Часть 2



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Для студентов учреждений высшего образования

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Допущено
Министерством образования
Республики Беларусь
в качестве учебного пособия для
студентов учреждений высшего образования
по гуманитарным специальностям

Под редакцией Ч.С. Кирвеля

В двух частях
Часть 2

МИНСК
«ВЫШЭЙШАЯ ШКОЛА»
2021

УДК 1(091)(075.8)
ББК 87.3я73
И90

А в т о р ы: [А.А. Бородич]; И.В. Бусько; В.В. Карпинский; Ч.С. Кирвель; А.И. Копытко; Л.Л. Мельникова; [У.Д. Розенфельд]; О.А. Романов; С.З. Семерник; Г.Н. Щелбанина

Р е ц е н з е н т ы: кафедра философии УО «Белорусский государственный экономический университет» (кандидат философских наук, доцент, директор Института социально-гуманитарного образования *Д.Г. Доброродний*); доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Национальной академии наук Беларуси *П.А. Водопьянов*; доктор философских наук, профессор, заслуженный работник Белорусского государственного университета *Т.Г. Румянцева*

В оформлении обложки использована картина Н.К. Рериха «Песнь о Шамбале»

Все права на данное издание защищены. Воспроизведение всей книги или любой ее части не может быть осуществлено без разрешения издательства.

ISBN 978-985-06-3361-3 (ч. 2)
ISBN 978-985-06-3359-0

© Оформление. УП «Издательство "Вышэйшая школа"», 2021

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вторая часть учебного пособия «История философии» включает два раздела, посвященные рассмотрению западной неклассической философии и западной философии Новейшего времени, а также истории русской и белорусской философии. В отдельной главе анализируются судьбы советской и постсоветской философии. Заключение пособия сосредоточено на раскрытии специфики и основных тенденций развития мировой философии XXI в.

Имея в виду прежде всего педагогические цели, авторы пособия стремились излагать материал по возможности в популярной и общедоступной форме, избегая при этом всякого рода упрощений и не уклоняясь от рассмотрения самых сложных, противоречивых и нерешенных проблем. Содержательное наполнение, структурирование глав и параграфов пособия осуществлялось с такой целью, чтобы оно было равно интересно как специалистам, преподавателям, так и студентам, читателям, стремящимся постигнуть мир духовно-философских исканий мыслителей различных эпох и народов. Способ и форма изложения материала данного пособия строились таким образом, чтобы студент не воспринимал философию как свод готовых истин, набор знаний и определений, которые следует заучить, а затем бездумно и некритично воспроизводить. Напротив, задача состояла в том, чтобы обучить учащуюся молодежь диалоговой форме изучения философии, сформировать представление о ней как о сложнейшем феномене культуры и науки, чтобы разработанные лучшими умами человечества в течение тысячелетий логико-понятийный аппарат, категории, законы и методология помогали студентам находить ответы на интересующие их теоретические и практические вопросы современности и вместе с тем развивать способность к рефлексии, к размышлению, ставя их перед нерешенными проблемами и парадоксами в развитии историко-философской мысли.

В принципе, вопрос заключается в том, как сформировать у студенческой молодежи самостоятельное, обобщающее мышление и целостное миропонимание. Это особенно важно в связи с резко возросшей в наше время фрагментацией учебных планов в высшей школе, блокирующих понимание целого, препятствующих оценке событий и протекающих процессов с точки зрения устроенности их в общую картину мира, что в реальности оборачивается диффузией ценностей, дроблением культуры и деинтеллектуализацией. Узкая специализация, а также сведение к абсолютному минимуму философско-мировоззренческого и в целом социогуманитарного цикла в учебных планах ведет к тотальной дегуманитаризации и дегуманизации образования, что создает в значительной мере благоприятные условия для превращения выпускников высшей школы из людей широко и глобально мыслящих в объект беззастенчивых манипулятивных практик, в послушное орудие различного рода политических демагогов, оккультных пророков и т.п. При этом раздробленность сознания и дискретность отрывают молодежь от традиций

своего народа, деформируют национальную и цивилизационную идентичность. Чтобы избежать такой ситуации, современный выпускник университета должен быть не только человеком, сориентированным на «компетенции», обладающим мозаичным и «лоскутным» сознанием, но и личностью, достигнувшей в своем развитии высокого общегуманитарного культурного уровня и глубокой теоретической подготовки в своей профессиональной области. Именно такими личностями сотворены главные достижения человеческой цивилизации. Верно высказывание, что для того, чтобы появилось инновационное общество, должен сначала появиться Аристотель. Особая опасность состоит в том, что сегодня у учащейся молодежи (и не только у учащейся) благодаря современным компьютерным технологиям интенсивно и массово формируется клиповое мышление, «мышление в картинках», что на деле, как это ни парадоксально, означает масштабный регресс в мыслительной сфере: переход от логоцентрического отражения мира как величайшего достижения человека разумного к допонятийному, мифологически-образному сознанию, господствующему в архаические эпохи, в доцивилизационный период развития человечества, в «доосевое» время. В практике настоящей жизни разворачивается процесс конструирования реальности компьютерными электронными технологиями. Последние начинают действовать в сознании человека как первопричина, произвольно наделяющая действительность своими характеристиками. Там, где должно утверждаться (школа, учреждение высшего образования) единое научное мировоззрение, сегодня возникает разноголосица не только различных, но и взаимоисключающих мнений и точек зрения, что на практике оборачивается когнитивным диссонансом в сознании человека. А это, в свою очередь, лишает многих всякого иммунитета против манипуляторных воздействий, в том числе и деструктивного характера.

Мир, окружающий нас, бесконечно разнообразен и сложен. Каждая сторона этого мира изучается какой-то отдельной наукой (физика, биология, химия, механика, астрономия и т.д.). Но у всех наук есть одна особенность: они похожи на треугольник, обращенный острием вниз. Возникнув однажды и проходя последовательно стадии своего развития, каждая отдельная наука все больше углубляется в изучаемую ею часть или сторону окружающей действительности. Но чем больше она углубляется в свой предмет, тем становится у́же. В результате единый и взаимосвязанный мир разрывается, раздробляется на части. Каждая частная наука все в большей степени «зарывается в свою нору», подобно кулику, начинает «гнездиться на своей отдельной кочке». А стало быть, целостность мира рассыпается, исчезает из поля зрения. Отсюда потребность и необходимость в какой-то общей, особой науке, задача которой – дать теоретически обобщающее осмысление своей совокупности знаний и общечеловеческого опыта с целью формирования целостного мировоззрения. Такой наукой является философия. Мир как целое – вот предмет философии. Ее задача – дать общую картину мира, рассмотреть и понять мир в его целостности и всех характерных для него взаимосвязях. Почему это необходимо? Философия исследует мир как структурно организованную

систему и основные законы, по которым эта система функционирует и развивается. И ни одна другая наука такого не делает и делать не может. В этом ее глубинная специфика, ее извечное дело.

В силу того что предметом философии как науки, объектом ее исследования выступает не какая-либо отдельная сторона действительности и мир как целое, философия по сей день является наиболее мощным противоядием в отношении всякой профессиональной ограниченности, «профессионального кретинизма» (выражение К. Маркса), разорванности и фрагментарности в восприятии окружающей действительности. В этом великая миссия философии.

Авторами отдельных глав и параграфов являются: [А.А. Бородич] (гл. 10, § 4 (А. Шопенгауэр); гл. 11, § 1–4, 9; гл. 14, § 9; гл. 15); И.В. Бусько (гл. 16, § 2); В.В. Карпинский (гл. 10, § 4 (С. Кьеркегор); гл. 11, § 5, 12, 13); Ч.С. Кирвель (Предисловие); А.И. Копытко (гл. 15); Л.Л. Мельникова (гл. 10, § 1–3, 5 (В. Дильтей), 6, 7; гл. 11, § 6–8, 10, 11; гл. 12, § 5; гл. 14, § 10; Вместо заключения); [У.Д. Розенфельд] (гл. 13, § 1–3, 5–8, 10; гл. 14, § 1–8; гл. 16, § 1); О.А. Романов (гл. 12, § 1, 2, 4; гл. 13, § 4, 9); С.З. Семерник (гл. 10, § 5 (Ф. Ницше, А. Бергсон); гл. 12, § 3); Г.Н. Щелбанина (гл. 16, § 1).

Ч.С. Кирвель

Раздел III

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОТ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ К СОВРЕМЕННЫМ ФИЛОСОФСКИМ ИСКАНИЯМ

Глава 10. ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Основные черты неклассической философии

Философия любого исторического периода представляет собой самосознание эпохи: в ней и через нее эпоха проясняет, осмысливает свои основные черты и особенности. В содержании философских течений и концепций, в самом способе философствования нередко отражаются явления и процессы, во многом определяющие перспективы развития конкретных цивилизаций или человечества в целом. Философская мысль, опережая свое время, предвосхищая тенденции исторического процесса, часто формулирует, теоретически оформляет идеи и умонастроения, присутствующие в духовной жизни общества, определяющие психологический тонус эпохи, но не обнаруженные или не принятые сознанием большинства современников. Такая характеристика в значительной степени относится к философии второй половины XIX в. Крупнейшие мыслители этого периода пытались осмыслить сущность и причины начавшегося кризиса западной цивилизации, его последствия для бытия человека, необходимость переоценки господствующих ценностей и культуры, основанной на них, чтобы найти, если возможно, новые смысложизненные ориентиры и новые способы «включения» человека в мир, как природный, так и социальный. В развитии европейской философской мысли этот период является началом формирования нового типа философии – ***философии неклассической***. Для обозначения указанного периода в развитии европейской философии употребляется и другое понятие «постклассическая философия». Однако оно определяет лишь хронологические ориентиры, в то время как название «неклассическая философия» дает содержательную характеристику философской мысли второй половины XIX–XX в., подчеркивая стремление ее представителей преодолеть классическую философскую парадигму и противопоставить ей в качестве альтернативы свою – неклассическую.

Отношение неклассической философии к предшествующей философской традиции отличается сложностью, противоречивостью и неоднозначностью. Однако его крайние точки все же можно определить как традиционалистскую и критическую ориентации.

Согласно *традиционалистской ориентации*, дальнейшее развитие философской мысли возможно только через возврат к классическому наследию, поскольку это является необходимым условием сохранения самой философии и ее статуса в условиях духовного кризиса и поиска новых ценностей и смыслов.

К философским течениям, открыто провозгласившим необходимость сохранения классической традиции, относятся неокантианство, возникшее в 60-е гг. XIX в. под лозунгом «Назад к Канту!», неогегельянство, появившееся примерно в это же время под лозунгом «Назад к Гегелю!», а также неотомизм – одно из влиятельнейших религиозных течений, зародившееся в 70-е гг. XIX в. Однако, призывая вернуться к классическому наследию, сторонники традиционалистской ориентации чаще всего использовали его как основу для разработки новых подходов, принципов и решений. Традиционалистская ориентация не стала доминирующей в неклассической философии, хотя ряд ее идей в области гносеологии, философской антропологии, ее переосмысление диалектического метода, новое понимание сущности и роли ценностей в значительной степени повлияли на облик, содержание, направленность развития неклассической философии.

Определяющим типом отношения к философской традиции стало *критическое отношение*. Диапазон последнего весьма широк: от умеренной критичности, не отрицающей роли предшествующего наследия, до радикально-нигилистической позиции, возникшей на основе отождествления начавшегося кризиса западной цивилизации с кризисом классической философии. Такое отождествление не было случайным. Одной из специфических особенностей западной цивилизации, начиная с античности, является то, что философия в значительной степени определяла и определяет содержательное наполнение, ценностные основания и направленность развития самой культуры. Вместе с тем радикально-нигилистическое отношение к философской классике, претензия на абсолютное размежевание с ней не исключали обращения к наследию прошлого как к теоретическому истоку.

Ориентация на критическое отношение к философской традиции, объединяя различные, порой диаметрально противоположные направления и течения, завершилась формированием программ, предлагающих свой вариант переосмысления и преодоления классического наследия: 1) критико-рефлексивной; 2) критико-антропологической. Различие между этими программами обнаруживается прежде всего в выборе центральной проблемы и исходных принципов, опираясь на которые, по мнению сторонников той или иной программы, можно не только преодолеть классические традиции, но и прийти к новой проблематике и принципиально иным способам философствования.

Основы критико-рефлексивного отношения к философской классике были заложены еще ранним позитивизмом в 30-е гг. XIX в. Позже, уже в XX в., они были дополнены идеями неопозитивизма и современной философии науки. Критико-рефлексивная программа исключила из проблемного поля философии целый ряд традиционных проблем, имеющих мировоззренческий смысл, выбрав в качестве основного вопрос о соотношении науки и философии и сведя последнюю к логике и методологии научного познания.

