

лесные силы во имя достойных целей. Особое значение философ придает моральному самосовершенствованию как долгу и самоцели каждого. Нравственное самосовершенствование должно начинаться не с исправления нравов путем борьбы против отдельных пороков, а с утверждения своего морального характера путем коренного преобразования в сердце. Если эмпирический характер приобретает постепенной реформой своего поведения, изменением образа чувств, то моральный характер достигается революцией в образе мыслей, ниспровержением в себе изначально злых побуждений. Вместе с тем добрым в полной мере человек становится «только в непрерывной деятельности и созидании, то есть он может надеяться, что при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максимум своего произвола, и при твердости этого принципа он находится на добром (хотя и узком) пути постоянного *движения вперед* от плохого к лучшему» (4(2), 51—52). Кант стремится уловить диалектику нравственного становления личности, но отрывает этот процесс от общественно-практической деятельности, подменяя социальную революцию моральной.

Рассматривая самосовершенствование каждого человека как решающее средство морального оздоровления человечества, И. Кант твердо верит в нравственный прогресс, но трансцендентальное основание его усматривает в божьей воле и бессмертии души. Для Канта, как и для других представителей домарксистской этики, характерен абстрактно-умозрительный, внеклассовый подход к проблемам нравственного развития общества и личности. В то же время ряд плодотворных идей выдающегося гуманиста, в особенности его учение о моральном самосознании, о долге, и совести, об ответственности и достоинстве личности, и в наши дни сохраняет значение для творческого развития марксистско-ленинской этики, педагогики, психологии, социологии.

¹ Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч. 2-е изд., т. 18, с. 186.

² См.: Кант И. О педагогике. М., 1896, с. 20—21.

Б. Л. ГУБМАН

Трансцендентальная антропология современного неотомизма

Теоретическое наследие И. Канта оказало значительное влияние на судьбы эволюции европейской философии нового времени, способствовало кристаллизации основных проблем и методологического арсенала современной буржуазной философской мысли. «Философия Канта, — как отмечает И. С. Нарский, — оставила в истории мировой мысли очень глубокий

след, и Гегель был прав, считая, что Кантово учение не только есть основа и исходный пункт философской мысли в Германии XIX в., но и составляет «главный переход к новейшей философии»¹. Можно с уверенностью сказать, что сам дух кантовской мысли составил основу антропологической ориентации ряда направлений буржуазной философии XX столетия. В «Логике» Кант писал: «Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться? 4. Что такое человек? На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй — *мораль*, на третий — *религия* и на четвертый — *антропология*. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»². Поэтому-то, по справедливому замечанию Л. А. Калининкова, есть все основания считать Канта одним из «учителей» представителей антропологической ветви буржуазной философской мысли нашего столетия³.

Трансцендентальный метод является неотъемлемым звеном в арсенале представителей феноменологии, экзистенциализма, философской антропологии и других направлений буржуазной мысли. Правда, он существенным образом трансформируется и обращается на решение проблем, которые были далеки от интересов его создателя. Сделав трансцендентальный метод средством описания активности сознания, полагающего многообразие феноменов, Э. Гуссерль пришел в поздний период своего творчества к проблеме «жизненного мира» как первоначального «горизонта» видения действительности, неразложимой априорной смысловой данности. Так трансцендентальная феноменология сомкнулась с проблематикой «философии жизни», создав «арматуру» для разработки экзистенциальной онтологии, уходящей от гносеологических проблем в сторону доказательства их вторичности, производности от априорных структур человеческого существования. В ситуации кризиса буржуазной культуры эпохи империализма, тотальной манипуляции личностью, сторонники экзистенциально-феноменологической ориентации, утерявшие веру в превозносимое некогда классическим рационализмом «всемогущество рефлексии», пытаются доказать автономию активности человеческого сознания, его особый бытийный статус⁴. Представители современного неотомизма также прибегают к помощи трансцендентального метода, реформируя традиционную томистскую антропологию, не знавшую проблемы целостной культурно-исторической деятельности. Попытаемся охарактеризовать основные тенденции эволюции трансцендентальной антропологии неотомизма, имманентные противоречия, возникающие в ходе ее «обновления» путем эклектического заимствования положений и методологического аппарата буржуазных философских концепций современности.

