанции. Основой научного познания для Канта является не созерцание умопостигаемой сущности предмета, а *деятельность мышления, конструирующего предмет* и порождающего идеализированные объекты, с помощью которых познается Природа.

При этом *рассудок* сам по себе не может задавать цели познанию, поскольку он рассматривает все данные в опыте как бесконечную причинно-следственную цепь. *Задает цели познанию* третья познавательная способность субъекта — *разум*, выдвигающий *новые идеи*, которые и являются *целями* нашего познания. Так, если мы ищем источник всех наших психических явлений, то приходим к идее души, при поиске источника всех явлений Природы — к идее мира в целом, а желая познать начало вообще всех явлений Природы и духа, мы приходим к идее Бога.

Но эти *идеи*, согласно Канту, *не обладают самостоятельным существованием* как, например, идеи Платона. Поэтому, когда разум человека рассуждает о душе, мире и боге самих по себе, он впадает в противоречия (антиномии).

Кант возвел, таким образом, гносеологию в ранг основного и первого элемента теоретической философии. Предметом теоретической философии, по Канту, должно быть не изучение

самих по себе вещей – природы, мира, человека, – а исследование познавательной деятельности, установление законов человеческого разума и его границ. Он называет свой метод критическим, в отличие от догматического рационализма XVII века, подчеркивая, что необходимо в первую очередь предпринять критический анализ наших познавательных способностей, чтобы выяснить их природу и возможности. Таким образом, гносеологию Кант ставит на место онтологии, тем самым осуществляя переход от метафизики субстанции к теории субъекта.

Если И. Кант еще противопоставляет, согласно принципам философии XVII — XVIII вв. субъект и объект, мыслящую и протяженную субстанцию, то его ученик **И.Г. Фихте (1762–1814)** из субъекта познания выводит не только формы познавательной деятельности, но и всё содержание знания (неотделимость субъекта и объекта друг от друга). Отсюда субъект превращается в абсолютное начало всего существующего (субъективный идеализм). Из деятельности субъекта («Я») выводится весь существующий мир, который Фихте называет «не-Я». Познание не есть неподвижная схема законов и форм мысли, данная нашему уму извне статически: оно всегда есть живой процесс, который нужно рассматривать динамически. Теория познания есть в то же время и *теория деятельности*, ибо все законы и все содержание познания извлекаются активностью духа из его собственной сущности. Философские идеи Фихте послужили мостом между идеями Канта и Гегеля.

В философской системе **Ф.В.Й. Шеллинга (1775–1854)** трансцендентальный субъект утрачивает связь с индивидуальным сознанием и превращается в абсолютное мировое начало, подобно понятию субстанции в философии Б. Спинозы. Но если в концепции Спинозы субстанция (*природа*) всегда равна себе самой,

то в философии Шеллинга она приобретает черты *диалектического развития*, характерные для «Я». Субстанция начинает рассматриваться одновременно как *субъект*. Критикуя Фихте за то, что природа у него рассматривается как всего лишь материал для субъекта, Шеллинг характеризует *природу* как процесс взаимодействия разнонаправленных сил, через которые происходит *развитие природных явлений* от низших состояний к высшим, от неорганических форм к сознанию.

Г.В.Ф. Гегель (1770–1831) начинает создание своей собственной философской системы с критики утверждения Шеллинга о том, что природа как единство субъекта и объекта может адекватно быть постигнута только с помощью искусства, поскольку является "творческим актом", который, будучи непознаваем для разума, является предметом особого рода нерационального постижения – интеллектуальной интуиции, представляющей собой единство сознательной и бессознательной деятельности. Это единство, по мнению Гегеля, может быть постигнуто путем понятийного познания, поскольку в понятии уже содержатся единство субъекта и объекта. С одной стороны, понятие является продуктом мыслительной деятельности субъекта, с другой — посредством понятий субъект конструирует объект своего познания. Сам процесс перехода одного понятия в свою противоположность, закон «отрицание отрицания» показывает траекторию всего процесса развития. От тезиса (выдвижение одного понятия) к антитезису (поскольку данное понятие односторонне и предполагает свою противоположность) и от антитезиса к синтезу (поскольку и антитезис предполагает свою противоположность), т.е. к новому понятию, которое включает содержание как тезиса, так и антитезиса (*диалектика Гегеля*).

В своей *«Науке логики»* Гегель строит грандиозную систему саморазвития понятий, которая является основой познания природы, исторического развития общества и, наконец, саморазвития духовной жизни человека. Свою же собственную философскую систему Гегель рассматривает как подведение итогов саморазвития абсолютного духа, который в процессе этого саморазвития воплощается в *природные процессы, историю общества и историю духовной жизни человека.*

В системе Гегеля, по сути дела, находит свое завершение процесс развития всей классической европейской философии (от Платона до самого Гегеля) с ее верой в рациональные основы бытия, в абсолютные познавательные возможности человеческого разума, в способность этого разума перестроить социальные отношения на рациональных основаниях. Однако в то же время философская система Гегеля исчерпывала практически все возможности дальнейшего развития классической европейской философии.

Именно об исчерпанности классической философии, которая ориентировалась исключительно на спекулятивное рациональное мышление и необходимость направленности философии на изучение новых реальностей, возникающих в природе и обществе, заявляет самый талантливый из учеников Гегеля – **Л. Фейербах (1804–1872).**

Антропологический принцип Фейербаха в теории познания выражается в том, что он по-новому интерпретирует само понятие «объект». По Фейербаху, понятие объекта первоначально формируется в опыте человеческого общения, и поэтому первый объект для всякого человека – это другой человек, Ты. Именно любовь к другому человеку есть путь к признанию его

объективного существования, а тем самым к признанию существования вообще внешних вещей.

