

ТЕМА 11.

11.1 ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

§ 1. Человек и мир в философии Артура Шопенгауэра

Артур Шопенгауэр (1788-1860), как и его современники-последователи послекантовского идеалистического философского направления, претендует на создание абсолютного мировоззрения - философской теории, дающей полное и окончательное решение проблемы бытия, разгадку его главной тайны. Находясь в русле основных духовных тенденций начала XIX столетия, не отступая от философской моды своего времени, он одновременно сознательно противостоит им. Противостоит в понимании того, какой взгляд на вещи может претендовать на место абсолютного, единственно истинного мировоззрения, отвечающего на вопрос о том, что же все-таки на самом деле является источником, смыслом и целью существования мира, в котором живет человек и который доступен его изучающему вниманию. Для Шопенгауэра это не систематизированная научная картина мира и не всеисильная надмировая "идея", автономная и самодвижущаяся, а поэтому не просто подчиняющая себе жизнь человеческой личности, но и вообще производящая эту жизнь со своей собственной утилитарной целью. Как и для Фихте, Шеллинга, Гегеля основной интерес для Шопенгауэра представляет проблема поиска пути преодоления противоположности между познающим субъектом и познаваемым объектом, между знанием о мире и самим миром - между идеей и реальностью, между свободой и необходимостью. Но Шопенгауэр решает эту проблему по-своему: он считает, что любой человек, не философ, для решения этой задачи совсем не обязан подниматься до уровня философского мышления. Ему достаточно обратить внимание на самого себя, заглянуть вглубь своей души: "Все истины рождаются в сердце".

Мир по Шопенгауэру - это мир человека. "Мир есть мое представление": вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возводить ее до рефлексивно-абстрактного сознания, и если он действительно это делает, то у него зарождается философский взгляд на вещи. Для него становится тогда ясным и несомненным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку, которая осязает землю; что окружающий его мир существует лишь как представление, т.е. исключительно по отношению к другому, представляющему, каковым является сам человек. ... Итак, нет истины более несомненной... менее нуждающейся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т.е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего, короче говоря, представлением..." [1. С.54].

Это значит, прежде всего, что человек не может порвать связанности и обусловленности своего знания о мире собой - познающим субъектом. Поэтому вопрос об объективности, истинности познания, о том, что мы на самом деле знаем о мире, имеет однозначный ответ - мы знаем только самих себя, а не сам мир. И "объективный порядок", который мы обнаруживаем в мире (пространство, время, причинно-следственные связи и т.д.), - это всего лишь формы нашего представления. И доказательством этого положения может служить тот факт, что человек может мысленно представить себе и пространство, и время, и причинность сами по себе, "не познавая самого объекта", т.е. отделив их от какого бы то ни было предметно-событийного ряда.

Итак, мы видим мир таким, каким нам позволяет его видеть наша собственная способность представления. Но одновременно с этим мир еще и существует сам по себе - он независим от нас, неподатлив, самостоятелен и подчас враждебен. Об объективной реальности мира свидетельствует и наука: "... наблюдение и исследование природы неизбежно приводят нас к достоверной гипотезе, что каждое высокоорганизованное состояние материи следовало во времени лишь за более грубым, что животные были раньше людей, рыбы - раньше животных суши, растения - раньше последних,

неорганическое существовало раньше всего органического; что, следовательно, первоначальная масса должна была пройти длинный ряд изменений, прежде чем мог раскрыться первый глаз” [1. С. 75-76].

Таким образом, сразу же выясняется, что картина мира как представления двойственна и противоречива - здесь все прочно, достоверно и одновременно все эфемерно, условно и призрачно. Раздвоение на субъект и объект задает относительность бытия, оно частично, фрагментарно и этот момент заставляет пуститься на поиски некоего единства, некой “точки сборки” бытия, соединяющей субъект и объект напрямую, без опосредующей деятельности познания. Факт неустранимой противоположности между субъектом и объектом “заставляет искать внутренней сущности мира, вещи в себе, уже не в одном из названных двух элементов представления, но, скорее, в чем-то совершенно отличном от представления” [1. С. 57, 77]. Таким объединяющим мир первоначалом является для Шопенгауэра воля. Мыслитель говорит о том, что субъект связан с объектом не только через процесс познания, но и, “будучи существом телесным, хотящим, действующим, страдающим”, субъект проявляется одновременно как воля к чему-то, желание чего-то - через направленность на объект. С учетом данного обстоятельства исходная позиция Шопенгауэра - принцип соотносительной поделенности мира на субъект и объект - трансформируется в другое положение, которое звучит следующим образом: хочу, следовательно, существую, и это единственный пункт опыта, где внутреннее существо человека, его субъективная реальность (воля) совпадает с реальностью объективной (телом, миром реальных предметов).