Начальная стадия обращения неотомистов к наследию Канта, попытки ассимиляции трансцендентального метода связаны с именами Д. Мерсье и Ж. Марешаля. В особенности работы Марешаля, рассмотревшего всю историю западноевропейской мысли под углом движения к трансцендентальной философии, создали систематизированное основание, отправной пункт для последующей ревизии положений традиционной томистской гносеологии и антропологии⁵. В формировании современного облика трансцендентального неотомизма важная роль принадлежит и Э. Пшиваре, обратившему трансцендентальный метод на решение антропологических проблем, пытавшемуся слить воедино томистскую традицию, августинианство и киркегоровский экзистенциализм. На нынешнем этапе своей эволюции трансцендентальный неотомизм представлен именами таких философов, как К. Войтыла, А. Дондейн, Э. Корет, Ж. Ладрьер, А. В. Лвийпен, Б. Лонерган, И.-Б. Лотц, М. Мюллер, К. Ранер, Й. де Фриз и др. Разумеется, у каждого из представителей неотомистской трансцендентальной антропологии имеется свое лицо, определенные нюансы, характеризующие их теоретические воззрения. В целях настоящего исследования представляется необходимым критически проанализировать прежде всего трансцендентальную антропологию К. Войтылы, принадлежащего к Люблинской школе неотомизма и ставшего в 1978 году папой римским Иоанном Павлом II, а также взгляды ряда неотомистских теоретиков, группирующихся вокруг так называемой Пуллахской школы, отличающихся известным родством в анализе специфики культурно-исторической деятельности человека.

В центре внимания К. Войтылы находится феномен человеческого действия, который он предполагает рассматривать с точки зрения трансцендентальной феноменологии. В качестве источника, инспирировавшего попытку Войтылы представить действие как базисную структуру человеческого существования, следует назвать философию Канта, Гуссерля, Шелера, этическим взглядам которого была посвящена докторская диссертация нынешнего главы католической церкви. Сам он пишет, что «обязан всем системам аристотелевско-томистской метафизики, антропологии, этики, с одной стороны, и феноменологии, особенно в интерпретации Шелера, а через шелеровскую критику Канта, с другой стороны»⁶. Вместе с тем, не только эти источники, но и сочинения Р. Ингардена, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, П. Рикера, высоко оцениваемые Войтылой, составили основу его трактовки действия. Конечной интенцией его построений является создание онтологии человеческого существования посредством герменевтического обнаружения его структур. Каким же путем к решению этой задачи предполагает идти неотомистский автор?

Апелляция к интеллектуальной интуиции в истории новоевропейской философии, как известно, составляла неотъемле-

мую черту методологического арсенала рационализма. Картезианское «*cogito*» являет собой классический образец этого. Субъективный метод философствования, сложившийся в рамках картезианства, неразрывными узами связан с интеллектуальной интуицией, которая ведет к учению о врожденных идеях, оформившемуся у Декарта под влиянием Суареса, тезисам о принципиальном соответствии логического следования и причинных связей природы, субстанциалистскому строю мышления. Уже в сочинениях Декарта наметился и основной порок рационалистически истолкованного субъективного метода, запечатлевшийся в противоречиях между интуитивистской установкой на самоочевидность и субстанциалистской онтологией, интеллектуальной и экзистенциальной интуицией⁷. Параллельно в традиции новоевропейского эмпиризма развивалась теория чувственной интуиции. Утверждением о невозможности мышления вне связи чувственности и априорных рассудочных понятий Кант нанес удар по тезису об интеллектуальной интуиции как надежном источнике познания. Отныне интеллектуальная интуиция выступает в тесном единстве с философским иррационализмом. Не случайно концепция рациональной интуиции Гуссерля стала предпосылкой теории эмоциональной интуиции Шелера, средством построения экзистенциальной фундаментальной онтологии, принципиально противоположной субстанциалистскому типу мышления, претендующей на снятие субъект-объектной проблемы.

У Войтылы, как и у других представителей трансцендентального неотомизма, отчетливо проявляется противоречие между стремлением оставить в неприкосновенности субстанциалистский строй томистского мышления и одновременно использовать субъективный метод как средство рационалистического препарирования нерационального, «дореклексивного» поля внутреннего мира человека. Отсюда и отход от методических процедур рафинированной интеллектуальности, обращение к интуиции непосредственного жизненного переживания. Эти черты отличают феноменологический метод Войтылы, который весьма схож с предлагаемым М. Шелером.