Признавая гносеологическую активность субъекта в качестве главного измерения человеческого бытия, сторонники данной программы ограничили сферу компетенции человеческого разума сферой науки, существенным образом пересмотрели традиционное понимание структуры и содержания познавательного процесса, соотношение абсолютного и относительного в познании, статус самого разума, роль познающего субъекта и др. Вместе с тем в рамках критико-рефлексивной программы основным способом философствования оставался принцип логической доказательности, продолжали предприниматься попытки максимально приблизить философию и по содержанию, и по форме изложения к математическому естествознанию, философские концепции строились по образцу естественнонаучных теорий.

Критически осмысливая традиции философской классики, сторонники критико-антропологической программы не только определили в качестве центральной философской проблемы проблему человека, но и сделали вывод о неспособности разума постичь сущность человеческого бытия. В их концепциях человек рассматривается не как существо познающее или социально-практическое, а как существо чувствующее, переживающее, свободно созидающее себя. Активность личности – это активность, направленная не вовне, на природу, социум, а активность, обращенная внутрь самого индивида, т.е. активность как самосозидание. Иррациональное измерение человеческого бытия приобретает статус основного, а сама критико-антропологическая программа таким образом становится иррациональным вариантом отношения к классической традиции. В рамках критико-антропологической программы формируется новый тип философствования, основанный на сближающем философию с искусством синтезе логико-понятийной и художественно-образной форм изложения, тип философствования, использующий иронический и афористический стили, содержащие в себе значительный элемент недосказанности и открытости для свободной интерпретации. Во второй половине XIX в. программа подобного рода была представлена в философии С. Кьеркегора, Ф. Ницше, А. Шопенгауэра, А. Бергсона и других мыслителей. В XX в. эта программа получила дальнейшее развитие, прежде всего в философии экзистенциализма.

Поскольку неклассическая философия самоопределялась в полемике с философской классикой, ее сущностные черты отчетливо проступают именно в контексте сравнительного анализа этих двух периодов развития европейской философской мысли.

В рамках классической традиции философия рассматривается как метафизика – учение о сверхчувственных принципах и предельных основаниях бытия и познания. Проблема существования всеобщего, проблема сущности мира и человека, универсальных методов познания, всеобщих принципов истории и тому подобное являются основными темами философских размышлений. Неклассическая философия отказывается от традиционной метафизики, от поиска универсалий. Она проявляет интерес к единичному, к его своеобразию, указывает на несводимость его к общему, стремится воссоздать полноту, многогранность, уникальность отдельных видов и сторон бытия. Вместе с тем

стремление к целостному философскому осмыслению конкретной проблемы нередко приводит представителей философии неклассического периода к *эклектизму* (от греч. eklego – выбираю) – механическому соединению противоречащих друг другу исходных принципов в рамках одной философской концепции.

Классическая философская парадигма ориентируется на построение объяснительных моделей объективной и субъективной реальности, неклассическая – занята поиском путей преобразования мира и человека, созданием проективных моделей. Ее волнуют не столько вопросы, что есть мир, что есть человек, сколько проблема, что нужно предпринять, чтобы остаться человеком в этом бесчеловечном мире, как сделать мир более человечным и т.д.

Всю человеческую сущность классическая философия сводит к познавательной способности, тем самым замыкая человека границами его разума. Неклассическая философия либо выводит сущность человека за пределы разума, помещая ее в сферу бессознательного (психоанализ), в область волевых актов и процессов (волюнтаризм), в сферу интуиции (интуитивизм) и т.д., либо вообще утверждает, что у человека нет сущности, поскольку он находится в процессе постоянного становления и самосозидания (экзистенциализм).

Представители классической философии делают вывод об абсолютной свободе личности, определяя ее как познанную необходимость, выводя ее из разума, который неограничен в своих творческих возможностях, понимают свободу как свободу без границ, как негативную свободу – свободу от внешних ограничений. В рамках неклассической философии диапазон отношения к свободе широк: от признания ее основной онтологической характеристикой человека, являющейся необходимым условием творчества, самосозидания, от позитивной свободы – свободы определения личностью своих внутренних границ – до вывода о принципиальной невозможности свободы в силу абсолютной детерминированности человека и его бытия объективными (экономическими, политическими, культурными и другими) структурами (структурализм и постструктурализм), которые манипулируют его сознанием и за рамки которых он не в состоянии вырваться.

Представители классической философии считали, что свобода – это цель, к которой постоянно стремится человек. В неклассической философии появляется противоположное утверждение: человек в той или иной степени пытается убежать от свободы в силу тяжести бремени ответственности (Э. Фромм).

Наиболее активно неклассическая философия выступает против рационализма новоевропейской философии. Она критически пересматривает статус и роль разума.

В рамках классической традиции разум понимается как разумность природы, истории и человеческой деятельности, откуда следуют и его различные функциональные характеристики. Прежде всего разум рассматривается как инструмент познания, как познавательная способность, имеющая сверхопытную сущность, т.е. сущностные черты, не выводимые из опыта и не сводимые к нему. Возможности разума в качестве познавательной способности признаются

безграничными. Разум рассматривается как абсолютная ценность, как средство изменения и совершенствования мира и человека. Вместе с тем его сущность сводится к процедуре объяснения через установление причинно-следственных связей. Определение разума как самостоятельной субстанции означает наделение его неиссякаемым потенциалом творчества, признание его автономности и недетерминированности. Классическая философская парадигма высоко оценивает только те компоненты психики, которые можно поставить под контроль разума.

В качестве альтернативы новоевропейскому рационализму неклассическая философия предлагает иррационализм и неорационализм. *Иррационализм* – это направление в философии, считающее, что разум не способен охватить все многообразие духовной и материальной действительности. Настаивая на ограниченных возможностях рационально-рассудочных форм человеческого духа, обращая внимание на внерациональные формы его проявления (интуицию, волю и т.д.), иррационализм исходит прежде всего из признания алогичности самой действительности. *Неорационализм*, в свою очередь, отвергает тезис об автономности разума, а также априорные схемы обоснования знания и выдвигает в качестве основной идею исторически возникающих и меняющихся предпосылок познания.

В классической философской традиции доминирует внеисторический подход к пониманию разума и результатов его деятельности, господствует идея возможности достижения абсолютного знания, возникает дихотомия научного и вненаучного познания. Хотя в гегелевской концепции уже присутствует принцип историзма, но для философской классики в целом он не характерен. Неклассическая философия углубляет и расширяет принцип историзма, демонстрирует отказ от убеждения, что можно достичь абсолютного знания, настаивая на исторической относительности последнего. Признавая подвижность границ между абсолютным и относительным в любой форме знания, в том числе и научного, неклассическая философия делает вывод, что у науки нет преимущества перед ненаукой. Отказываясь от принципа монизма в понимании истины, неклассическая философия предлагает идею плюрализма истин.

Согласно философской классике, между знанием, представленным в логической форме, и окружающим миром есть внутренняя согласованность, поскольку последний наделен внутренним порядком. Остается только найти метод согласования – универсальный метод познания. Для неклассической философии сам мир и знания о мире – совершенно не связанные между собой сферы, и универсального метода познания нет. Если связующее звено и есть, то оно находится за пределами этих сфер в системе ценностей, интересов и т.д.

Новоевропейский рационализм как тип научной рациональности в качестве исходных принципов выбирает данные науки, считая их абсолютными истинами. Эта научная рациональность дополняется рациональностью экономической, цель которой – получение максимальной прибыли, и рациональностью политической, предлагающей технологии эффективного осуществления власти. Некоторые представители неклассической философии не отрицают рационализм как принцип, они выступают лишь с критикой новоевропейского рационализма, предлагая идею множественности типов

рациональности и рассматривая научную рациональность как один из этих типов (К. Хюбнер, Х. Ленк). Классическая философия провозглашает безграничную веру в науку. В рамках неклассической философии существует неоднозначное отношение к ней, представленное двумя крайними ориентациями: сциентизмом и антисциентизмом. *Сциентизм* представляет собой мировоззренческую позицию, согласно которой научное знание (главным образом естественнонаучное) является высшей ценностью культуры и достаточным условием ориентации человека в мире. *Антисциентизм* убежден не только в том, что наука не способна помочь человеку в решении его глубинных, смысложизненных проблем, но и в том, что она несовместима с подлинно человеческой сущностью, разрушает ее. Неклассическая философия значительно расширяет проблемное поле философии, вводя в него ряд новых тем, таких, например, как коммуникация, понимание, мир повседневности, глобальные проблемы, человек и техника.

Таким образом, данный период в развитии европейской философской мысли (со второй половины XIX в. и до сегодняшнего дня) является своеобразным, сложным, внутренне противоречивым, существенно отличающимся от предшествующего, классического, этапа. С одной стороны, он есть отражение кризиса западной цивилизации и культуры, с другой – представляет собой попытку осмысления этого кризиса и поиска новых цивилизационных оснований, позволяющих его преодолеть. Последнее подтверждается не столько наличием новых проблем, рассматриваемых неклассической философией, сколько появлением новых способов видения мира и человека, новых способов построения и обоснования самого философского знания.

Неокантианство

Одним из влиятельных течений, представляющих «традиционалистскую» тенденцию в развитии неклассической философии, является ***неокантианство***, возникшее в последней трети XIX в. и просуществовавшее до первой трети XX в. Его представители пытались решать философские проблемы, сознательно ориентируясь на положения кантовской философии, используя их в качестве исходных точек при построении своей теоретической концепции. Знаменитый лозунг неокантианства «Назад к Канту!» был провозглашен в 1865 г. **Отто Либманом** (1840–1912) в его сочинении «Кант и эпигоны» (1865).

К неокантианству иногда причисляют все школы, признававшие необходимость возврата к кантовской философии. Однако в строгом смысле к нему относятся только три из них: 1) физиологическая школа (И. Мюллер, Ф.А. Ланге, Г. Гельмгольц); 2) марбургская школа (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер); 3) баденская школа (В. Виндельбанд, Г. Риккерт).

Во второй половине XIX в. внимание к кантовской философии не было случайным. Вопрос, как и почему возможна наука, впервые сформулированный И. Кантом, вновь приобрел актуальность. В конце XIX в. начался процесс становления науки неклассического типа, который сопровождался появлением новых теорий не только на основе экспериментальных исследований, но и

путем *логических построений* на базе уже существующих теоретических знаний. Это не могло не стимулировать интерес к проблеме обоснования достоверности и истинности таких теорий, а также научного знания в целом. Интенсивный рост научных знаний сопровождался также накоплением фактов, необъяснимых в рамках существовавших научных теорий. Нужны были принципиально новые теоретические модели, для построения которых требовались новые научные подходы и методы. Ситуация, возникшая в науке (и в первую очередь в естествознании), требовала своего философского осмысления, а также нового прочтения и понимания гносеологических и методологических проблем. В свое время Кант не только поставил вопрос о сущности и возможности научного познания, но и предложил свой вариант его решения. Этот вариант стал отправной точкой для неокантианцев.

Неокантианцы *продолжили традиции критической философии* – традиции критического осмысления границ и возможностей научного познания. Реализуя эту задачу, они опирались на предложенный Кантом *трансцендентальный метод*, ориентированный на выявление априорных (доопытных, внеопытных) предпосылок, обеспечивающих возможность познания, обусловливающих его закономерности, а также всеобщность и необходимость знания.

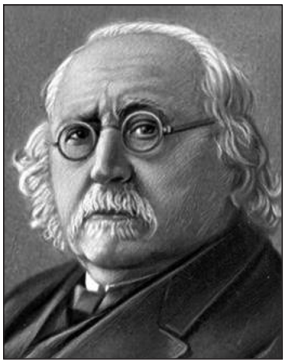
Первыми, кто предпринял попытку подтвердить истинность основных положений кантовской теоретической философии (теории познания), были представители ***физиологической школы***. Они занялись обоснованием кантовского вывода о том, что «вещь в себе» (вещь в своем объективном существовании) и «вещь для нас» (то, как она представлена в нашем сознании) не тождественны. Опираясь на достижения в области физиологии, **Иоганн Мюллер** (1801–1858) сформулировал *закон специфических энергий внешних чувств*, согласно которому ощущение не доводит до сознания человека качества или состояния внешних тел. Ощущение вызывается внешними причинами, но до сознания доходит не содержание воздействующего объекта, а качество или состояние нервов. Согласно закону Мюллера, одно и то же внешнее раздражение по-разному воспринимается разными органами чувств, и наоборот, разные внешние раздражители одинаково воспринимаются одним и тем же органом чувств. Исходя из этого закона, представители физиологической школы сделали вывод о том, что ощущения и весь опыт человека обусловлены физиологической организацией, а не свойствами и связями познаваемого объекта.

Еще дальше в своих выводах пошел **Герман Гельмгольц** (1821–1894). Он назвал ощущения символами, знаками внешних явлений, считая, что между ощущениями и вещами не только нет сходства, но даже и аналогии. Согласно логике его рассуждений, ощущения, будучи символами, только указывают на определенные объекты и явления, не раскрывая ни их содержания, ни их сущности.