В самом названии основного произведения Шопенгауэра “Мир как воля и представление” обнаруживаются главные темы рассуждений Канта, Фихте, Шеллинга: противопоставление “вещи в себе” явлению (замкнутых в себе и недоступных человеческому восприятию реально существующих предметов и видимой для человека части мира) и учение о том, что мир - это только “представление” (образ, создаваемый нашим воображением), перенос центра тяжести философских проблем из теоретической сферы в область морали, учение о воле как сущности вещей. Но Шопенгауэр анализирует эти темы в соответствии с собственной логикой. Послекантовский немецкий идеализм выстраивает схему миропонимания, согласно которой деятельность мирового начала и благо человека в конечном итоге совпадают, и люди - отдают они себе в этом отчет или нет - совместно осуществляют некий заранее предуготованный мировым началом, рациональный и доступный пониманию план. По Шопенгауэру, “воля к жизни” как мировой движущий принцип бессознательна и не имеет никакой разумной цели - это злое, саморазрушительное стремление, голая и голодная агрессивность, и поэтому мир явлений, ею порождаемый, безысходен и не способен к развитию.

Артур Шопенгауэр был первым европейским философом, который предложил так называемую этику абсолютного миро- и жизнеотрицания, что отражено в изобретенном самим мыслителем для определения сути своего учения термине “пессимизм”, выражающем негативное отношение к жизни, в которой торжествуют зло и бессмыслица. Его этика (учение о нравственных законах) жизнеотрицания предвосхищает то предельное самоотчуждение человека, которое станет реальностью XX столетия и едва только предчувствуется в начале века XIX-го. Подытоживая восходящую и к Шопенгауэру тоже традицию осмысления факта самоутраты человека, его одинокого противостояния природе и культуре в обезбоженном мире, мыслитель нашего времени Альбер Камю в “Мифе о Сизифе” скажет, что в рамках данной традиции предметом философского размышления является абсурд - “состояние души, когда пустота становится красноречивой, когда рвется цепь каждодневных действий и сердце впустую ищет утраченное звено”. Великая интуиция Шопенгауэра осознает и выносит на общий суд бессвязность и противоречивость человеческого жизненного опыта, но сделав это предметом своего философствования, мыслитель стремится отыскать в самом же человеческом опыте его иной, глубинный смысл, некое “всеединство” - божественную

искру и необходимость. Поэтому пессимизм Шопенгауэра - это еще и моральная оценка, выражающая протест против предвидимого обесчеловечивания мира. Согласно Шопенгауэру, именно ощущение утраты самого себя, существование по принуждению, подавленность естественных порывов и возникающее из-за этого чувства вины - верный ориентир избавления от “воли к жизни” как слепой жажды разрушения и овладения миром, что является прямым указанием на то, что существует и другая, подлинная, идеальная значимость жизни и мира. Шопенгауэр видит спасение в обращении к открытой для каждого и по отношению ко всему миру человечности, проявляющейся в чувстве вины и сострадания и способной преодолеть зло эгоистически замкнутого существования. Ориентация Шопенгауэра на спасительную силу морали, истолкование им сострадания как опыта всеобщей любви - ценное духовное достояние и для нашего времени, поскольку сегодня мы живем в предельно обесмысленном, лишенном традиций, немилосердном мире, в котором слишком часто успехи цивилизации оплачены заорганизованностью жизни, а то и кровью, увеличением угрозы существованию человека и всего живого. И поэтому далеко не парадоксальной и не бессмысленной выглядит установка философа на “религиозное поведение без веры в божество”, его убежденность в наличии некоего неподвластного нашему произволу глубинного основания жизни, ставка на моральное освобождение человека от зависимости от вечной жажды. Согласно Шопенгауэру только в самом человеке, в бездне человеческого неблагополучия и неизбывных страданий берет начало стремление к освобождению от подчинения бессмысленной “воли к жизни”, а это освобождение и есть высшее благо. По мнению председателя Римского клуба А. Швейцера это положение этических воззрений А. Шопенгауэра имеет сходство с философией буддизма.