Исходной интуицией, с которой католический автор полагает необходимым начать свое описание внутреннего мира человека, является «человек действует». «Опыт,— пишет он,— без сомнения связан с данными, которыми мы обладаем. Одним из них, очевидно, является динамическая тотальность «человек действует». Именно этот факт мы принимаем за отправную точку, и на ней преимущественно мы должны сконцентрировать нашу аргументацию»⁸. Итак, действие человека представляется Войтыле исходной «клеточкой», отталкиваясь от которой можно, пользуясь методом восхождения от абстрактного к конкретному, подойти к определению тотальности мира человеческой субъективности, вывести все интерсубъективные связи,

характерные для человека как находящегося в контакте с другими индивидами, или, пользуясь неотомистской терминологией, персонами. Выбор исходного момента исследования целиком продиктован принятием им шелеровской трактовки персоны как совокупности актов действия⁹. Весь вопрос, однако, в том, насколько правомерным оказывается выбор абстракции «человек действует» для понимания его культурно-исторической активности, не является ли сам исходный пункт слишком шаткой базой?

С точки зрения марксистско-ленинской методологии анализа проблемы человека как творца культуры и истории, находящегося в процессе непрерывного саморазвития, уже исходные абстракции должны быть достаточно содержательны, вскрывать его природу и сущность. «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного»¹⁰, — указывал Маркс, одновременно отмечая важность исходного пункта исследования. Очевидно, что внешне социально истолкованная деятельность не есть достаточная абстракция для начала исследования проблемы человека. Сущность человека социальна, ибо он всегда включен в совокупность общественных отношений. Родовая природа и социальная сущность человека, реализующаяся в трудовой деятельности, и должны стать отправной точкой рассмотрения проблемы человека, создающего культурно-исторический мир. Человек, взятый вне общества и отношения к природе, не может быть понят как субъект культурного творчества, хотя бы и декларировалась его деятельность как основное базисное свойство, феномен, указывающий на его сущность.

Войтыла, по всей видимости, сознает, что его построения очень напоминают философию действия Блонделя, и сразу же проводит демаркационную линию между ней и собственным видением проблемы, говоря, что его интересует не действие как таковое, а то, как персона проявляется в действии. Значит, сразу же на акционистскую терминологию ложатся схемы устоявшейся томистской онтологии человека. Кроме того, исходя из мыслей Шелера, преломленных через томистскую традицию, Войтыла заявляет, что всякое действие обладает неискоренимым нравственным аспектом, вне которого человек не мыслим. «Источником нашего познания реальности, каковой является персона, заключен в действии, но еще более в динамичном или экзистенциальном аспекте морали»¹¹. Связь с нравственными ценностями задает, в его понимании, динамику действия. Постигание целостности человеческого действия представляется ему связанным с определенными процедурами индуктивного плана, но преобладающим должен быть редуктивный подход, который совпадает с интерпретацией. Интерпретация же всегда неотрывна от действий, дана через «праксис», есть теоретическая обработка его. Целью интерпретации служит производст-

во интенционального образа объекта, образа, совпадающего с самим объектом. Следовательно, процедура редукции, трактуемой как совпадающей с интерпретацией, служит лишь вторичной теоретической обработке того, что уже было дано в интуиции «праксиса», действия, устремленного к реализации нравственных ценностей. И тут вне всякого сомнения напрашивается аналогия с «Критикой диалектического разума» Сартра, где провозглашается неотрывность «праксиса» от интерпретации¹². Правда, действие, по Войтыле, отмечено печатью духовности религиозно-нравственного плана. Сам методологический подход к проблеме человека служит свидетельством эклектичности взглядов неотомистского автора, что становится еще более очевидным в ходе дальнейшего их анализа.