Объявив себя последователями Канта, неокантианцы поставили перед собой цель – не только использовать идеи немецкого философа для решения гносеологических и методологических проблем, но и *устранить противоречивость, непоследовательность его теоретической философии*. Серьезный анализ кантовской теории познания осуществила прежде всего ***марбургская школа***, рассматривая механизм и структуру познавательного процесса, статус субъекта познавательной деятельности, соотношение субъекта и объекта познания и т.д.

Для того чтобы выявить отличие гносеологических воззрений марбуржцев от кантовской позиции в гносеологии, следует еще раз отметить, что и Канта, и неокантианцев интересует не процесс познания вообще, а его определенная форма – *научное познание*. Что касается представителей марбургской школы, то они концентрируют свое внимание на анализе т*еоретического математического естествознания*. Согласно кантовской позиции, процесс научного познания начинается с чувственного созерцания, которое предполагает действие объектов на органы чувств. Сами же вещи и процессы существуют объективно, независимо от сознания познающего субъекта. Как отмечалось выше, согласно Канту, вещь в своем объективном существовании («вещь в себе» или «вещь сама по себе») и то, как она является субъекту познания («вещь для нас»), не тождественны. По глубокому убеждению марбуржцев, *дуализм «вещи в себе» и «вещи для нас», характерный для кантовской философии, должен быть преодолен*, иначе понимание научного познания будет неадекватным.

Решая поставленную задачу, представители марбургской школы предлагают свою трактовку познавательного процесса, опираясь на ряд ключевых идей. Смысл одной из них состоит в том, что *научное познание всегда имеет свои предпосылки*. Именно эта идея лежала в основе кантовской теоретической философии, и неокантианцы с ней согласны. Но если Кант считал, что возможности познания, а также необходимость и всеобщность научного знания обусловлены структурной организацией сознания познающего субъекта, наличием в его сознании априорных форм, то представители марбургской школы ищут эти предпосылки за пределами трансцендентального субъекта. Так, согласно **Герману Когену** (1842–1918), эти *предпосылки коренятся в структурной организации самого научного знания*, поскольку оно содержит в себе компоненты, которые организуют и направляют познавательный процесс. К числу таких компонентов относятся язык науки, сформулированные проблемы и гипотезы, различные методы. Эти компоненты образуют *априорные основы науки*, благодаря которым становится возможным процесс получения нового научного знания. Представители марбургской школы справедливо отмечают, что *наука не только структурно организована, но и имеет внутреннюю логику своего развития*.



Герман Коген

Еще одна идея марбуржцев – это утверждение о том, что *теоретическое познание не может начинаться с ощущений и не может их в себя включать*. В частности, Коген обращает внимание на то, что современное ему математическое и естественнонаучное знание не может опираться на чувственные данные по ряду причин. Во-первых, объекты теоретического уровня научного познания в принципе не даны в чувственном опыте, они принципиально не наблюдаемы, например объекты неевклидовой геометрии, бесконечно малые величины и т.д. Во-вторых, даже на экспериментальном уровне познания чувственные данные входят в пространство науки, становятся эмпирическим базисом только благодаря оформлению их с помощью существующих

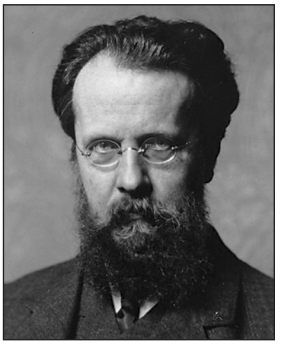
теоретических принципов и категорий. Никакой изначальной объективности у ощущений нет, поскольку именно мышление определяет, на какие ощущения следует обращать внимание в процессе научного познания, а какие нужно проигнорировать. *Ученый получает доступ к реальности только через априорные структуры рассудка, каковыми являются категории.* Категории рассудка (мышления) априорны в том смысле, что они не зависят от внешних условий, а создаются самим мышлением.

Для мышления, утверждает другой представитель этой же школы **Пауль Наторп** (1854–1924), никакого другого бытия, кроме бытия, представленного в мысли, не существует. *Из кантовской модели познавательного процесса марбуржцы исключают первую ступеньку – созерцание.* И, как следствие, соответствующие ей априорные формы – пространство и время – приобретают иной гносеологический статус, статус априорных форм рассудка, т.е. категорий.

Представители марбургской школы пересматривают кантовскую трактовку предмета науки. Согласно Канту, предмет науки дан вследствие того, что процесс познания начинается с ощущений, которые возникают благодаря воздействию «вещи в себе» на органы чувств. «Вещь в себе» «присутствует» и в предмете познания, и в содержании знания. Представители марбургской школы исходят из того, что любая наука предметно организована (имеет свою предметную область), оперирует лишь идеальными, а не реальными объектами. *Процесс познания в науке всегда начинается с конструирования предмета исследования*, отмечают они. Согласно марбуржцам, процесс познания возникает с мысли, что *нечто* существует. Это *нечто* становится предметом научного познания только в том случае, если оно осознается в категориях логического мышления и оформляется с помощью языка науки. В силу этого предмет науки не дан, он лишь задан. Неизвестное (X) превращается в предмет познания благодаря априорным формам рассудка – категориям, которые открывают в этом X все новые и новые грани. Таким образом, предмет познания – это не вещь, а проблема, задача познания, решение которой представляет собой ряд приближений, уходящих в бесконечность. Этот процесс никогда не может быть завершен. Как отмечает Коген, в научном познании всегда остается то, что не укладывается в существующую «категориальную сетку науки», проскакивает сквозь нее, оставаясь непознанным, поэтому нужны все новые и новые категориальные синтезы. В трактовке неокантианцев марбургской школы «вещь в себе» – это «предельное понятие», это *конечная цель в виде систематизированного знания о мире в целом, к реализации которой стремится познание, это методологический, регулятивный принцип для конструктивной деятельности мышления*, а не вещь в своем объективном существовании, как у Канта.

Представителям марбургской школы присуще убеждение не только в постоянной незавершенности, неполноте научного знания, но и в *относительности научных понятий и положений.* Они подчеркивают, что прогресс науки свидетельствует о том, что появляются не только новые факты, но *и меняются априорные основания науки* (гипотезы, понятия, принципы, подходы, методы и т.д.), *ее априорная схема, ее предпосылки.* И как следствие – изменяется и переопределяется предмет научного познания, конструируется новая реальность в виде новой научной картины мира.

Предлагая свое понимание предмета науки, представители другой школы неокантианства – ***баденской*** – критикуют не только кантовский дуализм, но и теорию отражения. Так, согласно **Генриху Риккерту** (1863–1936), теоретическое познание принципиально не может быть отражением. В любом научном понятии любой науки реальность изображается упрощенно. В научном понятии, отмечает представитель баденской школы, воспроизводятся только некоторые стороны или свойства предмета, взятые из его действительного содержания в соответствии с познавательным интересом той или иной науки. Согласно баденцам, *наука возможна не потому, что она отражает, а потому, что она упрощает, схематизирует многообразие действительности.* Реальный мир обладает богатым содержанием. Наука же, руководствуясь преобладающим в ней интересом, отбирает по определенному принципу только некоторые элементы действительности и вводит их в свои научные понятия. Таким образом, научное понятие – это не отражение действительности, а реализация целей и точек зрения, которыми руководствуется наука. Научное понятие соответствует не действительности, а целям и задачам той или иной науки.



Генрих Риккерт

Обоснованно считая, что в научном понятии невозможно непосредственно и полно воспроизвести содержание предмета исследования, баденцы делают вывод, что использование понятия «вещь в себе» при построении модели научного познания не имеет никакого смысла. В то же время следует подчеркнуть, что представители обеих школ неокантианства не сомневаются в существовании «вещи в себе», но для них она – предмет чувства и веры, а не интеллекта.

Неокантианцев часто критикуют за субъективный идеализм. Однако это упрощенная оценка их философской позиции. Их идеализм намного тоньше и сложнее, поскольку они ищут универсальные, объективные основания науки, стремясь освободить последнюю от субъективизма. Однако сами они признают, что такая установка – всего лишь идеал.

Рассматривая различные аспекты науки, неокантианцы не оставляют без внимания и *вопрос о методах научного познания.* Наиболее полно эта проблема была разработана представителями баденской школы. Согласно им, естественнонаучное и историческое познание имеют различные цели: естествознание ориентировано на обнаружение общих законов, историческое познание интересует то, что было однажды и не имеет повторения. Двум группам наук соответствуют и определенные типы мышления: естествознанию – *номотетический* (законополагающий), историческому познанию – *идиографический* (описывающий события). В рамках естествознания, отмечают баденцы, познание движется от частного к общему, в то время как историческое познание ориентировано на исследование этого частного, поэтому задача историка тождественна задаче художника, а историческое творчество подобно творчеству эстетическому.

Поскольку, согласно баденцам, историческое познание и естественнонаучное познание отличаются друг от друга логическими (так как строятся на основе разных типов мышления) и формально-методологическими основаниями (так как используют различные методы), *классификация наук должна осуществляться не по предмету, а по методу, т.е. должна быть не содержательной, а логической или методологической.*

Как же соотносятся методы естественнонаучного и исторического познания? По мнению баденцев, они равнозначны хотя бы потому, что одинаково полезны. Однако, как отмечает **Вильгельм Виндельбанд** (1848–1915), ценность идиографического метода долго не признавалась. Подобное отношение берет свое начало еще в философии Платона, где истинное бытие и истинное познание связывались только с общим. Виндельбанд считает, что историческое познание более ценно, поскольку оно связано с единичностью и однократностью исторического события. Индивидуальное событие никогда нельзя свести к конечному основанию, в нем всегда остается элемент непознанного, необъяснимого, того, что нельзя выразить в понятии.

Развивая учение о методах познания, другой представитель баденской школы, Риккерт, считает, что различные методы познания существуют не потому, что природная и социальная сферы различны по своим сущностным характеристикам, а потому, что *логическое мышление познающего субъекта имеет две группы интересов*: интерес к общему и интерес к индивидуальному. Интерес к общему представлен в *генерализирующем методе*, благодаря которому становится возможным естествознание. Интерес к неповторимому, однократному представлен в *индивидуализирующем методе*, на основании которого строится историческое познание. Как и Виндельбанд, Риккерт считает, что эти методы *логически равнозначны, но в то же время логически несовместимы*, т.е. взаимно исключают друг друга. Тем самым неокантианство в лице представителей баденской школы провозглашает *методологический дуализм.*

Признав логическое равенство двух методов познания, а следовательно, логическое равенство естествознания и истории, неокантианцы вместе с тем отдают явное предпочтение истории. Согласно логике их рассуждений, общее, которое интересует естествознание, не может обладать действительным существованием. Последнее присуще только особенному и индивидуальному. Следовательно, наукой о действительном существовании может быть только история, в этом ее преимущество перед естествознанием. В отличие от представителей марбургской школы баденцы сосредоточивают свое внимание на *обосновании общности исторического знания.*

По убеждению представителей баденской школы, в истории предмет науки и ее метод наиболее полно соответствуют друг другу. История как наука существует не только потому, что сознанию присущ интерес к индивидуальному, но и потому, что существует особая сфера опыта, особый объект, отличный от природы, – это культура. Отличить явления природы от явлений культуры можно только на основе ценностей. Понятие *ценность* выступает у баденцев в качестве принципа, объединяющего индивидуальные исторические события в нечто целостное, образуя единое культурное пространство. *Тем самым предметом истории у них становится сфера культуры как целостность.*

От теоретико-познавательных проблем представители баденской школы переходят к культурологическим проблемам, начиная их разработку с *аксиологии* – учения о ценностях. Они подчеркивают, что в историческом познании ценности являются тем основанием, которое позволяет отделить существенное от несущественного. Таким образом, *историческое познание исследует не всякое индивидуальное, а только соотносимое с ценностями.* Истинная ценность – это ценность, совершенно не зависящая от соотнесенности с бытием и тем более с субъектом, к которому она обращена. *Ценность является трансцендентной*, находящейся за пределами объекта и субъекта. Ценности не существуют в том смысле, в каком существует природная реальность, *ценности значат*, и эта значимость общеобязательна и объективна. Две сферы – сфера бытия и сфера ценности – оказываются противоположными друг другу. Возникшая антитеза действительности и ценности фактически фиксирует противоположность сущего и должного. Перед философией встает новая проблема – *проблема взаимоотношения и возможного единства действительности и ценностей, проблема познания мирового целого.* Мировое целое – это не просто действительность, это действительность в сочетании с ценностью. Философия, считают баденцы, начинается там, где кончается сфера чистой действительности и появляется проблема ценностей. Философия – это знание, представляющее собой результат осмысления единства «Я» и мира.