§ 2. Фридрих Ницше - мученик познания

По мнению К.А. Свасьяна, правы те профессиональные философы, которые пожимают плечами при словосочетании “философия Ницше”. Фридрих Ницше (1844-1900) совсем не философ в приемлемом для них смысле слова. Говорят, что он философ-поэт, или просто поэт, или философствующий эссеист, или лирик познания, или еще что-то. Пытаются даже систематизировать его труды по периодам: романтико-пессимистический (от “Рождения трагедии из духа музыки” до “Человеческое, слишком человеческое”), скепτικο-позитивистский (до “Так говорил Заратустра”) и “собственно ницшеанский” (последние произведения). Профессиональный филолог с колоссальной эрудицией и трепетной любовью к музыке представил на суд читателей некую “чудовищную алхимию” - буйство ассоциативно-образного, насквозь метафорического языка и описания субъективных переживаний.

Исходной посылкой для своих размышлений Ницше избрал феномен греческой культуры, досократической и уже сократической. Речь шла о *самой жизни* и тех искажениях, которые внесло в ее картину размышление над ней исследователей последующих времен. Мудрость досократических греков, по мнению Ницше, заключалась в том, что будучи ближе всех последующих поколений людей к природе и ужасам существования с ней один на один при полном своем бессилии перед ее стихиями, вместо погружения в хаос и безумие своего собственного страха перед реалиями жизни, они противопоставляли ей “артистический ковчег спасения” - эмоциональный всплеск переживания экстаза в процессе акта художественного (в частности, музыкального и театрального) творчества. Человеческое существование временно оправдывалось искусством, подтверждало жизнь самим фактом ее художественной интенсификации. В этом смысле феномен эллинского артистизма оказывался не прихотью для развлечения, а физиологической необходимостью, потребностью, апогеем торжества над жизнью не в ущерб ей, а в наивысшее подтверждение ее.

Это трагическое мировоззрение впервые на греческой почве было выложено Сократом, и с него начинается, по мнению Ницше, неслыханная тирания разума и морали, вытеснившая постепенно саму жизнь со всеми ее бушующими чувственными переживаниями в область бессознательного и подменившая ее инструкциями по эксплуатации жизни. Чем можно было победить жизнь не лицом к лицу, а в обход? Тем, что начали внушать человеку мораль и разумность любой ценой, стало быть, даже ценой самой жизни, которая должна была отныне непременно проходить карантин моральной дезинфекции, дабы не выглядеть чем-то бессмысленным и ни на что не годным. Только Сократом при таком экскурсе ограничиться было трудно, и в итоге Ницше рисковал оказаться один на один супротив всей истории человечества. Как результат - невыносимое разочарование и испытание одиночеством.

Задача была ясна - великий поход на мораль и ценности прежней истории (нравственные, религиозно-христианские, научные), но такая задача была по плечу отнюдь не романтику, захлебывающемуся от восторга по поводу чужих, выраженных в музыке переживаний, а великому преступнику. Ницше хорошо знал и очень любил произведения Ф.М. Достоевского, считал его единственным психологом, у которого можно было чему-то научиться и заслужил в итоге эпитет немецкого Раскольникова, с оглядкой на Наполеона решавшего ребус собственной жизни: “тварь дрожащая” или “сверхчеловек”. Все близкие мыслителю современники отмечали контраст между образом, созданным Ницше в своих произведениях, и действительностью его реальных поступков. Он мог быть беспощадным только с идеями, но не с людьми - носителями этих идей. Нужно было срочно осваивать технику притворства, маски, словесного “переодевания”. Там, где каждое слово и каждый поступок толкуются превратно, чтобы не быть постоянно распираемым, нужно было запастись личинами.

То, что Ницше - это “падающего толкни” сегодня звучит как нечто само собой разумеющееся даже для далекого от философии обывателя. Можно рассматривать это как разрешительную грамоту для личности с задатками хулигана, если не учитывать вопрос, который меняет смысл выражения на прямо противоположный: о каком “падающем” идет речь? О подлинно слабом и вследствие этого заслуживающем всякой защиты и поддержки старике, ребенке, инвалиде? Нет. Речь идет о том “слабом”, который живет внутри каждого человека и проистекает из “твари в человеке” - той части его личности, которая есть “материал, обломок, грязь, бессмыслица и хаос”, которая противоречит другой части человеческой души - части созидательной, творческой, являющейся божественным зрителем. Этот “слабый” нуждается в оформлении и выковывании, он должен страдать по необходимости, потому что только так он сможет быть “разорван, обожжен, закален и очищен” и ни в коем случае нельзя изнеживать его состраданием, потому что в реальности это сострадание выражается в том, что жалеющий выполняет за “тварь” ее работу, призванную привести ее к самосовершенствованию. Поэтому не стоит забывать, что философия Фридриха Ницше - это уникальный и всей жизнью осуществленный эксперимент саморазрушения “твари” в человеке для самосозидания в нем “творца”, названного “сверхчеловеком”.