Действие по своей природе, согласно Войтыле, первоначально не носит сознательного характера, ибо сознание является лишь вторичным продуктом рефлексии над действием. В этом пункте своих рассуждений он открыто солидаризируется с позицией П. Рикера¹³. Рикер также исходит из первоначальности действия¹⁴. Обоих философов роднит утверждение примата действия, но ведь действие всегда связано у человека с волей, а последняя немыслима без сознания. Автор «философии воли» несколько более гибок в этом вопросе, нежели Войтыла, ибо он сразу же анатомирует действие с точки зрения его волевого компонента, а уж затем выясняет связь с ним того, что запредельно воле, но неотрывно от действия. Этот подход сохраняется и на более поздней стадии его эволюции, когда он, кстати сказать, так же как и Войтыла, пишет о «сплаве» действия и понимания¹⁵. Различие взглядов Рикера и Войтылы не устраняет общности исходных принципов рассмотрения роли сознательного момента в деятельности человека, которые представляются неверными. Хотя в человеке, естественно, при ориентации его деятельности важную роль играет бессознательное, философский анализ должен зафиксировать в первую очередь не это, а то, что делает ее подлинно человеческой деятельностью. Человек как субъект истории, носитель трудовой деятельности, дающей ему возможность «дистанцироваться» от природной и естественноисторической необходимости, обладает сознанием и волей. По Войтыле же, сознание и самосознание в их интенциональной определенности лишь побочный продукт действия, позволяющий постигнуть человеку его субъективность¹⁶. Осуществляя вместе с тем уступку томистскому «интеллектуализму», он говорит о том, что сознание и самосознание ведут человека к благу, полагают его моральность.

Неотомистским автором особо акцентируются значимость борьбы в человеке сознательно-волевого и досознательного начал, их диалектика. В этом он опять же близок П. Рикеру. К досознательному или подсознательному им относятся сомато-

вегетативные и психо-эмотивные процессы. Поэтому он предлагает различать то, что происходит с человеком, и то, что им сознательно делается. Подобное разграничение не может вызвать возражений, если рассматривать человеческую природу не абстрактно, а в ее динамике, порожденной социальной сущностью субъекта. Но в первоначальной интуиции действия как такового этого, увы, не было заложено. Не улучшает ситуации и разъяснение Войтылой понятия природы, сущности человека, проводимое вслед за интерпретацией роли сознательного и досознательного. Присоединяясь к традиционному томистскому взгляду на природу человека, Войтыла вместе с тем декларирует, что ее отличительной чертой является динамизм¹⁷. В том, что подобный подход лишь дополняет традиционный, убеждает акцентирование им роли персонального начала субъекта действия.

Человек как персона отличен от индивидов природного мира, иных субстанций способностью к трансцендированию в действии. В акте трансцендирования, говорит Войтыла, вновь апеллируя к наследию Шелера, в исторически изменяющемся мире человеческих ценностей воспроизводятся «вечные определения бытия» — истина, красота и благо. Совокупность исторически определенных ценностей составляет этос данной культуры¹⁸. «Праксис» трактуется как спиритуальный порыв к абсолюту, трансцендирование, покоряющее сомато-вегетативную и психо-эмотивную досознательную жизнь субъекта, истолкованную вслед за Рикером в духе Фрейда, Адлера и Юнга. Именно в нем, по мысли католического теоретика, рождается ценностный мир человека, этос данной культуры. Динамизированный и реформированный томизм отнюдь не становится более научной теорией социокультурной деятельности субъекта, связанной с его саморазвитием.

Трансцендирование предстает у Войтылы в качестве универсального механизма самосовершенствования субъекта, творящего культуру и историю. Оно теснейшим образом связано с волей, ибо, «формируя свое эго тем или иным путем, человек становится тем или иным»¹⁹. Категория «трансценденции» в ее экзистенциальном прочтении, озаменованная онтологическим переосмыслением гуссерлианской интенциональности, означает «экстатичность» экзистенции, «бытия-сознания», ее постоянную динамическую связь с предметом, бытием. Трансцендирование и составляет, согласно экзистенциалистам, основу истории. В этом Войтыла вполне мог бы согласиться с любым из экзистенциалистов. На самом деле, категория «трансценденции», равно как и интенциональность, мифицирует феномен направленности трудовой активности субъекта на объект, которая выступает как динамическое отношение, стимулированное диалектикой человеческих потребностей. Труд как самосовершенствование человека, сопряженное с многооб-

разием деятельности и предметных ее результатов, обладающих смыслом, и есть основа «экстатичности» человеческого бытия, как сказали бы экзистенциалисты. Идеалистическая интерпретация этого реального явления и воплощена в категории «трансценденции», используемой Войтылой. Однако, в отличие от Хайдеггера, давшего классическую формулировку трансценденции, Войтыла стремится, следуя по стопам Шелера, связать эту категорию с ценностным подходом.