Антропологизм Фейербаха возник как реакция прежде всего на учение Гегеля, в котором господство всеобщего над единичным было доведено до предельной степени. Отдельная человеческая личность оказалась ничтожным моментом, который надлежало полностью преодолеть, чтобы встать на всемирно-историческую точку зрения «абсолютного духа». Фейербах выступил в защиту именно природно-биологического начала в человеке, от которого в большой мере абстрагировался немецкий идеализм после Канта, но которое от человека неотъемлемо.

Переход самого Фейербаха от традиций идеализма немецкой классической философии к *антропологическому материализму* свидетельствует, с одной стороны, о завершенности развития объективного идеализма, а с другой — о поиске новых путей развития европейской философии. Если философия Гегеля была своеобразной совой Минервы, вылетающей в полночь и подводящей итог ушедшей исторической эпохи, то послегегелевская философия была своеобразным криком петуха, возвещающего начало нового дня, новой эпохи исторического развития человечества.

Итак, в процессе переосмысления итогов великих исторических событий конца XVIII — начала XIX в., прошедших под идейным предводительством философии эпохи Просвещения, представители немецкой классической философии не только критически переосмыслили основоположения Просвещения как великого проекта модерна, но и заложили философский фундамент новой парадигмы социального знания.

Во-первых, проведенное Кантом различие между теоретическим и практическим разумом поставило *проблему*

соотношения *естественно-природного* и *социально-культурного* в развитии общества. Впервые был поставлен вопрос об *отличиях* в методологии естественнонаучных и социально-гуманитарных дисциплин.

Во-вторых, делая акцент на субъекте познавательного процесса, рассматривая познание не как созерцание, а как деятельность субъекта, немецкая классическая философия поставила вопрос об *истории как закономерном процессе развития человечества* и *методе исследования* во всех социально-гуманитарных науках. Если в области естественнонаучного познания математическая физика еще долгое время оставалась образцом научного познания, то в области социально-гуманитарного знания таким образом в XIX — первой половине XX в. стала *история*.

В-третьих, обобщая (возможно, не совсем корректно) открытия в области биологии, химии, электричества, которыми характеризовалась вторая глобальная научная революция, Ф. Шеллинг и немецкие романтики поставили вопрос о *природе* не как о механизме, функционирующем по одним и тем же законам механики, а как о *саморазвивающейся органистической системе*, намного опередив тем самым реально достигнутые в начале XIX в. результаты естественнонаучных дисциплин и *повлияв на формирование* в этом веке различного рода *эволюционных* учений.

Таким образом, следует отметить, что представители немецкой классической философии заложили теоретико-методологические основания общей тенденции развития социального знания первой половины XIX в. Эта тенденция характеризовалась отходом от основных постулатов естественно-правовой (натуралистической) парадигмы, господствующей среди социально-политических теоретиков XVIII в., и формулированием

главных положений новой парадигмы, которой предстояло стать доминирующей во второй половине XIX — первой половине XX в. Данную парадигму социального знания, основываясь на методологических разработках немецкой классической философии, можно назвать *культуро-исторической*.

2. Основные направления неклассической философии

Вопросы и задания:

1. В чем состоят основные противоречия немецкой классической философии?
2. Каковы социокультурные условия формирования неклассической философии второй половины XIX – начала XX веков?
3. В чем заключаются особенности неклассического типа философствования, и каковы основные направления неклассической философии?
4. Каковы особенности развития основных направлений философской мысли XX века?



Теоретические разработки немецкой классической философии, с одной стороны, отражали общие тенденции развития социально-политической мысли первой половины XIX в., а с другой — претендовали на статус теоретико-методологического обоснования основного направления развития этих тенденций. Однако претензиям немецкой классической философии — прежде всего, философской системе Г. Гегеля — и в дальнейшем оставаться методологической основой социально-гуманитарного и естественнонаучного знания не суждено было осуществиться.

Идеалистический априорный характер немецкой классической философии приводил к тому, что движущую силу развития общества представители этой школы усматривали в развитии абсолютного разума. Тем самым они (прежде всего Г. Гегель) мистифицировали реальный исторический процесс. С их точки зрения, историческим деятелям лишь кажется, что они действуют в истории, исходя из своих собственных реальных интересов. На самом же деле они — марионетки исторического процесса и лишь выполняют роли в исторической драме, написанной и поставленной абсолютным разумом. Реальная история, таким образом, превращается лишь в иллюстрацию развития логических понятий абсолютного разума. В соответствии с этим философия как рефлексия логики развития понятий абсолютного разума может рассматриваться как подведение итогов этого логического развития, как объяснение того, что уже свершилось в мировой истории, но не как прогноз будущего развития этой истории, выходящей за пределы уже существующих в философии понятий. Поэтому Гегель и *сравнивал философию с совой Минервы, вылетающей в полночь исторического развития*, когда события этой мировой истории уже свершились.

Свои априорно идеалистические системы представители немецкой классической философии считали завершением и подведением итогов духовного развития человечества. Всё последующее развитие научной мысли, с их точки зрения, будет лишь уточнением деталей в их собственных грандиозных системах саморазвития «Я», абсолютного тождества, абсолютного духа. Однако в реальности научная и философская мысль пошла по пути как развития отдельных идей немецкой классической философии, так и критики абсолютистских претензий немецких классиков на истину в последней инстанции.