Ницше должен был выпутаться из тягчайшего противоречия: мораль или свобода, предположив, что традиционная мораль, извне предписывающая человеку целую систему запретов и ограничений, могла опираться только на презумпцию несвободы. Выбор был сделан в пользу свободы - свободы от морали, но и свободы для морали, где мораль изживалась бы уже не командными методами общезначимых императивов, а как моральная фантазия свободного индивида. Этого последнего шага не сделал Ницше, но все, что он сделал, и не могло уже быть ничем иным, как подведением к этому шагу. “Мы должны освободиться от морали...” - это было услышано в нем всеми, но эти же самые все не услышали продолжения фразы: “... чтобы суметь морально жить”.

§ 3. Анри Бергсон и философия длительности

С именем Анри Бергсона (1859-1941) во французской философии связано многое и, прежде всего, обновление проблематики и методологии, произошедшее на рубеже XIX и XX веков и постепенно затронувшее многие области культуры. Философская деятельность Бергсона длилась более 50 лет и эти годы вобрала в себя смену способов мышления, переход к иной, чем прежде, философской модели сознания, мира, иному образу Вселенной. Исторически место Бергсона - между позитивизмом и экзистенциализмом.

Время, в котором существовала философия конца XIX - начала XX века, очень насыщено. В нём сопрягаются и рвутся различные философские традиции, происходят глубинные переломы в самом осмыслении традиционных для философии проблем, зарождается и развивается то новое видение мира, которое полностью выразит себя уже в XX веке. Наряду с целым рядом других мыслителей Бергсон стоит у истоков гуманитарно-антропологического направления западной философии. Это направление, стремясь выявить и понять сущностные характеристики бытия человека, своеобразие его позиции по отношению к миру, рисует и специфические черты мировосприятия человека именно XX века. Пересматривая и переоценивая классическое рационалистическое наследие, отказываясь от многих его основополагающих постулатов и установок, философия повернулась к проблемам человеческого существования в мире, заново осмыслила вопросы о времени, свободе, смысле жизни, ответственности, выборе, о способах ориентации человека в мире в эпоху крушения традиционных философских принципов и общезначимых ценностей. Бергсон разрабатывал во Франции своеобразный вариант философии жизни, во многом родственной концепциям Дильтея, Шпенглера, всей линии, связанной с философией Ф.Ницше, хотя сам он всегда отрицал свою принадлежность к какой-либо философской школе. Это течение развивало стиль философствования, исходивший из “переживания жизни”, которое открывает изначальную слитность индивида с общемировой жизненной силой и выявляет всю полноту и оригинальность человеческой личности.

Представители философии жизни не отказались от поиска некоторых абсолютных оснований организации мира и человеческой деятельности, которые прежде понимались как биологические, космические и др. В этом их точка соприкосновения с предшествующей философией, но теперь эти основания не носят прежнего рационального характера: это “жизнь”, “воля” как первичная реальность, целостный органический процесс, предшествующий разделению материи и духа, бытия и сознания. Осмысливая человека как часть этого творческого потока, порыва, философия открыла в его сознании множество новых пластов, неведомых чисто рационалистическому, дискурсивному объяснению, неподвластных социальным регуляциям и ограничениям. В концепциях представителей философии жизни эти общие установки проявлялись по-разному, в особых конкретных формах, и Бергсон занимает в этом ряду свое особое место.

Бергсон продолжил линию французской философии, которую условно можно назвать линией Паскаля - Руссо - французского спиритуализма XIX века. Отзвук паскалевского “познания сердцем” явственно слышится в концепции интуиции Бергсона, особенно когда рассматривается ее действие в моральной сфере. Как Руссо, Бергсон ищет “естественного человека”, способного действовать из полноты своих побуждений, искренне и свободно, а не по навязанным обществом правилам и стандартам, не подчиняясь устоявшимся стереотипам. Исходя из понимания проблемы, которую решал философ, из понимания вопроса, который он перед собой ставил, можно утверждать, что Бергсон унаследовал ее из французского спиритуализма, развивавшего концепцию “чистой психологии” с ее главным методом - внеинтеллектуальной рефлексией, непосредственно постигающей первичный факт сознания, который составляет фундамент всего человеческого знания.