Неотомистским теоретиком выделяется два вида трансценденции — горизонтальная и вертикальная. Первая из них направлена по отношению к внешним объектам. Вторая же есть акт свободной самодетерминации, ориентирована на высшие ценности. Тотальность опыта, по Войтыле, «вибрирует» благодаря внутреннему присутствию в нем истины, красоты и блага²⁰. Он детально рассматривает акт волеизъявления, анализирует чувство долга как зависимость от моральной правды, нормативную регуляцию, воплощающую единство истины и долга, роль совести в интериоризации рационально выработанных норм, конфликт ценности и долга, счастье, обретаемое в итоге нравственного действия, но всюду его трансцендирующий субъект предстает как погруженный в мир вечных ценностей и совершенно «отключенный» от реальной истории, хотя неотомистский автор и говорит, что онтологическая модель человека такого рода дает ключ к постижению онтически многообразных ситуаций.

Интерсубъективные отношения, связь человека с другими людьми попадает в поле зрения Войтылы в последнюю очередь, что характеризует слабость исходных принципов и результатов исследования им данной проблемы. Впрочем, настоятельная необходимость мыслить действие человека как принципиально культурно-историческое по своему характеру рождает весьма неожиданные признания, казалось бы, идущие несколько вразрез с прежними мыслями лидера современного неотомизма. «Традиционная философия человека... имела тенденцию подчеркивать роль природы: природа человека понималась как рациональная, и он как персона был таковым благодаря функции разума; но в то же время он обладает «социальной» природой»²¹, — пишет Войтыла. Это введение с опозданием социального в природу человека не означает отхода от базисных принципов, декларированных ранее. Человеческое действие в связи с другими людьми, именуемое им, вероятно, вслед за Г. Марселем, «соучастием», «партиципацией», трактуется как итог трансцендирования, стремление к личностным ценностям. Такого рода «партиципация» лежит в основе «коммунальных», подлинно личностных отношений, противопоставляемых Войтылой общественным отношениям, так как общество истолковывается как деперсонализированная ассоциация индивидов. Оказывается, что подлинно межличностное общение противо-

положно «отчуждающему влиянию социальности». Но ведь не всякая социальность вступает в противоречие с интересами культурного саморазвития человека. Неотомистский теоретик просто заимствует лозунг специфики «гемайншафта», устоявшийся в западноевропейской философии истории, и наделяет этот утопический тип подлинной общности чертами религиозного единения на основе «общего блага», рассыпая при этом абстрактные порицания тоталитаризму и индивидуализму.

Итогом построений Войтылы является истолкование культурно-исторической деятельности, далекое от стандартов научного анализа. Деятельность человека, несмотря на то, что она провозглашается неотъемлемой частью его природы, не находит верного объяснения, так как сущность ее усматривается в личностном, всецело духовном начале. Социальность природы человека, суть его культурного саморазвития рассматриваются в качестве производных от трансценденции, ведущей к высшим вневременным ценностям. В его концепции традиционные догмы томистской антропологии включаются как методы обоснования культурно-исторической деятельности человека, и этим она весьма симптоматична для современного этапа эволюции неотомизма.

Другой популярный вариант трансцендентального неотомизма сложился в рамках круга идей, развиваемых представителями Пуллахской школы, вокруг которой группируются многие западноевропейские неотомисты. К числу наиболее видных ее представителей относятся Г. Зиверт, Э. Корет, И.-Б. Лотц, П. Оверхаге, К. Ранер, Й. де Фриз и другие. В их построениях наиболее четко проявляется тенденция обращения неотомистов к немецкой классической философии, экзистенциализму школы М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера, философской антропологии.