Дальнейшее развитие европейской философии XIX в. было предопределено следующими социокультурными обстоятельствами.

1. Промышленный переворот, который начался в Англии в конце XVIII в. и продолжился в передовых странах Западной Европы в XIX в., сделал процесс техногенного развития западноевропейского общества необратимым. В результате одна из главных задач, которая стояла перед западноевропейской философией Нового времени (идейная подготовка великих проектов модернизации общества как в направлении материально-технического и социально-политического развития, так и в направлении духовного обновления), казалось, была окончательно решена. Поэтому отпала необходимость в широких философских системах, которые с предельной смелостью и, в то же время, часто весьма абстрактно (в отрыве от реальности исторического процесса) обосновывали идеи модернизации.

Кроме того, техногенный путь развития во много раз ускорил темпы социального и политического развития европейского общества. В этот период времени требовались не абстрактные модели социально-экономической модернизации и духовного развития, а конкретные концепции управления реальным процессом исторического развития. Но, в свою очередь, эти концепции могли возникнуть только на основе конкретного анализа движущих сил развития общества, материально-технических и социальных источников этого развития. Поэтому *общей чертой различных направлений философии* второй половины XIX—XX в. был *поиск внерациональных источников самого разума*, сколь ни отличались бы друг от друга эти направления.

Все это приводило самих философов к *пересмотру значения философии* в развитии общества. Поскольку в классический период развития европейской философии само понятие философии отождествлялось с понятием разума, то, развенчивая притязания

этого разума на абсолютную истину, постижение которой осуществлялось спекулятивным рациональным мышлением, представители неклассической философской мысли постепенно приходили к идее о том, что сама философия выполнила свою функцию и в будущем должна быть упразднена.

2. К концу XIX в. *наука* (особенно в области естествознания) превратилась в непосредственную производительную силу общества, поскольку с помощью научных открытий и создаваемой на их основе техники, общество начинает контролировать и превращать все более мощные космические силы природы в силы человечества. Увеличивается соответственно и темп развития научного знания. От науки требуется создание не всеобъемлющих моделей природы (поскольку эти модели очень быстро устаревают), а все новых и новых научных теорий, на базе которых создаются новые технологии, увеличивающие мощь человеческого общества.

Поскольку философия с самого начала своего развития была тесно связана с наукой и рассматривалась (наиболее ярко в Новое время) как итог и синтез научного знания, то переориентация самой науки, сделала излишней эту функцию философии. Среди представителей частных научных дисциплин нарастают бунтарские настроения против притязаний классической философии на то, чтобы быть основой и итогом научного мышления. Вместе с тем, представители неклассической философской мысли усматривают внерациональные основы самой философии как рационалистической спекуляции. Тем самым они делают акцент на отдельные научные дисциплины, которые специально изучают эти внерациональные феномены, определяющие прогресс самого разума (социология, политэкономия, психоанализ и т.д.). Именно поэтому отдельным направлениям философии второй половины XIX—XX в. присуща сциентистская ориентация.

3. Ускорение темпов социально-экономического развития общества, бурный рост научного знания и усиление его значения для этого развития делают большинство направлений неклассической философии приверженными идее прогресса, т. е. поступательного хода развития общества. Этим особенно отличаются социально-политические концепции марксизма и позитивизма.

<...> Известный историк философии Ф. Коплстон рассматривает развитие философии второй половины XIX — начала XX в. как реакцию на априористическую метафизику представителей немецкой классической философии.

В результате этой реакции в философской мысли второй половины XIX в. сложились несколько направлений. Ряд мыслителей (так называемые *вульгарные материалисты* Фогт, Бюхнер, Молешотт, а также Герbart Больцано и др.), вследствие краха притязаний представителей немецкой классической философии на построение метафизики нового типа (по выражению Н.А. Бердяева «метафизики субъекта»), *возвращаются к старым типам докантовской метафизики* («метафизики объекта»). Другие пытаются *совместить* метафизические притязания собственных философских концепций с результатами научных исследований второй половины XIX в. (так называемые *эмпирические метафизики* и большая часть *неокантианцев*). Однако, как показывает Ф. Коплстон, данные попытки терпят крах вследствие несовместимости притязаний метафизики на абсолютную истину и динамики развития науки, приведшей в начале XX в. к *новой научной революции*, которая радикально изменила и научную картину мира, и сами идеалы, и нормы научного знания.

Таким образом, лишь представители *третьего направления* сумели выдвинуть идеи, необходимые для нового этапа (или новой парадигмы) развития социального знания. Одни из них отказываются от рационализма немецкой классической философии

(*философия жизни* в лице А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, *религиозная философия* С. Кьеркегора), а другие — от ее метафизических притязаний (классики *марксизма* и *позитивизма*).

<...> Несмотря на принципиальные философские разногласия между позитивизмом, марксизмом, философией жизни (а позже к ним присоединяется *классический фрейдизм* и *прагматизм*), их объединяет *общая критическая направленность* по отношению к *классическим образцам рационалистической метафизики*, которая была характерна и для представителей априористической метафизики послекантовской немецкой философии первой половины XIX в., и для представителей эмпирической метафизики второй половины XIX — начала XX в. Так, *марксизм* усматривает *источник развития разума в материально-экономической сфере общества*; *философия жизни* видит основу бытия не в разуме, а в воле; *ранний позитивизм* стремится ограничить притязания разума *достижениями опытного позитивного научного знания*; *ранний прагматизм* превращает разум в орудие *практической деятельности человека*; *психоаналитическая концепция* З. Фрейда показывает, насколько разум и кажущееся всецело рациональным поведение людей зависит и определяется некими *подсознательными психологическими импульсами*.