Задачей Бергсона было выявление и описание непосредственного отношения человека к миру как исходного, первичного в развертывании надстраивающихся над ним познавательных форм. Точкой отталкивания для Бергсона послужила философия Канта. При этом он обращает особое внимание на кантовскую идею связи субъективности, внутреннего чувства со временем.

“Первичная интуиция” Бергсона - идея длительности, того психологического субъективного времени, которое коренным образом отлично от статического времени науки и научного познания - математики, физики, механики. Бергсон теоретически исследовал и возвел в главный принцип своей философской системы тот известный всем факт, что время в разные периоды нашей жизни воспринимается нами по-разному: в начале и к концу жизни, в моменты нетерпения, спешки и в моменты отдыха. Главная характеристика этого времени, времени сознания - его неделимость и целостность; в нем невозможно выделить отдельные моменты. Длительность предполагает постоянное взаимопроникновение прошлого и настоящего, различных состояний сознания, постоянное творчество новых форм, развитие, становление. Как субъективное переживание времени, “ткань психологии жизни”, длительность определяет, по Бергсону, духовное своеобразие каждого индивида. “В области внутренней жизни нет ни окоченелого, неподвижного субстрата, ни различных состояний, которые бы проходили по нему, как актеры по сцене. Есть просто непрерывная мелодия внутренней жизни, которая тянется, как неделимая, от начала до конца нашего существования” [2. Т.4. С. 24].

В центре философских размышлений А. Бергсона, таким образом, оказалась проблема времени как основания человеческого бытия, истории и культуры. Философия в лице Бергсона обратилась к исследованию времени в том его аспекте, значение которого могло быть полностью осознано только на основе опыта, накопленного психологией, времени человеческого существования. Бергсон сумел выразить емким понятием длительности эти новые философские установки. Он осознал и положил в основу своего учения тот факт, что “время как элемент физического описания реальности, как одна из координат некоторой движущейся точки и время как определенного рода величина и мера человеческой жизни - не одно и то же время”, что это различные реальности, исследуемые на разных теоретических уровнях и разными методами.

От классической рационалистической традиции Бергсона отделяет иное представление о сознании, о функциях и границах деятельности интеллекта. Придавая огромное значение подходу Канта и традиции анализа “фактов сознания” Фихте, он отвергал предложенную ими трактовку сознания, полагая, что философствовать нужно не об идеях, а о конкретных фактах. Бергсон говорил, что у большинства людей уже давно ощущается потребность в философии более эмпирической, основанной на личном опыте, более близкой к непосредственно данному, чем это было в традиционной философии. И это направление взгляда, по его мнению, должно было выразиться в сближении между чистой философией и интроспективной (интроспекция - самонаблюдение) психологией.

В отличие от традиционного рационализма, который исследовал в основном познающее сознание и логическое мышление, Бергсон рассматривает иную модель - она включает в себя множество слоев и пластов, от поверхностных, интеллектуальных, подчиненных практическим социальным потребностям, псевдореальным и во многом внушенным индивидууму, до глубинных, дорефлективных, не искаженных еще вмешательством размышлений над ними и обозначения их с помощью языка. Процесс сознания, понятого как длительность (как процесс - сказали бы мы сегодня), по мнению Бергсона, в сущности полностью внеинтеллектуален. Он может быть только “схвачен” непосредственно, усилием самонаблюдения, осознан и прочувствован в тот момент, когда происходит, и в том виде, в каком происходит. Но интеллекту, приспособленному к области абстрактного и статичного, он недоступен. Поэтому философия в нее прежней форме упускала из виду своеобразие и уникальность сознания, саму человеческую субъективность. Современная литература “потока сознания” в лице М. Пруста, Дж.

Джойса, В. Вульф и других во многом опирается на бергсоновскую концепцию времени и памяти.