В книге «Кант и проблема метафизики» М. Хайдеггер писал, что «идея фундаментальной онтологии должна доказать себя и отразиться в истолковании «Критики чистого разума» как основания метафизики»²². Среди пуллахских неотомистов этот призыв нашел наиболее ревностного сторонника в лице К. Ранера. Он считает, что прийти к категории «мир» можно только путем анализа наследия Канта. Поэтому гносеологический пересмотр томистского учения о созерцательном характере познавательного процесса, тезис об активности субъекта познания, его «практичности» ведет у Ранера к категории «мир». В духе умеренно-опосредованного реализма он полагает, что постигаются уже на чувственном уровне не сами предметы, а «специи», упорядочиваемые затем априорными формами чувственности — пространством и временем²³. В свою очередь, данные чувственного порядка обобщаются в суждениях на основе «предвосхищения» как априорного условия функционирования активного интеллекта. В этом пункте своего учения Ранер, несомненно, опирается не только на Хайдеггера и Гадамера, но и

на учение Августина, его концепцию божественного озарения. «Предвосхищение» и составляет базу возможности существования «предсуждений», универсального «предсуждения» о единстве многообразных проявлений сущего в чистом бытии. Через весь аппарат опосредования и возникает специфически человеческий мир, который отождествляется с формальным объектом традиционной томистской гносеологии, но, конечно же, отличен от него тем, что представляет собой априорный «горизонт» исторического бытия субъекта, расширяемый в акте свободной ориентации²⁴. В мире человека заключен весь его опыт и потенциальное отношение к сущему, различным сегментам бытия, в нем он проявляется как «слушатель слова божия». Деструкция томистской гносеологии при внешнем сохранении ее положений приводит к онтологии человеческого существования. Отправляясь от категории «мир», Ранер предлагает свой «динамизированный» вариант трактовки природы человека, диалектики его персонального начала, задающего способность индивида к трансценденции, порождению истории.

По его стопам следует и Э. Корет, создавший достаточно самостоятельную антропологическую концепцию, показательную в плане современного состояния разработки этого круга проблем теоретиками Пуллахской школы. В книге «Что такое человек?», переключаясь своим названием со знаменитым кантовским вопросом, категория «мир» прямо связывается им с культурно-исторической деятельностью субъекта, которая именуется его сущностью. «К сущности человека относится то, что он не живет и не может жить в непосредственном природном окружении, но в опосредовании природы культурой. Человек по природе обладает культурной сущностью. Он сам должен сделать свой мир культурным»²⁵, — пишет Корет. В общем виде с высказыванием, казалось бы, можно было согласиться, но ведь весь вопрос в том, где мы будем искать источник культурно-исторической деятельности и как понимать ее характер. К. Маркс дал сокрушительную критику всякого рода «робинзонад» в решении проблемы человека: «Индивиды, производящие в обществе, — а следовательно общественно-определенное производство индивидов, — таков, естественно, исходный пункт. Единичный и обособленный охотник и рыболов, с которых начинают Смит и Рикардо, принадлежат к лишенным фантазии выдумкам XVIII века»²⁶. В современной буржуазной философии, и в неотолизме в частности, наблюдается в определенной мере стремление понять как социокультурный феномен человеческую деятельность, но отнюдь не сближение с научно-материалистическим анализом ее сущности. В этом убеждает дальнейшее рассмотрение воззрений Корета.

С точки зрения материалистического понимания истории, мир человека есть общество в его целостности, взятое в единстве и отнесенное к человеческой деятельности, а также та

предметная среда, которая обладает значимостью для него, «обработана» им. Для Корета же мир, с одной стороны, в традиции Аквината выступает как формальный объект, а, с другой, как полагали Гуссерль, Хайдеггер, Гадамер, есть «конкретная жизненная среда» и «горизонт понимания», в котором сплавлены воедино субъективное и объективное²⁷. Мир человека, таким образом, не рассматривается объективно, а его деятельность взята лишь как духовная, свободная от предметно-практической ее составляющей. Он предстает, по признанию Корета, как опыт в трактовке Шеллинга и Гегеля, однако, всецело субъективированный и заключенный в языке, сообразно с мыслью позднего Хайдеггера. Корету, следовательно, вполне можно адресовать упрек, сформулированный Марксом по отношению к Гегелю: «Суть дела в том, что *предмет сознания* есть по Гегелю не что иное, как *самосознание*, или что предмет есть лишь *опредмеченное самосознание*, самосознание как предмет (приравнивание человека к самосознанию)»²⁸. Субъект у Корета, хотя и введен в «поле интерсубъективности», но тем не менее свободен от всяких объективных связей, а его культурное саморазвитие трактуется в качестве всецело духовного процесса, единичное «бытие-сознание» вписывается в тотальность «духовности», заключенную в опыте и мире.