Именно поэтому названные философские направления не претендуют на подведение итогов всего прежнего развития духовной жизни европейского общества и создание некоей законченной метафизической системы, раз и навсегда разрешающей с помощью Разума величайшие вопросы человеческой жизни и истории; они стремятся вновь поднять эти вопросы и направить интеллектуальные силы общества на их разрешение. Это и позволяет *объединить данные направления философии* одним термином — *неклассическая философия*.

<...> С точки зрения **О. Конта** как *родоначальника позитивистского направления философии*, современная эпоха (середина XIX в.) является эпохой окончательной победы позитивной или научной стадии развития человеческого духа и дальнейшее развитие как науки, так и общества должно идти плавным, чисто эволюционным путем без резких скачков и революций. ... Этот процесс эволюции должен привести к улучшению вновь созданных в результате предшествующего века революций (конец XVIII — первая половина XIX в.) социально-политических институтов и медленной трансформации унаследованных от прошлого традиций. Конечная цель такой эволюции — равновесие основных социальных сил буржуазного общества, которые путем консенсуса решают все возникающие перед таким обществом проблемы.

<...> Позитивизм вполне мог стать (и действительно стал) теоретической базой и методологическим основанием либеральных и умеренно консервативных политических программ тех слоев западноевропейского общества, которые добились желаемых целей и результатов в ходе предшествующей эпохи социальных революций или сумели сохранить, несмотря на эту эпоху преобразований, достаточно весомые социальные привилегии.

<...> Однако позитивизм как направление неклассической философии XIX в. не мог стать новым проектом модерна, т. е. коренным преобразованием формирующегося буржуазного общества и рывком к новым социальным институтам.

В отличие от позитивизма, *философия жизни* составляла основу мировоззрения тех социальных слоев буржуазного общества этого времени (остатки старой аристократии, богема представителей творческой интеллигенции, мелкобуржуазные слои города и деревни), которые ничего хорошего не ждали от социального прогресса, свойственного техногенному обществу. Поэтому наряду с идеей прогресса представители философии

жизни ставят под вопрос и науку как средство и в определенной степени как цель социального прогресса. Отсюда проистекает их пессимизм относительно будущего человечества, технически быстро развивающегося, но деградирующего, с точки зрения мыслителей, этого направления в духовно-культурной и нравственной сфере. Однако, несмотря на общий обскурантизм (неприязненно опасливое отношение к науке) и пессимизм социальной концепции представителей философии жизни, острое чувство подозрительности и критицизм к распространенному во второй половине XIX в. благодушию по поводу научного и социального прогресса, позволили им уже в то время заметить те его негативные черты, которые в XX веке приведут к кризису техногенное общество. Этим и объясняется колоссальное влияние Ф. Ницше и в определенной мере С. Кьеркегора на развитие философии XX столетия.

<...> Тем не менее, хотя философия Ницше сыграла свою роль в историческом развитии XX в. и не утратила своего взрывного значения в современную эпоху, но вряд ли эта роль и сохраняющееся значение великого немецкого мыслителя были позитивными для ушедшего XX столетия и являются перспективными для современной эпохи.

<...> Среди направлений неклассической философии только *марксизму* было суждено сыграть роль великого проекта модерна (наряду с Реформацией и Просвещением), под знаменем которого прошли великие социальные революции первой половины XX в.

<...> *Философия XX в.* явилась *рефлексией* над теми колоссальными тектоническими сдвигами в социально-экономической, политической и духовной сферах жизни общества, которые происходили в этом столетии.

Не углубляясь в проблемы развития философской мысли XX в., следует отметить *парадоксальную черту этого развития*. Все основные направления философской мысли этого столетия,

которые зародились еще во второй половине XIX в. и получили наименование неклассической философии, в процессе своего развития в XX столетии перешли как бы в свою противоположность. *Позитивизм*, начавший свое развитие с жесткого противопоставления науки всем остальным сферам духовной жизни человеческого общества и провозгласивший позитивную (т.е. научную) стадию развития человеческого духа высшей и последней стадией этого развития, пройдя через *неопозитивистский* анализ языка науки, вылился во второй половине XX в. в *постпозитивизм*. Представители постпозитивизма выявили социокультурную обусловленность научного знания, а П. Фейерабенд вообще уравнивал познавательную духовную значимость науки со значимостью мифологического мышления. Аналогичные процессы наблюдаются в тесно связанной с историей позитивизма аналитической философии, господствующей в современной англо-американской философской мысли.

Фрейдизм, который начался с попытки определения источника бессознательного в биопсихической природе человека, трансформировался в *неофрейдизм* Э. Фромма и *постфрейдизм* Ж. Лакана, выявивших источник бессознательного в социальной жизни человека.

Структурализм в своем начале, пытавшийся определить некие постоянные структуры культуры, затем трансформировался в *постструктурализм*, отрицающий любые постоянные структуры в истории развития культуры.

Религиозная философия, которая в лице С. Кьеркегора пыталась найти основу христианства в самой сути бытия человека, трансформировалась в *постхристианство* теологии «мертвого Бога».

Наконец, *марксизм*, начавшийся с критики раннего капитализма, пройдя стадию апологетики наличной социальной

действительности в качестве официальной идеологии в странах «реального социализма» и стадию *неомарксизма* в Западной Европе, вылился в *постмарксизм*, который имеет несколько направлений. Одно направление постмарксизма слилось с технологическим детерминизмом современной концепции постиндустриального общества, в которой оправдывается социально-экономическая система позднего капитализма. В лице других представителей постмарксизм выступает как критика онтологии общественного бытия К. Маркса.