По мнению неокантианцев, обращение к ценностям характерно не только для исторической науки. Согласно представителям баденской школы, оно присуще любому чисто теоретическому познанию. Поэтому и процесс естественнонаучного познания с необходимостью включает в себя аксиологический (ценностный) аспект – такой вполне справедливый вывод делают неокантианцы, подводя под теорию научного познания этическую основу. Неокантианцы одними из первых отметили включенность научного познания в общий контекст культуры, обратили внимание на тот факт, что наука определенного периода тесно связана с определенным типом культуры.

Неокантианство предложило не только свой вариант обоснования возможности науки, но и обоснование культуры в целом. Такую задачу сформулировал Наторп в своей программной работе «Кант и марбургская школа» (1912). Однако решить ее в полном объеме удалось только **Эрнсту Кассиреру** (1874–1945). В отличие от других представителей марбургской школы он рассматривал теоретическое познание лишь как одну из культурных форм наряду с языком, мифом, религией, искусством, историей. Кассирер поставил перед собой задачу – *исследовать факты культуры на основе трансцендентального метода, т.е. познать их с точки зрения необходимости и всеобщности.*

Изначально, отмечает Кассирер, культура дается в виде огромного количества культурных «фактов», как «многообразное». Затем это «многообразное» объединяется в некоторые целостные системы, обладающие внутренним единством. К числу таких целостных систем относятся язык, миф, религия, искусство, научно-теоретическое познание. На чем основано это единство? По мнению Кассирера, в каждой культурной форме есть особый созидательный

принцип, подобный понятию в теоретическом познании. Философ называет его *символической функцией*. Она и есть тот фактор, который повторяется в каждой культурной форме, но в каждой культурной форме он имеет свой вид, проявляется по-разному. Таким образом, *специфика культуры состоит в том, что в ней факт соотносится со знаками, символами, указывающими на тип реальности, к которой они принадлежат*. Культура – это порождение духа, но духа не познающего, а символизирующего, т.е. создающего, конструирующего различные типы символов. Тем самым Кассирер выходит на решение антропологического вопроса, определяя сущность человека как способность к символической деятельности, а бытие человека – как бытие в культуре, поскольку *нерасчленимое целое, именуемое жизнью, превращается в человеческое бытие только через оформление культурой*. Жизнь – это не начальный момент, первоисточник культуры, а то, что появляется, проявляется через всю полноту культуры. Философия культуры Кассирера оказалась самым интересным явлением в культурологических изысканиях неокантианцев. До сих пор не ослабевает к ней интерес среди философов и культурологов.

Философское движение, проходившее под лозунгом «Назад к Канту!», заметно повлияло на развитие русской философии конца XIX – начала XX в. Интерес к философии И. Канта, стремление критически пересмотреть его идеи и творчески использовать их при решении ряда новых проблем можно обнаружить во всех сколько-нибудь крупных сочинениях русских мыслителей, работавших на рубеже веков: в философских концепциях Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, Л.И. Шестова, А.И. Введенского. Элементы неокантианской философии, в частности идеи Риккерта, присутствуют в эстетике русских символистов, главным образом в теоретических работах А. Белого. Опираясь на неокантианство и ряд идей В.С. Соловьева, А. Белый стремился разработать не просто теорию искусства, а на базе искусства сформировать целостное мировоззрение.

Заявив о необходимости возврата к исходным положениям кантовской философии, сами неокантианцы не только критически переосмыслили идеи выдающегося немецкого мыслителя, но и наметили ряд проблем (проблема ценностей, культуры в целом), которые явились отправными точками в дальнейшем развитии философии.

К концу первой трети XX в. неокантианство начинает утрачивать свой престиж, теряет статус влиятельного философского течения, хотя отдельные идеи неокантианства и сегодня продолжают играть заметную роль в развитии философской мысли.

Неогегельянство и абсолютный идеализм

Неогегельянство возникло в конце XIX в. и заметно влияло на развитие философской мысли Запада всю первую треть XX в. Основная цель, которую преследовали неогегельянцы, – создание целостной философской концепции на основе обновленной трактовки гегелевской философии. Неогегельянство получило распространение практически во всех странах Европы и США.

Но поскольку общественно-политические условия, социально-культурная среда, философские традиции, а также состояние интеллектуальной жизни в целом в этих странах были различны, само неогегельянство приобрело в них различные формы.

В Великобритании и США увлечение философией Г. Гегеля породило такое явление, как ***абсолютный идеализм***, который становится одним из влиятельных течений уже в 70-е гг. XIX в. Абсолютный идеализм часто называют английским неогегельянством. В Великобритании представителями абсолютного идеализма являлись **Джеймс Хатчисон Стирлинг** (1820–1909), **Эдуард Керд** (1835–1908), **Томас Хилл Грин** (1836–1882), **Фрэнсис Герберт Брэдли** (1846–1924). Последний стал настоящим лидером этого течения.

Сам абсолютный идеализм – явление далеко не однородное. Если такие его представители, как Стирлинг и Керд, занимались простым воспроизведением взглядов Гегеля, то Грин и Брэдли стремились соединить эти взгляды с теоретическими положениями других философских концепций, например с идеями И. Канта, Дж. Беркли, Д. Юма и др. И все же, несмотря на эти стремления, они восприняли ряд базовых теоретических положений гегелевской философии, что дает основание причислить их к неогегельянству.

Какие же идеи были заимствованы абсолютным идеализмом у Гегеля? Прежде всего это *идея Абсолюта* – высшей, совершенной, абсолютной реальности. Понятие Абсолюта формируется представителями абсолютного идеализма на основе гегелевской Абсолютной идеи, обозначающей Универсум во всей его полноте, т.е. всю объективную реальность в пространстве и во времени, максимально полно представленную в мышлении. Обосновывая идею Абсолюта, представители неогегельянства подчеркивают, что связь между личностью и материальным миром осуществляется только через сознание. Поэтому никакой другой реальности, кроме реальности, данной в сознании, для человека не существует. Вместе с тем материальный мир, находящийся вокруг человека и представленный в его непосредственном индивидуальном опыте, не может быть подлинным в силу внутренней противоречивости и изменчивости понятий, которыми пользуется человеческий разум, несовершенства способов постижения бытия, которыми располагают наука и философия. Материальный мир представляет собой только видимость. Однако он указывает на наличие подлинной реальности, которая и есть Абсолют. В качестве основных черт последнего неогегельянцы называют непротиворечивость, полноту и совершенство. Абсолют – это не объективная реальность, а действительность в своем максимально полном духовном выражении. Какое же содержательное наполнение имеет Абсолют? Прежде всего он духовный по своей природе. Но в отличие от Гегеля, который свел все духовное к процессу мышления (Абсолютной идее), представители абсолютного идеализма считают, что духовное состоит из множества частей: мыслей, воли, желания, восприятия, эстетических чувств, удовольствия, страдания и т.д. По существу Абсолют – это всеохватывающий опыт, который понимается как совокупность переживаний. Это опыт надындивидуальный и абсолютный. Только он и является абсолютной реальностью.

Каким же образом можно прийти к пониманию Абсолюта? В поисках ответа на этот вопрос неогегельянцы обращаются к гегелевской трактовке диалектики, переосмысливая ее и предлагая свои варианты отношения к ней. Одним из таких вариантов является концепция «негативной диалектики» Грина и Брэдли. Обоснование своей точки зрения они начинают с критики формальной логики – как традиционной аристотелевской, так и математической, возникшей в конце XIX в. Одним из основных законов формальной логики является закон абстрагирования, согласно которому чем больше предметов объединено в понятии, тем беднее оно по своему содержанию. Получается, что самым абстрактным понятием является Абсолют. Однако, по мнению неогегельянцев, понятие Абсолют объединяет предметы не только по количеству, но и максимально полно представляет их содержательные, качественные характеристики. Получается, что понятие Абсолют – это одновременно и предельно абстрактное, и предельно конкретное понятие. Каким образом можно объединить эти противоположные виды понятий? Данная задача неразрешима в рамках формальной логики.

Еще Гегель, который создал учение о конкретном понятии, пробовал ее решить. Согласно Гегелю, *конкретное понятие* (понятие о конкретном предмете) – это характеристика знаний о предмете, их полноты. Такое понятие содержит определенный уровень развития человеческого мышления и культуры. Соглашаясь с этой гегелевской идеей, неогегельянцы рассматривают Абсолют как конкретное целое, которое охватывает все предметы и явления в их предельно полной качественной характеристике. *Подлинная реальность* – это целостность, обусловленная, по мнению представителей абсолютного идеализма, только духом. За его пределами и без него мир представляет собой совокупность не связанных между собой частей (атомов, отдельных предметов и т.д.). Именно такую мозаичную картину мира, согласно неогегельянцам, предлагает материализм, против которого они активно выступали. Таким образом, в концепциях неогегельянства Абсолют – не только конкретное целое, но и духовное целое, для анализа которого необходима диалектика как метод. Пользуясь подобным пониманием Абсолюта, мышление движется от абстрактного к конкретному, начиная свое движение от предельной абстракции, от минимальной полноты к полноте более глубокой и, наконец, предельной. Процесс, в котором мышление определяет конкретное, есть одновременно анализ и синтез. С их помощью познаваемый предмет впервые становится конкретным и определенным. В таком понимании метод восхождения от абстрактного к конкретному отождествляется абсолютным идеализмом с процессом формирования самих объектов познания, а воспроизведение объектов мыслью превращается в их конструирование. По мнению английских неогегельяцев, в частности Брэдли, действительность, зафиксированная мыслью, отдельным понятием, входит в разум фрагментарно. Но в разуме уже есть неосознанная идея целого, в соответствии с которой приводятся эти отдельные идеи. *Принцип целостности сознания*, требующий дополнения частной идеи до целого, становится главным принципом неогегельянской диалектики.

У Гегеля диалектика позитивна, поскольку им признается, что без противоречия нет развития абсолютного духа и индивидуального разума. Согласно представителям неогегельянства, следует отказаться от гегелевского понимания диалектического метода, от его идеи противоречивости, оставив в качестве главной характеристики Абсолюта только идею тождества и единства. Представители абсолютного идеализма считают, что если мысль или понятие противоречивы, они не являются источником развития разума, они не способны проникнуть в сущность действительности.

Однако в познавательном процессе, рассуждают неогегельянцы, с необходимостью обнаруживается противоречивость понятий. В силу этого дискурсивная мысль (мысль, представленная в логико-понятийной форме) не способна постичь абсолютную, целостную действительность, а человеческий разум фатально ограничен в своих познавательных возможностях. Эта фатальная ограниченность разума обусловлена и тем, что Абсолют у неогегельянцев представляет собой весь надындивидуальный опыт, а мысль – только одно из его проявлений. Признавая ограниченность познавательных возможностей человека, представители абсолютного идеализма не делают агностических выводов, поскольку кое-что о действительности человек все же может знать, считают они. Например, он знает, что предмет в отличие от явления непротиворечив.

В рамках абсолютного идеализма формируются и определенные социально-политические концепции. Наиболее стройной и последовательной из них является концепция английского философа **Бернарда Бозанкета** (1848–1923), изложенная им в книге «Философская теория государства» (1899). Бозанкет критикует взгляды буржуазных либералов XIX в., согласно которым государство, хотя и является антагонистом индивидуальности, тем не менее необходимо для регулирования отношений между людьми. По Бозанкету, возможны только два типа отношений государства и личности: либо уничтожается правительство в пользу процветания личности, либо личность – в пользу процветания государства. Бозанкет считает более приемлемым второй тип. Для обоснования своей теории государства он использует неогегельянскую концепцию Абсолюта. Государство – это тот же Абсолют, та же целостность, в которой снимаются конфликты добра и зла. Если основная характеристика Абсолюта – непротиворечивость, то основная черта государства – отсутствие всякой борьбы. Цель государства – «реализация лучшей жизни», его основная функция – осуществлять негативную деятельность, т.е. обязательно чему-либо препятствовать, например препятствовать неграмотности путем принудительного обучения или алкоголизации населения путем государственного регулирования торговли спиртными напитками. Позитивная же деятельность (например, ликвидация безработицы, строительство дешевого жилья и т.д.) не должна осуществляться государством, поскольку это снижает индивидуальную активность личности, а следовательно, наносит вред и самому государству. Тем самым государство понимается Бозанкетом как воплощенное насилие. Но в то же время только через государство и религию, согласно английскому философу, человек может выйти за пределы своего конечного бытия. Однако акцент на репрессивной функции государства устраивал

далеко не всех мыслителей. После Второй мировой войны вновь оживляется буржуазный либерализм, вытесняющий социально-политические концепции абсолютного идеализма.