Корет солидаризируется с представителями философской антропологии А. Геленом и М. Шелером в определении человеческого мира как «открытого». Человеческое отличие от животного, характеризующееся культурно-исторической деятельностью, создающее ситуацию «открытости мира», разумеется, стало общим местом в буржуазной философии нашего столетия, но главное состоит в том, как можно объяснить созидание культуры. В этом вопросе Корет опирается на работы Г. Плеснера, который выдвигает три «закона» культурного творчества в книге «Ступени органического и человек». Согласно Плеснеру, «закон природной искусственности» и «закон опосредованной непосредственности» позволяет понять человеческое отношение к природе как постоянное преломление естественного через сеть культурного опосредования, а «закон утопического стандарта» указывает на стремление человека обрести единение с абсолютным²⁹. Именно этот последний «закон» и составляет, по Плеснеру и Корету, основной импульс культурно-исторической деятельности. Ссылаясь на Маркса и Сартра, Корет верно говорит о том, что человек как субъект культурно-исторической деятельности в состоянии дистанцироваться от природной и социальной необходимости, но ведь Маркс дал, кроме констатации этого факта, еще и его научное объяснение с позиций материалистического понимания истории, чего неотомистский автор, увы, не признает³⁰.

Мир человека составляет основу дальнейшей рефлексии, которая приводит к постижению целостности его «я», задающей

единство сознания. «Таким образом», — отмечает Корет, — само по себе я никогда прямо и непосредственно непостижимо»³¹. В эгологической рефлексии неотомистского автора отчетливо ощущаются фихтеанские мотивы. Уже «я», как познающее, демонстрирует постоянное опосредование, единство познания и практической деятельности. Еще более это проявляется в акте свободного выбора субъекта, его нравственной ориентации. И тут вновь мы встречаемся с обращением к шеллеровской аксиологии, дополненным похвалами в адрес Г. Риккерта. Апелляция к неокантианской аксиологии выглядит здесь вполне обоснованной, так как именно Фихте, наследие которого интенсивно используется на этапе эгологической рефлексии Коретом, заложил основания для последующего утверждения примата нормативно-ценностного элемента в любом способе человеческой деятельности³². У неотомистского автора нормативность нравственного сознания выводится из конечной «заземленности» мира человека на бытие и его трансценденталии как высшие ценности. Корет декларирует примат практики над теоретическим освоением реальности, а корень этого усматривает в его способности к трансцендированию, делающему человека основой истории³³.

Неспособность неотомистских теоретиков Пуллахской школы полностью отойти от субстанциального мышления и подчиниться логике избранного ими экзистенциально-герменевтического способа философствования проявляется и в вопросе о природе, сущности человека. Как подчеркивает М. А. Киссель, «экзистенция принципиально не может быть отождествлена с субстанцией, безразлично материальной или духовной, ибо она представляет собой, если можно так выразиться, особое «летучее качество» человеческой реальности, качество, которое нельзя считать атрибутом этой реальности»³⁴. Для неотомиста же необходимо признание человека как сложной субстанции.

В процессе трансцендентальной рефлексии Корет обнаруживает духовно-персональное начало, «ядро» целостной человеческой природы, которое якобы и создает предпосылки становления мира культуры, конституции intersubъективных связей личности с другими индивидами. От субстанциального отступления он вновь приводит своих читателей в мир субъективного. Конструирование им социокультурного мира человека, исходя из особенностей его индивидуального бытия, выглядит крайне абстрактным и необоснованным. В конечном итоге оказывается, что история культурного саморазвития человека и есть трансценденция. Поиск смысла собственного бытия, по Корету, приводит к бытию как высшему смыслу человеческого существования³⁵. Итог и исходное начало трансцендентально-антропологических построений Корета и других представителей Пуллахской школы принципиально совпадают. Подобно Войтыле, они оказываются не в состоянии объяснить сущность

культурно-исторической деятельности человека, его саморазвития.