В конце XX в. все эти *постнаправления неклассической философии* выливаются в *постмодернизм*, доминировавший в западной философской мысли последние два десятилетия.

<...> Надо отметить, что на определенном этапе развития техногенного общества и европейской философии как самосознания этого общества доминировало именно то направление философской мысли (в свою очередь, базирующейся на определенной философской дисциплине), которое наиболее адекватно выражало основные характеристики социально-экономической, политической и духовной жизни именно этого этапа развития техногенной цивилизации.

На наш взгляд, парадоксальность развития основных направлений неклассической философии в XX в. объясняется тем обстоятельством, что в процессе осмысления углубляющегося в этом столетии кризиса техногенной цивилизации в философской мысли шел процесс переосмысления и критики тех принципов культурно-исторической парадигмы социального знания, которые были заложены именно неклассической философией еще во второй половине XIX в.

В процессе этого переосмысления и критики постепенно начали формироваться основные принципы новой эколого-футурологической парадигмы социального знания.

Поскольку философия постмодернизма как бы завершает этот процесс, то уместно более подробно остановиться на основных характерных чертах этого философского направления.

<...> Отмечая достижения и недостатки *постмодернистской философской мысли*, следует отметить, что несомненной заслугой *постмодернистов* была их принципиальная *критика* тех *противоречий*, которые обнаруживались во *всех великих проектах модерна* в процессе их осуществления, а именно — *логоцентризма, сциентизма и европоцентризма*. Недаром и Ф. Джеймисон, и Ю. Хабермас, и другие оппоненты постмодернистов, остро и порой даже беспощадно критикуя постмодернистский тип мышления, отмечают необходимость учитывать в новых обществоведческих теориях ту критическую работу, которую проделали постмодернисты, анализируя великие проекты модерна и их философские основания.

В то же время следует указать и на бесспорные недостатки философии постмодернизма. Справедливо *критикуя историцизм* общественной мысли XIX — начала XX в., в котором развитие общества рассматривалось как некий запрограммированный автоматический процесс от низших стадий к высшим, постмодернисты неправомерно отказывают философской и обществоведческой мысли в праве обсуждать проблемы будущего человечества, прогнозировать различные пути развития общества и заниматься проектированием этого будущего. Тем самым у философии отнимается важная функция создания новых смыслов универсалий культуры. Но в наше время — время растущей неопределенности и риска общественного развития — отказ от этой функции философии оборачивается общественной слепотой в отношении возможных глобальных катастроф, способных поставить человечество на край гибели.

Постмодернисты, правомерно *критикуя европоцентризм великих проектов модерна* и настаивая на равноценности иных

культур в отношении ценностей европейской цивилизации, *отказываются*, на наш взгляд, от *идеи синтеза культурных достижений всех народов земного шара*. Но преодоление глобальных кризисов современности требует единства человечества. В свою очередь, это единство может быть достигнуто только на основе признания всеми определенных базовых ценностей и при учете того, что по другим проблемам можно расходиться во мнениях. Эти базовые ценности могут быть достигнуты через синтез культурных достижений Востока и Запада, Севера и Юга. Сам же синтез может быть осуществлен только в процессе диалога культур на равноправной и взаимоблагожелательной основе.

Подвергая справедливой *критике логоцентризм великих проектов модерна*, постмодернисты также *отказываются от критериев истинности*, которые определяют различия в ценности тех или иных теоретических концепций и идей. Этот *релятивизм* приводит к тому, что равноценными можно объявить диаметрально противоположные идеи и концепции. Тем самым как бы уравниваются в правах и гуманистические идеи братства и солидарности человечества, и антигуманистические идеи расизма, нацизма, классового неравенства, сексизма и т. д. Конечно, постмодернисты, большинство которых составляют люди левых и либеральных политических взглядов, делают определенные оговорки. Но, тем не менее, принципиальный релятивизм постмодернистов *не дает им возможности установить критерии*, определяющие ценности тех или иных идей и концепций. Этот релятивизм постмодернистов, с нашей точки зрения, обусловлен тем, что они во многом разделяют антропоцентрическую установку культуру-исторической парадигмы социального знания. Согласно этой установке, истинной ценностью и смыслом обладает только культура, производящая новые идеи и концепции, а природа составляет лишь фон или материал для культуротворческой

деятельности человека. В этом случае из виду упускается то обстоятельство, что культура может создать такие идеи и развить такую деятельность, которые приведут к разрушению экологических условий самого существования человечества. Поэтому, в конечном счете все ценности культуры могут и должны оцениваться с точки зрения экологического императива.

Последние два десятилетия XX века и начала XXI были насыщены важными историческими событиями, которые связаны с распадом мировой социалистической системы и СССР, с установлением нового мирового экономического и социально-политического порядка под эгидой США, Западной Европы и их союзников и клиентов, со скрытой и явной борьбой мировой периферии с центром современной мир-экономической системы, с информационной революцией, давшей возможность общаться людям разных стран и континентов, с углублением глобальных проблем, возникших еще во второй половине XX в.

Перед философией и обществознанием возникла насущная потребность осознания грядущих опасностей неконтролируемого научно-технического развития человечества, переоценки ценностей современной техногенной цивилизации и выработки нового проекта модернизации общества.