Немецкое неогегельянство, включившись в движение «Назад к Гегелю!», предложило несколько версий переосмысления гегелевского диалектического метода. Наиболее распространенным стало стремление соединить диалектику с идеями иррационализма. Попытку осуществить подобный синтез можно обнаружить в философской концепции **Германа Глокнера** (1896–1979). Считая, как и остальные неогегельянцы, что главный секрет гегелевской философии в учении о конкретном мышлении, о конкретном понятии, Глокнер существенным образом пересматривает смысл этого учения. По мнению философа, конкретное мышление, которое охватывает отдельные предметы и действительность в целом, не может ограничиться разумом, как считал Гегель. По Глокнеру, первоначально предмет предстает в сознании человека как переживание, дается ему интуитивно. Затем в процессе познания осуществляется «рационализация иррационального», поскольку на это иррациональное, интуитивное переживание предмета разум накладывает определенные понятия. Таким образом, конкретное мышление становится рационально-иррациональным способом постижения действительности: идеи, предложенные Глокнером, легли в основу концепции ***иррациональной диалектики***, на формирование которой оказали заметное влияние представители «философии жизни», в частности В. Дильтей.

Следующим вариантом переосмысления диалектики Гегеля является концепция ***критической диалектики***, которая представлена в работах **Артура Либерта** (1878–1948), **Йонаса Кона** (1869–1947), **Зигфрида Марка** (1889–1957) и др. Согласно взглядам этих мыслителей, диалектика характерна только для познавательного процесса, где происходит соединение предмета познания с субъектом и возникают отношения, опосредованные человеческой мыслью. Диалектика вообще не существует без субъекта, поэтому диалектика объективной реальности отсутствует. Данный тезис становится исходным (первым) в концепции критической диалектики. В таком понимании диалектика приобретает статус исключительно субъективного явления, истоки которого находятся в самосознании. Диалектика признается только как «мышление о мышлении». Вторым тезисом критической диалектики является вывод о том, что не только эмпирическая действительность лишена диалектики, она не свойственна и эмпирическому, естественнонаучному мышлению. На основе изложенного сторонники концепции критической диалектики формулируют третий тезис, согласно которому диалектику нужно искать в явлениях культуры: познавательном процессе и т.д. По мнению Либерта и Марка, эти явления имеют антиномическую структуру – структуру, которая содержит в себе неразрешимые противоречия, неуничтожимость противоположностей.

В 20-е гг. XX в. Либерт использует идею неразрешимости противоречий для анализа социальной действительности. Разорванность и ограниченность эмпирического человеческого бытия, войны, дисгармония нравственной жизни, упадок культуры и т.д. – все это, считает немецкий неогегельянец, свиде-

тельствует о неразрешимости противоречий, которыми охвачена современная жизнь. Тот тип диалектики, который предложил Гегель, ориентируясь на примирение противоположностей в социальной сфере, не подходит для познания и понимания современной реальности. Как считает Либерт, состоянию, в котором сейчас находится общество, должна соответствовать *трагическая диалектика*, которая не только признает неразрешимость противоречий, но и настаивает на их непримиримости, что, по Либерту, и определяет сущность и трагизм современной жизни. Таким образом, концепция трагической диалектики отражает не только состояние духовной сферы Германии первой трети XX в., но и характеризует умонастроение определенной части населения стран Запада вообще.

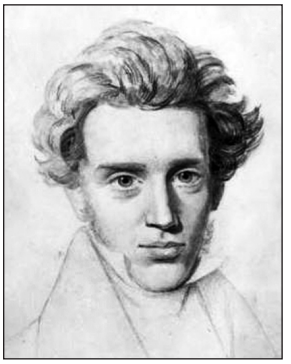
Для американского неогегельянства основной проблемой становится проблема соотношения мира и индивида. Именно это интересует **Джосайи Ройса** (1855–1916). Он соглашается с тем, что мир – это «опыт», вкладывая в такое понятие следующее содержание: опыт – «универсальная мысль», объединяющая в абсолютное единство все мысли, все объекты и все мысли об этих объектах, которые когда-либо были или будут. Однако при такой трактовке мира растворяется индивидуальность, уступая место универсальности. Пытаясь устранить этот недостаток, Ройс персонифицирует действительность как высшую, божественную личность, состоящую из множества индивидуальных личностей, рассмотренных в духовном аспекте. Соотношение отдельных индивидуумов и божественной личности анализируется по аналогии с математическим пониманием актуальной бесконечности. По мнению Ройса, Абсолют (или действительность, или божественная личность) не поглощает индивидуальное, а сохраняет его. Таким образом, в философии Ройса наблюдается переход от монизма Абсолюта к персоналистскому плюрализму, а также использование гегелевских идей для теоретического обоснования откровенно религиозных взглядов.

В России самым признанным представителем неогегельянства был **Иван Александрович Ильин** (1883–1954), который использовал отдельные положения гегелевской философии для анализа сущности и смысла религиозного опыта.

Как самостоятельное течение в философии неогегельянство исчерпало себя в 30-е гг. XX в. Однако отдельные тенденции и некоторые идеи, связанные с ним, например различные варианты диалектики, продолжают существовать в рамках современных течений философской и социологической мысли Запада.

Становление западноевропейского иррационализма. С. Кьеркегор. А. Шопенгауэр

Сёрен Обю Кьеркегор (1813–1855) (варианты русской транскрипции: Киркегор, Киркегард) – датский мыслитель, один из первых философов, осуществивших поворот европейской классической философии к постклассической и современной. По мнению известного немецкого философа XX в. К. Ясперса, именно Кьеркегор, а затем Ф. Ницше сформировали духовную ситуацию нашей эпохи. Тому, кто сегодня серьезно желает заняться философией и пытается



Сёрен Обю Кьеркегор

найти ответы на глубинные личностные вопросы, Ясперс советует обязательно всей душой проникнуться идеями Кьеркегора и Ницше, которые главной своей задачей считали познание истины через собственное существование.

Родился Кьеркегор в Копенгагене, окончил теологический факультет местного университета, потом учился в Германии, слушал лекции Ф. Шеллинга.

Среди многочисленных сочинений Кьеркегора, собранных в 28-томном собрании сочинений, половину составляют дневники. К его основным работам можно отнести следующие: «О понятии иронии, с особым вниманием к Сократу» (1841), «Или-или» (1843), «Страх и трепет» (1843), «Понятие страха» (1844), «Стадии жизненного пути» (1845), «Завершающий ненаучный постскриптум» (1846), «Болезнь к смерти» (1849).

Кьеркегора трудно назвать философом в традиционно-классическом смысле этого слова, да и сам он не претендовал на это звание. Гносеологические проблемы перемежаются у него с этическими, эстетическими и религиозными; никакого систематического изложения их у него не находится, как и у Ницше. Самого себя Кьеркегор считал свободным мыслителем, подчеркивая этим личностный характер всего написанного. Поэтому в отношении Кьеркегора достаточно трудно применять любые критериальные схемы и абстрактные оценочные обобщения.

Основные духовные интересы мыслителя носили религиозно-этический характер. Чисто философскими проблемами Кьеркегор занимался постольку, поскольку ему приходилось опровергать своих идейных противников и в ходе полемики с ними подводить общую философскую основу под свои взгляды.

Еще в юности перед Кьеркегором встал вопрос: «Что я должен делать, в чем состоит мое призвание?» Он полагал, что нужно найти такую истину, которая носила бы личностный характер (истину для себя), найти идею, ради которой можно было бы жить и умереть. Этот вопрос в конечном итоге принял у Кьеркегора такую форму: «Что значит быть христианином? Что нужно для того, чтобы быть христианином? Как добиться своего спасения?»

Вывод, к которому пришел Кьеркегор, состоял в том, что религия требует от человека абсолютной веры и послушания, полного самозабвения и отдачи себя вере. Подобно Тертуллиану, он считал, что чем абсурднее догматы веры, тем лучше, ибо тем сильнее вера, которая нужна для их принятия. Для Кьеркегора вера – это нечто противоположное разуму. Разум им рассматривается как злейший враг веры и религии. По существу Кьеркегор противопоставляет себя всей рационалистической философской традиции, в основе которой лежит представление о рациональном мире, познаваемом с помощью разума.

«Именно интеллект, и ничто другое, помимо интеллекта, есть то, что следует опровергнуть, – писал мыслитель в своем дневнике, – вероятно, именно поэтому я, обязанный выполнить эту работу, был наделен колоссальным

интеллектом»[1]. В этих словах провозглашен чуть ли не крестовый поход против человеческого разума. В эпоху Кьеркегора философом, который олицетворял классическую рационалистическую традицию, был Гегель. Датский мыслитель поэтому избирает первой и главной мишенью своих нападок Гегеля, работы которого, кстати, он знал досконально. По его мнению, философия Гегеля угрожает и вредит христианству сильнее, чем любое антихристианское учение. Учение Гегеля означает самообман, худший, чем прямое выступление против христианской религии. Поэтому Кьеркегор предпринимает критику рационализма прежней философии и выступает прежде всего против Гегеля как главного представителя рационалистической традиции.

Какие же обвинения Кьеркегор выдвигал против Гегеля и рационализма вообще? Он считал, что внимание этой философии сосредоточено на общих сущностях, но она игнорирует существование, которое всегда индивидуально. Рационалистическая философия носит эссенциалистский характер (*эссенциализм* – учение об отвлеченных сущностях, постигаемых в общих понятиях), парит в сфере общего, индивидуум для нее – средний экземпляр рода, который растворяется во всеобщем. Прежняя философия, по мнению Кьеркегора, была не способна понять существование и даже не ставила этого вопроса. Примечательно, что эпитафия, сочиненная мыслителем для своего надгробия, состояла всего из двух слов: «Этот единичный». Кьеркегор убежден: экзистенция, или существование, не может быть выражена и понята с помощью понятия. Прежние философы упустили из виду то, что собственное существование дано человеку не в мышлении, не в суждении, а в самой жизни, в переживании. Кьеркегор ставит эмоцию, переживание на место рационального осмысления. Согласно датскому мыслителю, «Я» знакомится со своим существованием не по его отражению в уме («Я мыслю, следовательно, существую»), а встречаясь с ним в потоке жизни, в который «Я» вовлечено, сталкиваясь со стоящими перед ним проблемами («Я переживаю, следовательно, существую»). Но если понятийный дискурс бессилен выразить экзистенцию, то что же помогает проникнуть в ее сущность и когда это возможно?

Кьеркегор полагает, что встреча со своим существованием возможна лишь в критические моменты жизни, когда человеческое бытие ставит «Я» перед необходимостью выбора, в ситуации «или-или». Именно акты выбора позволяют человеку осознать реальность своего существования, именно критические моменты жизни раскрывают человеку его собственное существование как нечто гораздо более конкретное, полное и содержательное, чем это могут сделать любые категориальные системы. Со своим «Я» индивид встречается не в сфере отвлеченных абстракций, а в пафосе выбора, риске, преодолевая на своем жизненном пути «болевые точки».

Конечно, и до Кьеркегора проблема человеческого выбора занимала умы многих мыслителей, для которых принципиально важным являлось осмысление путей жизненной стратегии человека. С точки зрения христианских философов, вся жизнь человеческая балансирует между двумя абсолютными

[1] *Зотов, А.В.* Буржуазная философия середины XIX – начала XX в. / А.В. Зотов, Ю.К. Мельвиль. М., 1988. С. 228.

возможностями: спасением и вечным проклятием. Цель жизни человека должна быть сознательно выбрана, только личностным выбором он может оправдать свою духовность.

Однако Кьеркегор был, пожалуй, первым мыслителем, придавшим проблеме человеческого выбора такое принципиальное значение. Выбор для него определяет не только путь индивидуальной жизни, он есть ядро человеческой экзистенции. *Способность к свободному выбору и к принятию ответственности за него*, согласно Кьеркегору, есть отличительная черта человека как человека, т.е. как свободного существа.

Общие теоретические соображения и полемика с рационализмом у Кьеркегора связываются с главной проблемой его философии – *проблемой индивидуального спасения*. Решая эту проблему, он рассматривает три стадии развития человека как телесно-духовного существа, три ступени, на которых может находиться существование. При этом мыслитель описывает этапы своей собственной жизни и духовной эволюции, представляя их как фазы или уровни человеческого существования вообще.

Кьеркегор выделяет следующие стадии развития человека: эстетическую, этическую и религиозную. Первые две ступени рассмотрены в работе «Или-или», третья – в книге «Страх и трепет», все три в совокупности в «Стадиях жизненного пути».

Эстетическая жизнь – это жизнь непосредственная, когда человек живет минутой, не задумываясь о смысле существования, о последствиях, живет прежде всего чувственными удовольствиями. Символ этой стадии – Дон Жуан. Он стремится узнать все, испытать все виды наслаждений – от непосредственно-чувственного до высокоинтеллектуального. Музыка, театр, искусство, женщины – все к его услугам. Эстетическая точка зрения – это позиция гедонизма.