Проведенный анализ взглядов представителей трансцендентальной антропологии современного неотолизма свидетельствует о неспособности сторонников этого варианта «вечной философии» создать целостное научное понимание человека, его сущности, основополагающих механизмов культурно-исторической деятельности. Картина мира человека, предлагаемая неотомистскими теоретиками, питается реакционно-романтическим идеалом «обновления» буржуазной культуры на основе религиозно-нравственных ценностей, а потому может быть охарактеризована как интегральное звено идеологии кризиса капиталистического общества. Одновременно построения неотомистских авторов говорят о кризисе традиционной антропологии, ее эрозии, становящейся перманентным процессом. Никакие средства «трансцендентального обновления» томистской доктрины не могут привести к достижению ею позитивных результатов в понимании диалектики человеческого бытия, ибо это возможно лишь с позиции научно-материалистического мировоззрения, которому принадлежит будущее.

¹ Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976, с. 174.

² Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 332.

³ См.: Калинин Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978, с. 27.

⁴ См.: Кузьмина Т. А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979.

⁵ См.: Желнов М. В. Критика гносеологии современного неотолизма. М., 1971, с. 238.

⁶ Wojtyła K. The acting Person. Dordrecht, Boston, L., 1979, p. 14.

⁷ См.: Киссель М. А. Субъективный метод в буржуазной философии XX века.— В кн.: Проблемы борьбы против буржуазной идеологии. Л., 1973, вып. 2, с. 25—26.

⁸ Wojtyła K. The acting Person, p. 9.

⁹ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bern — München, 1962, S. 48.

¹⁰ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов.— Маркс К., Энгельс Ф., Соч. 2-е изд., т. 46, ч. 1, с. 37.

¹¹ Wojtyła K. Op. cit., p. 13.

¹² Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. P., 1960, t. I, p. 105.

¹³ См.: Wojtyła K. Op. cit., p. 306.

¹⁴ См.: Ricoeur P. Philosophie de la volonté. P., 1949, v. 1, p. 33.

¹⁵ Ricoeur P. Le conflit des interpretations. P., 1969, p. 10.

¹⁶ См.: Wojtyła K. Op. cit., p. 37.

¹⁷ Ibid., p. 78.

¹⁸ Ibid., p. 70.

¹⁹ Ibid., p. 110.

²⁰ Ibid., p. 155—156.

²¹ Ibid., p. 267.

²² Heidegger M. Kant und das Problems der Metaphysik. Frankfurt/M., 1973, S. 1.

²³ См.: Rahner K. Geist in Welt, S. 147.

²⁴ См.: Rahner K. Experiment Mensch. Hamburg, 1973, S. 72.

²⁵ Coreth E. Was ist der Mensch? S. 56.

²⁶ Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 46, ч. 1, с. 17.

²⁷ См.: Coreth E. Was ist der Mensch? S. 59.

²⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 42, с. 159.

²⁹ См.: Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. В., Leipzig, 1928, S. 341.

³⁰ См.: Coreth E. Was ist der Mensch? S. 79.

³¹ Ibid., S. 85.

³² См.: Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979, с. 111.

³³ См.: Coreth E. Grundfragen des menschlichen Dasein. Innsbruck, Wien, München, 1956, S. 84.

³⁴ См.: Киссель М. А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970, с. 94.

³⁵ См.: Coreth E. Zur Beziehung zwischen Hermeneutik und Metaphysik. — In: Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. München, 1971, S. 60.

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

И. КАНТ

<Фрагменты из подготовительных материалов к «Метафизике нравов» (философия права)>

№ 7436, с. 374. Власть распространяется так далеко, как народ может решить относительно самого себя. Ибо государь — всегда представитель народа.

№ 7490, с. 410. При монархии больше равенства (среди граждан, — *пер.*), при демократии больше спокойствия среди себе подобных, т. е. больше субординации. При аристократии существуют партии, отсюда беспорядки, и все же отсутствие равенства.

№ 7522, с. 445—446. ...Из определения общества уже явствует, что члены общества должны иметь одинаковые права относительно друг друга. Это значит, что каждое суждение должно иметь ровно столько правовой силы, сколько и другое. Точно так же они должны иметь одинаковую силу принуждать друг друга. К равенству принадлежит равенство средств для того, чтобы следовать своему праву.

№ 7536, с. 448—449. Общественная личность, возникающая из гражданского договора, называется политическим телом, республикой. В нем все члены рассматриваются как взаимосвязанные, как облеченные высшей властью под названием суверена, как управляющие от [имени] его воли они суть государство. Каждый член [государства] республики как часть суверена называется гражданин, как часть государства — подданный. Члены государства в отношении друг к другу, поскольку они выступают в качестве субъектов ассоциации, называются народом.