Проблема противоречий техногенного общества и его мировоззрения была, пожалуй, одной из главных проблем философской и социологической мысли уже с самого начала развития этого общества. Мы должны упомянуть прежде всего имена К. Маркса, Ф. Ницше и М. Хайдеггера. В работах этих мыслителей был осуществлен столь *глубокий и всесторонний анализ противоречий техногенного общества*, который не потерял своей актуальности и в настоящее время.

В XX веке выдающуюся роль в анализе развития техногенного общества и намечающихся тенденций его кризиса сыграла *критическая теория общества франкфуртской школы* и

всего западного марксизма, представленная именами Г. Маркузе, Т. Адорно, Э. Фромма, М. Хоркхаймера, Ж.-П. Сартра и многих других.

В конце XX — начале XXI в. кризис техногенного общества, симптомами которого явились глобальные проблемы современности, стал предметом изучения большинства западных и отечественных философов и социологов. В работах современных философов-постмодернистов Ж. Дерриды, Ф. Лиотара, Ж. Делёза дана критика логоцентризма, историцизма, европоцентризма и сциентизма, присущих доминирующей парадигме социального мышления и познания.

В работах У. Бека, З. Баумана, И. Валлерстайна, А. Зиновьева *отвергается европоцентризм* современной парадигмы социального мышления и анализируются опасные тенденции того типа глобализации, который характерен для современного «позднего капитализма».

А. Печчеи, А. Кинг, другие представители радикального крыла Римского клуба и социально-политического движения «зеленых» *критикуют антропоцентризм и технологический детерминизм*, присущий всем типам мировоззрения техногенного общества и ставят вопрос о формировании нового экологического мышления, необходимого для решения глобальных проблем.

Роли философии в создании новой парадигмы социального мышления и знания посвящены работы Ю. Хабермаса, А. Бадью, В. Стёпина.

В работах И. Пригожина, К. Хакена, Н. Моисеева, А. Назаретяна рассматриваются вопросы *нелинейности исторического процесса* и разрабатывается концепция коэволюции природы и общества.

С. Жижек, Ф. Джеймисон, С. Бак-Морс, А. Каллиникос, Н. Хомский, субкоманданте Маркос *анализируют проблемы*

современной критической теории и выдвигают вопрос об *альтернативах* современному «новому мировому порядку».

Таким образом, современная философская и социальная мысль выработала подходы и к критике техногенного общества, и к разработке новых социальных идеалов, выходящих за пределы основных типов мировоззрения этого общества. Задача заключается в том, чтобы, опираясь на работы данных авторов, сформулировать основные принципы новой парадигмы социального знания, которую условно можно назвать *эколого-футурологической*.

Практикум по философии: Социальная философия / А.В. Кузнецов, В.В. Кузнецов. – Мн., 2007. – С. 331–413.

3. Ильёнков Эвальд Васильевич (1924–1979) о философии марксизма

Вопросы и задания:

1. Почему марксизм является порождением западной культуры?
2. Каковы основные вехи развития социальной философии марксизма?
3. Чем отличаются идеи Маркса о «реальном гуманизме» от «грубого коммунизма»?
4. В чем заключается справедливость западной критики «реального социализма» и почему она диалектически превращается в критику капитализма?



Я вполне согласен с утверждением, из которого исходили авторы проспекта данного симпозиума. А именно: Маркс — такой же «сын Запада», как Платон и Аристотель, как Декарт и Спиноза, как Руссо или Гегель, как Гёте или Бетховен. Иными

словами, система идей, именуемая «марксизмом», — это, естественно, созревший результат развития традиций «западной культуры», или, если быть совсем точным, — западноевропейской цивилизации.

<...> Стало быть, отказ «западной культуры» от Маркса — это отказ ее от известных — на наш взгляд — лучших, передовых традиций своего собственного прошлого.

<...> Россия, где в силу сложившихся обстоятельств марксизм впервые утвердился в качестве официально узаконенной идеологии, была интегральной частью «западного мира», и революция 1917 года была вынуждена решать типично «западную» проблему. Именно поэтому ее теоретиком и лидером оказался Ленин — такой же «сын Запада», как и Маркс.

Политические противники Ленина совсем не случайно упрекали его именно в упрямом «западничестве», в противоестественном стремлении насадить на русской почве якобы чуждые ей — «немецкие» — идеи. Наиболее грубые и злобные из них прямо называли его «германским диверсантом» и «агентом Вильгельма». Для них что Маркс, что Вильгельм — одинаково были «немцами».

Так что пытаться объяснять торжество идей Маркса в России 1917 года специфическими особенностями «восточной психики» — значит попросту выдавать черное за белое.

За эти «специфические особенности» и так называемые «традиции» русского духа цеплялись как раз противники марксизма, а «отсталость» экономического и культурного развития не только не способствовала утверждению идей марксизма на русской почве, но, как раз наоборот, была той наиболее косной силой, которая всячески этому сопротивлялась. С отсталостью была связана не «легкость», а, наоборот, трудность реализации этих идей — как в сознании, так и в экономике.

Победа идей Маркса в России была прямым следствием того факта, что Россия — при всей ее отсталости — была втянута в орбиту

наиболее острых противоречий мира частной собственности. Именно мир частной собственности превратил тогда Россию, находившуюся на географической «периферии» западного мира, в центр и средоточие всех имманентных антиномий этого мира. Они-то и вызвали революционный взрыв.