Большая часть людей, считает Кьеркегор, не выходят за рамки непосредственной жизни, подкрашенной малой толикой рефлексии. Непосредственный человек никогда не приходит к осознанию того, что он есть дух, никогда не замечает и не ощущает в глубине души существования Бога. Люди на этой стадии больше ценят свою физическую природу, поэтому здоровье для них является величайшим благом жизни. Более утонченный, но похожий на предыдущий взгляд: выше всего на свете красота. Непосредственные люди живут исключительно ради исполнения своих желаний, хотя людей, у которых желания по-настоящему исполняются, мало.

Непонимание собственной природы губит человека. Кьеркегор отмечает: «Сколькие развлекаются или же развлекают толпы чем угодно, кроме того, что действительно важно! Скольких увлекают расточать свои силы на подмостках жизни... Их гонят стадами... и обманывают всех скопом вместо того, чтобы рассеять эти толпы, отделить каждого индивида, чтобы он занялся наконец достижением высшей цели, единственной, ради которой стоит жить, которой можно питать свою вечную жизнь»[1].

Однако человек, живущий внешней жизнью, постоянно испытывает чувство тревоги, дисгармонии, страха перед чем-то неизвестным. Это его человеческая природа выдвигает перед ним требование быть духовным. Человек

[1] *Кьеркегор, С.* Болезнь к смерти: страх и трепет / С. Кьеркегор. М., 1993. С. 226.

должен выбрать: оставаться ему в своем поверхностном бездушном существовании или вернуться к своей собственной природе, стать нравственным человеком. Путь ко второму уровню существования лежит через отчаяние. Отчаяние – это не средство утешения или состояние, но подготовительный душевный акт, требующий серьезного напряжения всех сил души. Ни один, не вкусивший горечи отчаяния, не в состоянии понять истинную сущность жизни. Предайся отчаянию, призывает Кьеркегор, и ты не будешь более бесполезным обитателем мира.

Человек отчаивается в самом себе как в природном существе и выбирает себя через отчаяние как существо абсолютное. Отчаяние – это раскрытие внутренней духовной природы человека. «Предайся отчаянию, – утверждает Кьеркегор, – и легкомыслие уже не сможет довести тебя до того, чтобы ты стал бродить как не находящий себе покоя дух среди развалин потерянного для него мира; предайся отчаянию, и мир приобретет в твоих глазах новую прелесть и красоту, твой дух не будет изнывать в оковах меланхолии и воспарит в мир вечной свободы»[1].

На *этической стадии* господствует не стремление к наслаждению, а чувство долга: человек добровольно подчиняется нравственному закону. Он выбирает себя как нравственное существо, осознающее различие между добром и злом, осознающее себя греховным, но сознательно вступающим на истинный путь. Символ этой стадии – Сократ. Жизнь такого человека – это его внутренняя жизнь, душевная жизнь индивидуума. Жизненная задача заключается для него в нем самом: он стремится отождествить свое случайное непосредственное «Я» с общечеловеческим. На этическом уровне человек становится личностью, которая и является единственным абсолютом. Абсолют – это сам человек в своем вечном значении человека; ничто другое и не может быть абсолютным предметом выбора. А что такое человеческое «Я»? Прежде всего это – свобода. Выбор – это и проявление свободы, и путь к ней.

Однако этическое существование не является высшим уровнем развития человека. Этический человек считает, что в мире господствует необходимость, всеобщий закон, долг, которому надо повиноваться. Человек должен вступить в борьбу против тупой и отвратительной необходимости, например необходимости смерти. Но может ли он противостоять миру, в котором господствует необходимость? На чем держится ее власть? Кьеркегор приводит в пример библейского Иова, который, несмотря на то что судьба лишила его всего, не желает подчиняться ей, отрицает власть, которая отняла у него честь и гордость, да еще таким бессмысленным образом. Человек должен довести борьбу с необходимостью – в том числе и с необходимостью нравственного закона – до тех пределов, где начинается вера.

На *религиозном уровне* человек уже не подчиняется всеобщему закону, но вступает в прямое общение с личным Божеством, с подлинным Абсолютом. Когда человек прорывается к вере, отчаяние уже не грех, его противоположностью является не добродетель, а вера. У Кьеркегора вера выступает как высшее напряжение, как наслаждение и мучение, как вера в то, что для Бога

[1] *Кьеркегор, С.* Наслаждение и долг / С. Кьеркегор. Киев, 1994. С. 302.

все возможно. Вера – это парадокс, это особое измерение мышления, которое нормальному человеку представляется безумием. Вера открывается человеку, дошедшему до края, когда для него не остается никакой другой человеческой возможности. Только тот, чье существо так глубоко потрясено, что он становится духом и понимает, что все возможно, приходит к Богу. Отсутствие возможности означает, что либо все стало необходимым и тогда нет смысла вообще говорить о человеческой свободе, о спасении, либо все стало обыденным. Обыденность господствует везде, где человек полагается только на свои силы, на свой разум[1].

Символ религиозной стадии – Авраам. Как известно, он услышал голос Бога, повелевшего ему принести в жертву любимого сына Исаака. Трепет и ужас овладели Авраамом. Ведь нравственный закон гласит, что отец должен оберегать своих детей во что бы то ни стало. Принеся в жертву своего сына, Авраам, с одной стороны, должен был поступить не только вопреки своим отцовским чувствам, но и преступить всеобщий нравственный закон, мысль о нарушении которого вызывает у него ужас. С другой стороны, и возможность неповиновения Богу приводит его в трепет. В сложившейся ситуации сталкиваются два требования, одинаково священные для него и в то же время взаимно исключающие. И Авраам должен вынести всю тяжесть выбора. Если бы он знал наверняка, что голос, который он слышал, это действительно голос Бога, было бы легче. Но вдруг это был какой-то демонический голос или голос гордыни, которая побуждает его принести ненужную и греховную жертву? Страх и сомнения терзают душу Авраама, и никто ему не может помочь. Он сам должен сделать свой выбор.

И если Авраам в конце концов решается принести своего сына в жертву, то единственным оправданием этому может быть основополагающий принцип философии датского мыслителя: индивидуальное выше общего. Поэтому если общее правило нравственности требует от человека чего-то такого, что вызывает его протест, личность имеет право переступить через это правило.

Человек как личность – не средний экземпляр всеобщего, но конкретная неповторимая индивидуальность, которая не охватывается полностью никаким законом. Никто и ничто не может диктовать человеку, что он должен делать в каждом отдельном случае, только сам человек может решить это на основании своей субъективной уверенности. Субъективная уверенность для Кьеркегора является гарантией истинности. Данный принцип он противопоставляет рационалистической философии Нового времени, стремившейся к общезначимому и всеобщему знанию.

Кьеркегор полагает, что истина есть субъективность, что искать объективность – значит заблуждаться. Таким образом, критерием истины для него выступает та искренность и страстность, с которой человек принимает ту или иную идею («холодных идей не бывает»), его готовность идти на жертву и мученичество ради нее. Субъективно, согласно Кьеркегору, нечто является истинным, потому что человек страстно верит в это, даже несмотря на то, а может быть и благодаря тому, что объект его веры есть парадокс и абсурд.

[1] См.: *Шестов, Л.* Киркегард и экзистенциальная философия / Л. Шестов. М., 1992. С. 75.

В XX в. аналогичную позицию занимал русский философ Л.И. Шестов, который, подобно Кьеркегору, признавал и отстаивал только личную истину, единственно совместимую, по его мнению, со свободой, отвергающей всеобщее и общезначимое. У датского мыслителя учение о субъективности было связано с представлением об абсурдности религии, с убеждением в абсолютной недоказуемости ее догматов, для которых невозможно найти какие-либо рациональные обоснования и которые необходимо принимать исключительно на веру.

Таковы, по Кьеркегору, три уровня жизни или стадии на жизненном пути движения человека к подлинному существованию. Как бы Кьеркегор ни критиковал гегелевскую диалектику, у него самого выстроилась своеобразная триада, но не панлогическая, рационалистическая, а экзистенциальная. Переход от одной стадии к другой, по его мнению, совершается не в результате логического процесса, а в результате волевого акта, выбора, в котором участвует не интеллект, а весь человек. Психологический механизм данного перехода состоит в кризисе отчаяния, связанного с отказом от разума. Столкновение разума и сердца, мысли и чувства приводит к кризису. Но этот кризис Кьеркегор оценивает как спасительный: целительным средством здесь выступает страх. Это не страх перед чем-то конкретным, это экзистенциальный страх, страх перед миром, перед ничто, небытием. Только в моменты страха, дошедшего до отчаяния ужаса с глаз падает завеса и люди представляют себя в истинном свете как конечные существа, стоящие перед ничто. Страх оставляет человек наедине с самими собой, стоящим как бы на краю бездны. Он ставит человека перед выбором, ибо, по Кьеркегору, страх есть возможность свободы.

Какой же выбор должен совершить человек? Выбор между верой и безверием. Однако человек знает, что Бог трансцендентен, невидим и недоказуем. Поэтому страх, овладевающий человеком, – это абсолютный страх. Именно в этом состоянии, в этом абсолютном выборе и реализуется абсолютная свобода человека. Совершить выбор, отдаться вере означает совершить прыжок в пропасть. Тем не менее если человек сделает свой выбор, он выберет себя, свое истинное «Я», которое является и конечным, и бесконечным. Кьеркегор убежден: истину можно найти только в величайшем абсурде, обрести и найти себя можно, лишь пройдя через экзистенциальный страх. Только в духовном мире человек может найти то, чего нет в мире объективном, – предельный смысл жизни. Благодаря вере человек обретает способность взглянуть в лицо смерти, преодолеть собственное бессилие и необходимость. Завершающим аккордом учения Кьеркегора является обращение к человеку: помни, что высшая свобода в том, чтобы выбрать себя и Бога, для которого все возможно. В этом назначение человека. Казалось бы, цель достигнута. Однако Кьеркегор не был бы философом, если бы он гарантировал человеку безмятежную веру. Вера – это высшее наслаждение и мучение одновременно. Человек – духовное существо, он всегда в пути, он открыт миру, его сомнения неизбывны.

При жизни Кьеркегора его идеи не получили признания и не вызвали сколько-нибудь значительного интереса за пределами Дании. Они казались слишком парадоксальными, слишком личными. Философия Кьеркегора

стала привлекать внимание позже. Это, однако, не означает, что его идеи не были своевременными, что проблемы, над которыми он мучительно размышлял, не являлись актуальными. Напротив, Кьеркегор – один из первых мыслителей, осуществивших фундаментальный поворот в европейской философии.

Этот поворот состоял в том, что тема человеческой личности и ее судьбы заслонила все остальные темы, выдвинулась на первый план. Центральной проблемой стала *проблема человеческой субъективности.* Кьеркегор не просто создает определенную концепцию человека, человек становится для него сложнейшей проблемой, а его существование, или экзистенция, – загадкой и тайной. Философ пытается раскрыть эту тайну исключительно внутренними средствами, стараясь найти разгадку своего бытия в своей собственной душе.

Философы и до Кьеркегора пытались объяснить феномен человека. Но, во-первых, они считали это возможным исходя из того, что человек есть часть социума и мира, что понять его можно, только отталкиваясь от знания целого, т.е. мира и его закономерностей. Датский мыслитель рассматривает человека изолированно от мира и общества и пытается понять его путем погружения внутрь самого себя как конкретное, уникальное существование.

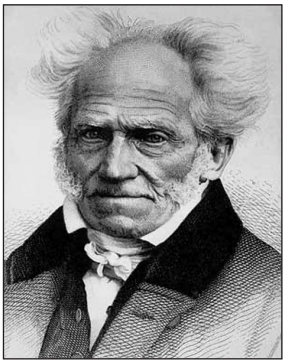
Прежние философы считали наиболее надежным способом познания человека рациональный метод науки, поскольку полагали, что человек подчинен всеобщим законам, доступным рациональному познанию. Кьеркегор исключает подобную возможность. Никакие научные рациональные методы, согласно Кьеркегору, не годятся для познания человека, для проникновения в его самость. Это возможно только посредством рефлексии и чувства.

Таким образом, человек и его экзистенция становятся для Кьеркегора предметом особого типа познания. Человек выходит за пределы науки как абсолютно недоступное ей существо. Для объективно-научного подхода доступны только внешние и внутренние проявления, но не непосредственная жизнь, экзистенция.

Идеи Кьеркегора уже в конце XIX в. оказали огромное влияние на философскую и богословскую мысль многих стран Европы, а одно из влиятельнейших философских направлений XX в. *экзистенциализм* выросло на духовной почве, окультуренной датским мыслителем. Известный протестантский философ и теолог П. Тиллих очень метко охарактеризовал Кьеркегора как экзистенциального мыслителя: «Он, подобно многим пророческим душам XIX в., предваряет и, предваряя, способствует формированию ситуации XX в. Им всем была свойственна смесь духовного ужаса, пророческого гнева, меланхолической покорности, этической страсти, интеллектуальной агрессивности. Всех их бросало от исступленной надежды к мучительному отчаянию. Любое из этих качеств можно обнаружить у Кьеркегора. Однако историческая ситуация – это лишь место, где следует искать гениальную личность. Сама эта личность трансцендирует ситуацию и творит ее, что важно для любой исторической эпохи»[1].