<...> Что вся «западная культура», развивалась и расцвела на почве «частной собственности» — это исторически достоверный факт. «Декларация прав человека и гражданина 1789 года» и «Декларация независимости» Джефферсона, юридически зафиксировавшие эту форму собственности как основной принцип всего законодательства, были величайшими документами революционного значения. Они освобождали от оков сословно-бюрократической регламентации колоссальные ресурсы человеческих способностей и создавали более широкие рамки для личной инициативы. В этом смысле вся материально-техническая и научно-теоретическая культура Европы и Северной Америки обязана своим существованием частной собственности, как своему условию *sine qua non*¹. Этого не отрицал и не отрицает ни один здравомыслящий марксист. Напротив, теория марксизма всегда по справедливости оценивала исторически прогрессивную роль частной собственности, подчеркивая ее преимущества по сравнению с добуржуазными, сословно-феодальными формами организации человеческой жизнедеятельности.

И Маркс, и Энгельс начинали свою биографию именно в качестве наиболее радикальных теоретиков буржуазной демократии, в качестве наиболее решительных защитников принципа «частной собственности», которая сливалась тогда и в их глазах с принципом полной и безоговорочной свободы личной инициативы.

В качестве лидера революционной демократии Маркс, естественно, выступал против идей «обобществления собственности».

¹ лат. обязательное условие; букв. «то, без чего невозможно» (*sine* – без; *qua* – какой, который; *non* – не есть, не является) / *прим. В.К.*

<...> Для позиции Маркса чрезвычайно характерно здесь следующее признание: «Мы твердо убеждены, что по-настоящему опасны не практические опыты, а теоретическое обоснование коммунистических идей; ведь на практические опыты, если они будут массовыми, могут ответить пушками как только они станут опасными; идеи же, которые овладевают нашей мыслью, подчиняют себе наши убеждения и к которым разум приковывает нашу совесть, — это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца, это демоны, которых человек может победить, лишь подчинившись им».

С идеями вообще нельзя расправиться ни пушками, ни бранными словами, с другой же стороны, неудачные практические опыты реализации идей еще вовсе не довод против самих этих идей. И если вам какие-то идеи не нравятся, то вы должны проанализировать ту реальную почву, на которой эти идеи возникают и распространяются, т. е. найти теоретическое разрешение той реальной коллизии, того реального конфликта, внутри которого они возникают. Покажите, каким образом можно удовлетворить ту напряженную социальную потребность, которая высказывает себя в виде этих идей. Тогда — и не раньше — исчезнут и антипатичные вам идеи...

<...> Итак, именно критика коммунистических идей — поскольку она мыслилась Марксом как серьезно-теоретическая, а не как демагогически-идеологическая критика — оборачивалась критикой тех реальных условий жизни, внутри которых возникают и распространяются эти идеи.

Марксу с самого начала — даже тогда, когда эти идеи были ему антипатичны, — был чужд взгляд, согласно которому широкое распространение тех или иных идей можно объяснить деятельностью злоумышленников-агитаторов. Маркс считал — и я думаю, что это остается справедливым и по сей день, — что сочувствие и распространение получают лишь такие идеи, которые согласуются с реальными — независимо от этих идей вызревшими — социальными потребностями более или менее широких категорий населения. В

противном случае самая красивая и заманчивая идея в сознание масс доступа не найдет, они останутся к ней глухи.

Именно поэтому факт распространения коммунистических идей во Франции и Англии Маркс и расценивает как симптом реальной коллизии, назревающей в недрах социального организма Франции и Англии, т. е. в тех именно странах, где частная собственность получила максимальную свободу развития всех своих возможностей, там, где с частной собственности были сняты все ограничения.

Поэтому именно «коммунизм» и рассматривается молодым Марксом как идейное течение, рождаемое движением самой «частной собственности». Поэтому до конца доведенная критика коммунизма и оборачивается критикой частной собственности, как «земной основы» коммунистических идей...

<...> Поэтому-то Маркс и принимает коммунистические идеи как необходимый феномен движения самой частной собственности, несмотря на то, что эти идеи по-прежнему остаются для него неприемлемыми со стороны «положительной программы», в них выраженной.

<...> «Грубый и непродуманный» коммунизм, т. е. движение, возникающее совершенно стихийно и независимо от каких бы то ни было теорий и не освещенное светом теории, и есть это прагматически нацеленное на ближайшую, ситуативно диктуемую ему задачу, умонастроение. Оно вызвано совершенно стихийной силой давления «отчуждения», нагнетаемого движением частной собственности.

Но этот «грубый коммунизм», верно осознающий свою ближайшую цель — отрицание частной собственности, сочетается с иллюзией, будто бы эта чисто негативная акция и есть «позитивное разрешение» всех проблем современной цивилизации.

Попросту говоря, эта иллюзия заключается в представлении, будто чисто формальное превращение материального и духовного

богатства, находящегося в собственности частных лиц («собственников»), в «общественную собственность», в «собственность всего общества», уже автоматически снимает и «отчуждение», что в этом «суть коммунизма».

(Эта иллюзия, естественно, может воспроизводиться нынче в головах непосредственных участников социалистических революций.)

Согласно же Марксу, формально-юридическое «обобществление собственности», учреждаемое политической революцией, есть всего-навсего первый (хотя и необходимо первый) шаг, есть лишь первый этап действительного «обобществления». Он создает лишь формальные — юридические и политические — условия *sine qua non* реального «присвоения человеком отчужденного от него богатства».

Подлинная же задача, составляющая «суть» марксизма, только тут и встает перед ним во весь свой рост, во всем своем объеме, хотя на первом этапе эта задача может вообще ясно не осознаваться. Эта задача — действительное освоение *каждым индивидом* всего накопленного в рамках «частной собственности» (т. е. «отчужденного от него») богатства.

При этом «богатство», которое тут имеется в виду, — это не совокупность «вещей» (материальных ценностей), находящихся в формальном владении, а богатство тех деятельных способностей, которые в этих вещах «овеществлены», «опредмечены», а в условиях частной собственности — «отчуждены».

Превратить «частную собственность» в собственность «всего общества» — это значит превратить ее в реальную собственность *каждого индивида, каждого члена* этого общества, ибо в противном случае «общество» рассматривается еще как нечто абстрактное, как нечто отличное от реальной совокупности всех составляющих его индивидов.

В этом и заключается подлинное отличие теоретического коммунизма Маркса (и вовсе не только «молодого», а и «старого») от того «грубого и непродуманного» коммунизма, который полагает, что

коммунизм исчерпывается превращением частной собственности в собственность «общества как такового», т. е. безличного организма, противостоящего каждому из составляющих его индивидов и олицетворенного в «государстве».

<...> Дело в том, что такие — всесторонне развитые — индивиды способны на деле осуществить организацию самоуправления и не будут нуждаться в управлении собой «сверху» — со стороны особого, противостоящего им государственного аппарата. С другой же стороны, только такие индивиды будут выведены из-под контроля слепых и стихийных сил рынка, рыночной формы взаимоотношений между человеком и человеком, чего не в состоянии обеспечить мир частной, тем более частнокапиталистической собственности.

<...> Да, это, к сожалению, факт, что даже и в среде «руководящих индивидов» — в среде работников аппарата управления общественными делами — и при социализме могут возникать и возникают бюрократические тенденции. Да, может быть, и бывает, что индивиды, волею судеб исполняющие руководящую роль в аппарате социалистической государственности, начинают мнить себя «элитой», а соответствующие им теоретики их в этом мнении укреплять, и потому начинают рассматривать вверенное им ведомство как свою *частную собственность*. Эдаких удельных князей, весьма склонных к старинной — еще докапиталистической — болезни «местничества», мы, к сожалению, знаем. Эти удельные князья и питают, как правило, склонность к «экспериментам, понятным лишь для самой элиты». Иногда к очень храбрым экспериментам, «непонятым не только для широких масс, но даже и для большинства современников».

<...> Адам Шафф² полагает, будто «массы» не понимают и не приемлют некоторых храбрых «экспериментов» исключительно в

² Адам Шафф (1913–2006) — польский марксист. Официальный идеолог Польской объединённой рабочей партии. Почётный доктор Сорбонны и Мичиганского университета. (*прим. В.К.*)

силу своей неразвитости и невежества.

А не потому ли эти «массы» не видят в некоторых чересчур «новаторских» «экспериментах» никакого смысла, что эти «эксперименты» ни в какой степени и ни в какой мере не удовлетворяют назревших и наболевших «массовых потребностей», «массовых запросов»? А удовлетворяют только запросы и потребности самой «элиты»? Не потому ли «массы» остаются к этим экспериментам равнодушными и непонятливыми?

Мы все-таки по старинке думаем, что «массы» поймут и примут любой самый смелый «эксперимент», ежели эксперимент направлен на удовлетворение самых широких и наболевших массовых запросов и потребностей.

А «эксперименты, понятные лишь самой элите» и смысл коих недоступен массам и даже «большинству современников», вовсе не кажутся нам столбовой дорогой развития социалистической культуры. Ни в области искусства, ни в области экономики, ни в области политики. И пусть уж Адам Шафф не обижается на нас, если мы никак не можем усмотреть особой «левизны» и особой «прогрессивности» в тех требованиях, которые он выдвигает. Слишком много мы испытали на своей шкуре храбрых «экспериментов», «понятных лишь для самой элиты», чтобы желать еще и новых, еще более храбрых.

<...> В какой мере западная критика коммунизма, понятая в ее справедливом содержании, оборачивается против самого Запада и его традиций, т. е. имплицитно оказывается самокритикой?

— Это весьма интересный вопрос. Я думаю, что если такая критика имеет в виду те эмпирические явления внутри современного коммунистического мира, которые подлежат осуждению и преодолению также и с точки зрения марксистской теории (а только такую критику мы и согласны считать справедливой), то она неизбежно возвращается рикошетом, как бумеранг, в адрес «западной культуры», в принцип «частной собственности».

Дело в том, что такая критика, как правило, направляется не на

принципы коммунизма, которых она совершенно не касается, а прежде всего на те явления, которые в составе современного коммунизма представляют собой не преодоленное еще «наследие» мира отчуждения, мира частной собственности, — на те черты «грубого и непродуманного коммунизма», который только что рождается из мира частной собственности и потому носит еще на себе следы своего рождения.

<...> Это рассуждение можно и обернуть: коммунистическая критика «Запада» имеет в виду не только «Запад», но и те еще не преодоленные им феномены мира «частной собственности» внутри своей собственной структуры, которые находятся в процессе исчезновения, но еще, к сожалению, не исчезли и потому мешают изнутри процессу созревания коммунизма.

Это и анархия «частных» (местных и ведомственных) интересов, и тенденция к формально-бюрократической регламентации, и многие другие тенденции, коммунизму органически чужеродные, поскольку они унаследованы именно от мира частной собственности и его традиций.

И чем более зрелым будет становиться современный коммунизм, тем меньше оснований для «справедливой» критики он будет предоставлять Западу, тем более ясно будет обнажаться та истина, что «западная критика коммунизма» является на все сто процентов (поскольку она не демагогична) самокритикой самого Запада, критикой его собственных тенденций, ведущих к усилению и углублению отчуждения, «дегуманизации» и тому подобных феноменов.

Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 156–163, 167–170, 179–180, 196.