[1] *Тиллих, П.* Киркегор как экзистенциальный мыслитель / П. Тиллих // Сёрен Киркегор. Наслаждение и долг. Киев, 1994. С. 456.

Артур Шопенгауэр (1788–1860) явился основоположником иррационализма в новейшей западноевропейской философии. Он родился и вырос в семье немецкого коммерсанта. Унаследовав после смерти отца весьма значительное состояние, Шопенгауэр поступает в Геттингенский университет на медицинский факультет. Через некоторое время он начинает одновременно учиться еще и на философском факультете. Таким образом, Шопенгауэр помимо философского образования получил и прекрасную естественнонаучную подготовку.



Артур Шопенгауэр

В своих трудах он демонстрирует блестящую эрудицию, используя не только историко-философский материал, но и сведения из области физики, химии, астрономии, биологии и математики.

Путь Шопенгауэра к признанию был далеко не прост. После выхода в свет первого тома главного из написанных им трудов «Мир как воля и преставление» (1818) его ожидало большое разочарование. Читающая публика встретила книгу равнодушно. Перипетии творческой биографии этого, безусловно, незаурядного мыслителя не в последнюю очередь связаны с новаторским характером его теории, которая не вписывалась в расхожие суждения современников и предвосхищала целый ряд идей, утвердившихся в философии лишь спустя несколько десятилетий. Противоречивыми оценками философского наследия Шопенгауэра полна и современная литература. Для одних он – неисправимый пессимист, для других – человек, который едва ли не первым в европейской культуре оптимистически оценил возможность гуманизации отношений не только между людьми, но и между человеком и природой. Одни обвиняют его в циничном принижении роли человеческого разума, другие говорят о совершенном им прорыве в область бессознательных структур психики.

В истории мировой философии учение Шопенгауэра занимает весьма видное место. В пору безраздельного господства рационалистического миропонимания этот философ позволил себе усомниться в правомерности центральной для новоевропейской культуры идеи целесообразного устройства мира. Такая позиция уже содержала в себе, хотя и в предельно сжатом виде, программу совершенно нового понимания реальности, в рамках которого природа больше не рассматривалась как рационально упорядоченный механизм, подчиняющийся однозначным законам и эволюционирующий в соответствии с однолинейной схемой. Воображение Шопенгауэра рисует картину мира, в которой природа находится в процессе вечного становления. Все ее составляющие активно соперничают между собой, их совместное действие создает сложную мозаику бытия, где многое зависит от случая, а финал конкретных событий часто оказывается неопределенным. Единственное, что объединяет бесчисленные силы и явления природы, – это стремление к самоутверждению. А оно выражает глубинную сущность многообразных чувственно представленных феноменов, которая скрыта от взора человека. Философ

демонстрирует эту зависимость, используя следующий замечательный образ. Для ручья, сбегающего по камням, безразличны и не существенны водовороты, волны, пена, которые он образует; но то, что он повинуется тяготению и является неупругой, всецело подвижной, бесформенной, прозрачной жидкостью – в этом его сущность.

Иным оказывается в этом бурлящем и весьма неуютном мире и предназначение человека. Шопенгауэр отказывается от выработанной Просвещением установки, согласно которой человек-субъект противопоставляется миру-объекту.

Он полагает подобное противопоставление искусственным, ведущим к отчуждению человека от мира и ставящим его в зависимость от внешних явлений, делающим его агрессивным и побуждающим к постоянной экспансии во внешний мир. Но тогда самоутверждение человека оплачивается слишком дорогой ценой – разрушением естественной среды жизни. Задачу человека философ видит в прекращении нескончаемой гонки за материальными благами, ибо она ведет в эволюционный тупик.

Философская проницательность Шопенгауэра, позволившая ему выйти за пределы классической парадигмы, проявилась также в стремлении не только преодолеть абсолютизацию разума, но и определить ту нишу, которую рациональное познание должно занимать в духовной жизни общества. Он заметил, что разум отнюдь не является в совокупной деятельности людей самодостаточным феноменом, а находится в зависимости от других явлений. «Разум обладает природой женщины, – замечает философ, – он может рождать, только восприняв. Сам по себе он не имеет ничего, кроме бессодержательных форм своих операций»[1]. Задолго до появления прагматизма Шопенгауэр указал на инструментальную роль разума вообще и научного познания в частности.

Осознавая ограниченность чисто рационального постижения бытия и регуляции человеческих действий, Шопенгауэр обращается к понятию воли. Он надеется таким образом открыть в человеке и мире еще не исследованные источники активности. В этом и состоит иррационализм его учения, который, однако, было бы неверно трактовать как антирационализм. Скорее, это пример поиска внерациональных каналов связи человека с миром. Справедливости ради следует отметить, что немецкому философу все же не удалось сохранить равновесие между рациональными и внерациональными формами включения человека в мир. В его трудах воле придается гипертрофированный характер. Более того, она переносится и на внечеловеческую реальность, из-за чего философия Шопенгауэра обретает волюнтаристскую окраску, хотя опять-таки в чисто формальном смысле. Попытки трактовать волюнтаризм Шопенгауэра как произвольное вмешательство человека в ход социальных и природных процессов являются заблуждением.

Показателен также большой интерес Шопенгауэра к явлению жизни, которое он исследует в онтологическом и нравственно-аксиологическом аспектах. Поэтому немецкого мыслителя вполне можно рассматривать как предтечу популярной во второй половине XIX – начале XX в. философии жизни.

---

[1] *Шопенгауэр, А.* Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. М., 1998. С. 248.

Итак, Шопенгауэр принимает в качестве *первоосновы всего сущего волю*. Она – последнее основание явлений видимого мира, но сама как исходное начало не нуждается ни в каких предпосылках. Абсолютная Воля действует вне пространства и времени, тогда как любые отдельные вещи обладают пространственно-временными характеристиками. Каким же образом можно о ней судить? Шопенгауэр говорит, что природа вещей была бы скрыта от человека, если бы он сам не обладал телом, которое делает его частью реальной действительности и через которое мир дан ему непосредственно. Как реально действующая вещь в себе воля обнаруживается в человеке в виде различных желаний, стремлений, пристрастий, симпатий и антипатий. Поскольку тело есть особый объект, слитый с человеческой личностью, через собственные переживания и действия человек постигает сущность явлений, а тем самым и природу воли.

Совершенно очевидно, что Шопенгауэр стремится постичь мир исходя из природы человека. При этом он пользуется методом аналогии. Как человек совершает направленные усилия, чтобы реализовать свои желания и стремления, так и Абсолютная Воля всегда активна, действенна. Она есть реальное воплощение первозданного порыва к переменам. Важно, что философ рассматривает действие как фундаментальную характеристику бытия. Действие представляет собой способ существования воли. Кроме того, оно выступает необходимым условием обнаружения отдельных явлений. Признавая волю динамической основой сущего, философ получает возможность объяснить процессуальность эмпирической действительности. В своеобразной форме панволюнтаризма он высказывает замечательную догадку о наличии генетической связи человеческой активности с действием как таковым.

Но принимать утверждения Шопенгауэра об имманентной миру Абсолютной Воле буквально вряд ли стоит. Из логики хорошо известно, что аналогия достаточно эффективна при постановке проблем и выдвижении гипотез. А вот доказательная сила ее невелика. Не отсюда ли антропоморфизм данного учения, проецирующего волю на весь мир?

Абсолютная Воля, согласно Шопенгауэру, едина, но в процессе объективации она реализуется во множестве частных феноменов самой разной природы. Исследователь вышел на очень старую и чрезвычайно сложную философскую проблему, над решением которой бились и древнеиндийские брахманы, и античные мыслители, и арабские мудрецы, и средневековые схоласты. Его подход интересен тем, что представляет собой одну из первых попыток совместить спонтанно-стихийные процессы, протекающие в мире, с организационно-упорядочивающими действиями. Как чистая активность воля, принимая определенные формы, представленные в виде различных вещей, живых существ и, наконец, людей, как бы на время угасает. На самом деле – это лишь видимость утраты Абсолютной Волей своего энергетического потенциала. Она просто обретает относительные формы. Немецкий философ приходит поначалу, казалось бы, к абсурдному выводу о постоянном переходе слепого порыва первозданной воли в некие организованные структуры, упорядочивающие мир. Между тем современная наука, в частности синергетика, доказала, что в этом нет ничего противоестественного: существование порядка на одном уровне действительности обеспечивается хаотическими процессами на другом, более

глубоком. Скажем, пламя костра поддерживается разрушением и обугливанием древесины. Взаимоотношение порядка и беспорядка оказывается необходимым условием структурной определенности и целостности мира.

Вместе с тем противоречивое сочетание этих противоположностей является могучим источником самообновления конкретных вещей и явлений. Шопенгауэр говорит о своеобразном проявлении воли, присущем каждой вещи и всякому явлению. Именно в этом он видит относительный характер ее действия. Существенно то, что философ фиксирует многоуровневый характер объективации воли и подчеркивает иерархическую форму упорядоченности объектов, принадлежащих к разным уровням. Исходный уровень представлен неорганической природой. Это низшая ступень объективации. Здесь воля реализуется через общие силы природы – тяжесть, непроницаемость, твердость, текучесть, упругость, электричество, магнетизм и пр. Мыслитель полагает, что, будучи своеобразными флюктуациями Абсолютной Воли, они самодостаточны. Первичные силы, таким образом, являются исходным условием всех конкретных причин и всех действий. По мере подъема по ступеням объективации явления приобретают все больше неповторимых, только им присущих черт. У высших животных уже хорошо заметны индивидуальные особенности. Наибольшей степенью индивидуальности обладает лишь человек, что делает его личностью.

В качестве динамической основы бытия воля обеспечивает переход от одной ступени объективации к другой. Никогда не прекращающееся соперничество воплощенных форм воли поддерживает существование природы, служит источником обновления и изменения отдельных ее образований. «Каждая ступень объективации воли оспаривает у другой материю, пространство, время»[1]. Предельно ясное выражение такая борьба находит в животном царстве, что дает автору трактата о воле право заявлять: неудержимый первобытный порыв к самоутверждению есть воля к жизни. Животный мир «питается царством растений, и в нем самом, в свою очередь, каждое животное становится добычей и пищей другого, всякое животное может поддерживать свое существование только посредством беспрестанного уничтожения других; таким образом, воля к жизни всюду пожирает самое себя и в разных видах служит своей собственной пищей»[2].

Открытая Шопенгауэром неизбывная трагедия жизни поражает своей беспощадностью. Это порою вызывает эмоциональное отторжение его концепции. Однако непредвзятый анализ разработанной Шопенгауэром теории объективации убеждает: философ гениально угадал суть открытой гораздо позже диалектики *энтропийных* (от греч. entropia – поворот, превращение)[3] и *антиэнтропийных* процессов. Новейшие исследования систем, которые находятся в состоянии устойчивого неравновесия, показывают, что всякий созидательный процесс неизбежно оплачивается разрушением. В сфере жизни это находит выражение в самоутверждении одних ее форм за счет других.

---

[1] *Шопенгауэр, А.* Мир как воля и представление. С. 207.

[2] Там же. С. 208.

[3] Термин *энтропия* возник в термодинамике, где означал меру неупорядоченности энергии в замкнутой системе. Сейчас его воспринимают более широко – как уровень беспорядка в системах самой разной природы, включая и социальную.

Шопенгауэр пытается дать ответ и на вопрос, почему единая Абсолютная Воля реализуется в бесконечно различных проявлениях, упорядоченных в виде слоистой структуры, где каждый пласт состоит из объектов какого-то одного рода. Следуя Платону, он полагает, что объективация вещей и явлений осуществляется по совершенным, а посему и недостижимым образцам, или вечным формам. В отличие от своих неизменных праобразов единичные вещи вовлечены в поток непрерывного становления, возникновения и уничтожения.

Помещение Шопенгауэром в центр картины мира воли во многом предопределило его воззрения на процесс познания. Как и Кант, он подчеркивает тесную связь познания с субъективными качествами человека. Будучи субъектом, человек оказывается носителем мира в том смысле, что природа открывает свои тайны только ему. Сама о себе природа ничего не знает и знать не может. До человека мир – одна лишь воля в различных модификациях. Но с появлением человека она становится еще и представлением. Понятие представления у Шопенгауэра – это не что иное, как аналог кантовского явления, обозначение феноменального мира. Таким образом, для человека мир оказывается и волей, и представлением. Если в наличии воли человека непроизвольно убеждает собственное тело, то представление о сущем формируется на основе и с помощью разума.

Шопенгауэр, пожалуй, первым в европейской философии заметил, что раздвоение познания на субъект и объект обусловлено социально, а значит, носит вторичный характер по отношению к изначальной слитности человека с миром. Философ высказывает несколько заслуживающих внимания суждений по этому поводу. Он отмечает соотносительность понятий субъекта и объекта, имея в виду то, что объект познания всегда дан не сам по себе, а в контексте исследовательской активности человека. Поэтому человек знает о нем столько, сколько ему позволяют его чувства и логический инструментарий, иными словами, он всегда воспринимает объект не вообще, а в определенном субъективном ракурсе. Здесь хорошо прослеживается влияние Канта, который раскрыл значение субъективной стороны гносеологического отношения человека к миру. Вместе с тем философ явно недооценивает тот факт, что в субъективной форме человек вычленяет элементы объективного знания, совпадающие по содержанию с некоторыми фрагментами исследуемого предмета. Эта позиция чревата агностицизмом, который легко увидеть, например, в таком утверждении: «Во всех вещах, за исключением моего собственного тела, мне известна только одна сторона – сторона представления: их внутренняя сущность для меня замкнута и представляет глубокую тайну, даже если я знаю все те причины, по которым совершаются их изменения»[1].

Впрочем, Шопенгауэр противоречит сам себе, когда заявляет, что познание способа действия какого-нибудь объекта исчерпывает содержание самого объекта[2]. Трудно не заметить здесь косвенное признание объективности приобретаемых знаний.

---

[1] *Шопенгауэр, А.* Мир как воля и представление. С. 181.

[2] Там же. С. 41.

Автор трактата о воле развенчивает культ разума, свойственный просвещенческому рационализму. Он показывает ограниченность и недостаточность методов абстрактного мышления при постижении мира. Им отмечается, что определения понятий, суждения и умозаключения – лишь формальные средства исследования явлений. Они выделяют предметы, обозначают их и разграничивают, т.е. выполняют рутинные операции. Они побуждают человека следовать общепринятым мнениям и традиционным оценкам, что обрекает его на вечное вращение в кругу заданных истин. Рациональное познание упрощает действительность, стремясь объяснить неведомое через известное. А естествознание страдает принципиальной неполнотой: оно сводит органическую жизнь к химическим процессам, а химизм – к механическим явлениям. Короче говоря, наука указывает на ближайшие причины и выявляет факты, которые фиксируют бытие и явления здесь и теперь. Но сущность вещей остается по-прежнему скрытой от взора ученых: неведомы отдаленные причины, не выяснены глубинные связи. Как ленивый ищет стул, рассуждает философ, так и слепо верящий в силу канонов мышления тянется к знакомым понятиям и привычным логическим схемам. Однако опора на чужой авторитет непродуктивна.

Шопенгауэр хорошо осознал большое значение для решения творческих задач подсознательной сферы психики – постановки проблемы, выдвижения гипотезы, формулировки идеи. А как регулируются рутинные операции и стереотипные действия? Философ показывает, что и здесь роль бессознательных установок ничуть не ниже. «Применение разума, рефлексия часто могут даже мешать, – резюмирует философ, – например, при бильярдной игре, фехтовании, настройке инструмента, пении»[1]. В таких ситуациях важно доверие к бессознательно усвоенным внерациональным навыкам и умениям. Для немецкого мыслителя не была тайной фундаментальная истина: разум позволяет человеку действовать обдуманно. Опираясь на него, он способен осуществить целесообразный выбор, но переоценивать разум не следует. Колебания и сомнения разума порой становятся препятствием для интуитивно оправданных действий. Познание Шопенгауэр признает вспомогательным средством, обеспечивающим существование индивидов и продолжение рода. Разум призван служить воле: она его госпожа. Но слепо действующая воля нуждается в поводыре, и разум становится тем фонарем, что освещает ей путь.

Высоко оценивает Шопенгауэр познавательные возможности искусства. Художник способен преодолеть утилитарную заинтересованность, освобождая тем самым познание от служения воле. Предаваясь эстетическому созерцанию мира, древний охотник начинал изображать на стенах пещеры картины, передающие его чувство бытия, становился певцом и музыкантом. Не каждый может, по убеждению Шопенгауэра, возвыситься до такого уровня. Одолевающие людей повседневные заботы прочно держат их в сетях воли к жизни.

Искусство является уделом гениев, у которых имеется избыточная способность к внерациональному познанию. Субъект искусства переходит от исследования явлений к постижению идеи. Это дает ему возможность познавать саму сущность вещей и событий, открывать вечное и постоянное. Подлинный

[1] *Шопенгауэр, А.* Мир как воля и представление. С. 95.

художник способен задержать колесо времени. Если ученый в беспрерывной погоне за явлениями никогда не достигает цели, то художник всегда находится рядом с ней. Искусство вырывает объект созерцания из мирового потока и ставит его перед собой. В процессе незаинтересованного эстетического созерцания субъект как бы отрешается от себя и сливается с объектом.

Очевидна попытка Шопенгауэра показать своеобразие художественного познания, раскрыть его уникальные возможности. Он стремится проникнуть в тонкие структуры человеческой психики, связанные с процессом художественного творчества. В философской традиции Европы прежде на них не обращали сколько-нибудь серьезного внимания, хотя на Востоке мыслители давно проявляли к ним устойчивый интерес. В трактовке Шопенгауэра проблема художественного творчества интересна тем, что рассматривается в соотношении с рациональным познанием.

Философ решительно пересматривает гносеологическую парадигму классической европейской философии. В теории познания Шопенгауэра наряду с разумом и его высшим проявлением – наукой свое место занимают воля и связанные с ней бессознательные влечения и установки, обыденно-практический опыт и художественное творчество. Философ предпринимает и достаточно результативные попытки раскрыть феномен сознания как сложной многоуровневой системы. Но не все в его теории можно безоговорочно принять. Трудно согласиться с жестким разделением идеи и понятия. На самом деле они взаимопроникают. А искусство отнюдь не чуждается логических методов описания и убеждения, хотя чувственно-образное выражение идей в нем превалирует. Наука не сводится к фактографии и формально-логическому анализу. Она всегда опирается на мировоззренческо-предпосылочные знания. Собственно говоря, Шопенгауэр начинал уже догадываться об этом. Весьма показательна его мысль о том, что наука всегда опирается на некоторые неявные предположения.

Поражает своим вселенским масштабом анализа человеческих судеб и взаимоотношений людей этика Шопенгауэра. Чтобы поддерживать свое существование, человек нуждается в инородном мире, отмечает философ. Отношения людей с природой есть своеобразная дорога с двусторонним встречным движением. Человек зависит от наличия в природе материальных ресурсов жизнедеятельности. А значит, его существование неизбежно сопровождается страданием. Его тело, даже его характер, также требуют от него определенного поведения, что умножает и усиливает страдания. Суровая действительность вынуждает человека стать марионеткой Абсолютной Воли. Философ глубоко осознал, что сама структура и динамика мира, к которому принадлежит человек, неизбежно превращают его существование в трагедию. Но человек не может не идти навстречу своей судьбе, ибо только утверждая себя в мире, он обретает свою сущность и становится личностью.

Высказывания немецкого мыслителя об изначальной антиномичности человеческого бытия тем более удивительны, что в его время едва наметились те признаки системного кризиса техногенной цивилизации, которые стали явными в преддверии XXI в. Понадобилось еще целое столетие, чтобы философы и ученые заговорили о ноосфере, призванной предотвратить глобальную

экологическую катастрофу, о бифуркационных точках в развитии общества, в которых происходит радикальный пересмотр стратегии жизни, о техногуманитарном равновесии, необходимом для сохранения цивилизации. Добытые современной философией и наукой знания подтверждают мысль Шопенгауэра о том, что существование человека есть никогда не прекращающийся поиск им своего места в мире.

Философ одним из первых показал исключительное значение для человека экзистенциальных проблем. Он размышляет о смысле жизни и смерти, о феноменах одиночества и скуки. Рождаясь и умирая, люди оказываются частью потока бесконечных превращений природы. Жизнь и смерть неразрывно связаны, ибо, утверждая себя, человек устремляется в будущее, а время тут же низвергает его настоящее в прошлое. Вот почему существование каждого человека есть вечное умирание и постоянное возрождение.

Различные феномены бытия свидетельствуют о том, что человек причастен к существованию мира. Особое значение Шопенгауэр придает чувству сострадания. Он полагает, что сострадание превращает существование человека в со-бытие с природой и с другими людьми. Через это чувство проявляется его связь с миром. Шопенгауэр делится любопытным наблюдением, согласно которому тот, кто не любит животных, не может быть добр и к людям.

Выход из порочного круга постоянно возобновляемых страданий Шопенгауэр видит в преодолении воли к жизни, для чего рекомендует поменять свое отношение к действительности. Приоритетными должны стать духовные ценности, а к материально-предметной стороне жизни надо относиться спокойно, не впадая в зависимость от вещей или общественных почестей.

В соответствии со своим постулатом о неизменности вечных идей-сущностей Шопенгауэр отрицает изменение человеческих нравов во времени. Это положение его этики нельзя оценивать однозначно. Нередко такую позицию философа квалифицируют как антиисторизм, и не без оснований. Но это еще не вся истина. Данное положение было направлено против теории однолинейного нравственного прогресса, разработанной философами-просветителями. Согласно этой теории, созданные ранее нравственные ценности в значительной степени определяют поступки человека в настоящем. А появление новых ценностей постоянно пополняет арсенал накопленных средств регуляции поведения. В результате происходит экстенсивное развитие нравов. Выбор индивида в подобной ситуации сводится преимущественно к ориентации на исторически сложившиеся нормы и идеалы, а творческая составляющая человеческих действий оказывается невелика.

Между тем Шопенгауэр считает, что у человека нет никаких внешних гарантий самоосуществления. Каждый должен самостоятельно пройти свой жизненный путь. Формируя свое представление о мире, человек способен критически оценивать существующие нравы, избавляясь тем самым от иллюзий. Это дает ему возможность творческого решения насущных проблем. Моделируя свои действия в адекватно складывающейся ситуации, личность демонстрирует высокую степень индивидуальности, проявляет умение самостоятельно и нестандартно отвечать на вызов жизни.

Однако недооценка Шопенгауэром общественно-исторической стороны морали существенно обедняет его этику. Определяющим фактором у него оказывается биопсихическая доминанта воли, что снимает, но не решает проблему развития нравственности. Думать, будто только тело с его различными проявлениями связывает человека с миром, – значит серьезно упрощать реальное положение дел. Имеется еще один широкий канал, соединяющий человека с природой и обществом, – это культура. Она примечательна тем, что содержит смыслы, в которых представлены как объективно-предметная, так и субъективно-человеческая составляющие бытия. Культура отбирает, накапливает и транслирует положительный опыт нравственной жизни. Но процесс этот не является однолинейным, а воздействие ценностей не лишает индивида возможности выбора – в этом Шопенгауэр прав. Личность всегда погружена в мир социокультурных ценностей, но она сама определяет свое отношение к ним и сама принимает решение, как поступить в той или иной ситуации.

Творчество самобытного и яркого немецкого философа Шопенгауэра знаменует рубеж, отделяющий классическое миропонимание от постклассического. Он раздвинул горизонт узкорационалистического описания и объяснения явлений. В его работах высветились неведомые прежде грани человека как личности, существа переживающего, познающего и действующего. Он обратил внимание на высокое значение критического отношения к жизненным ценностям. Шопенгауэр внес серьезный вклад в развитие онтологии, гносеологии и этики. Далеко не со всем в его творчестве можно согласиться. Но, несомненно, его открытия и прозрения оказали большое влияние на дальнейшую эволюцию философской мысли.

Философия жизни. Ф. Ницше. В. Дильтей. А. Бергсон

Каждая эпоха, осознавая глубину тех проблем, с которыми сталкивается общество, пытается дать свой ответ на вопрос о том, в чем кроется главная причина человеческой неустроенности, несправедливости и несовершенства существующего социального порядка. Для культур Запада, в своих генеральных устремлениях ориентирующихся на перспективу будущего, делающих ставку на новации, перемены, мечтающих о прогрессе и счастливом завтрашнем дне (что особенно ярко проявилось в эпоху модерна), характерно критичное восприятие прошлого, недоверчивое отношение к культурным, социальным, интеллектуальным достижениям предшественников, в ошибочности понимания мира которыми и кроются, по их мнению, причины существующих проблем. Соответственно для западной интеллектуальной традиции в целом характерно неустанно воспроизводящееся из поколения в поколение стремление предложить миру новые идеи, кардинально отличные от тех, которые входящее в жизнь сообщество унаследовало от предшественников. В этой ситуации в философской рефлексии нередко возникают идеи-отрицания, предъявляющие претензии устоявшемуся ранее знанию. Одним из таких «отрицающих» идей, критично воспринимающих предшествующую ей философскую, шире – социокультурную, традицию в целом, выступает