Бергсон не создал своей философской школы. Многие, испытавшие влияние его идей, мыслители не стали его последователями, а проложили свои самостоятельные пути в науке. Опирались на концепцию Бергсона создатели теории ноосферы П. Тейяр де Шарден и В.И. Вернадский, она вдохновляла У. Джемса, Ж. Сореля, А. Тойнби, разрабатывавших совершенно разные направления философских исследований - психологические проблемы, теорию анархо-синдикализма, социальную философию. Но дело здесь не в конкретных направлениях влияния, а в том, что учение Бергсона, будучи порождением определенного “духа эпохи”, следствием синтеза социокультурных, духовных и личностных предпосылок, воздействовало на духовную атмосферу последующего времени, изменило сам способ постановки и анализа философских проблем, повлияло на культурную ситуацию в целом. И сделало возможным появление новых культурных феноменов, причем не только в области философии.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Какой тип мировоззрения имеет характеристику абсолютного? В чем специфика «абсолютного мировоззрения» А. Шопенгауэра?
2. Насколько, по вашему мнению, философская картина мира А. Шопенгауэра отражает реальное существование вещей?
3. Какой пункт человеческого опыта предлагает А. Шопенгауэр в качестве критерия истинности знаний о реальности?
4. Перечислите и поясните основные теоретические положения этических воззрений А. Шопенгауэра.
5. Перечислите и поясните основные теоретические положения этических воззрений Ф. Ницше.
6. Расскажите об особенностях стиля философствования Ф. Ницше.
7. Разъясните смысловое содержание ницшеанских понятий «сверхчеловека» и «слабого».
8. Нравственность и безнравственность этики Ф. Ницше. В чем, по вашему мнению, Ф. Ницше остался неправильно понятым?
9. Что новое внес в понимание человека А. Бергсон по сравнению с предшествующей философской традицией?
10. Дайте определение интуиции, данное А. Бергсоном, и разъясните как вы его понимаете.
11. Расскажите каким образом А. Бергсон рассматривает проблему времени в качестве основания человеческого бытия.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Асмус В.Ф. Историко-философские этюды. М., 1980.
2. Бергсон А. Собрание сочинений. В 4-х т.т. М.: Московский клуб, 1992.
3. Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2001. 384 с.
4. Зелинский Ф.Ф. Фридрих Ницше и античность // Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1912.
5. Ницше Ф. Сочинения в 2 т.т. М.: Мысль, 1990.
6. Рассел Б. История западной философии в 2-х т. М., 1992. Т.2.
7. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1994. Т.4.
8. Введенский А. Очерк современной французской философии. Харьков, 1984.
9. Шопенгауэр А. Собрание сочинений в пяти томах. Том 1. М.: Московский клуб, 1992. 395 с.

ТЕМА 11.2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Введение

Экзистенциальная философия представляет собой множество разнородных течений, объединяемых общей тематикой – проблемой существования человека, его духовного развития, его отношения к природе, обществу, Богу, культуре и другой личности. Самая ранняя по времени форма экзистенциального философствования – это религиозный, литературный и персоналистский экзистенциализм. С. Кьеркегора, Ф. Достоевского и Л. Шестова считают первыми мыслителями экзистенциального мировоззрения, побудившими европейскую культуру к осмыслению проблемы человеческого существования.

Собственно экзистенциальная философия, или *экзистенциализм* – явление второй половины XX века. Это довольно разнородное направление и включает в себя французский литературный экзистенциализм (А. Камю, Ж.-П. Сартр), герменевтико-феноменологический вариант (М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти), религиозный экзистенциализм (Г. Марсель, Э. Жильсон, Ж. Маритен), персонализм (Э. Мунье и Ж. Лякруа). К экзистенциальному направлению XX века вне сомнений можно отнести К. Ясперса, близок к экзистенциализму также испанский философ Х. Ортега-и-Гассет.

В экзистенциализме отразился кризис романтического гуманизма Просвещения и веры в могущество абсолютного разума, осмысленность истории и неизбежность прогресса. В этом смысле идеализм, позитивизм, марксизм – формы философского оптимизма. Экзистенциализм, напротив, рассматривает человека как конечное существо, «брошенное в мир», смысл жизни и смерти которого абсурден и проблематичен. Центральная идея экзистенциализма – в том, что экзистенция недедуцируема, а реальность нельзя отождествить с рациональностью.

Общей программой экзистенциализма можно считать намерение заменить классическую философию «сущностей» (*essentia*) философией **человеческого существования** (*existentia*). Вопрос о человеке и его существовании – главный пункт размежевания экзистенциализма с философией и культурой прошлого. Начало подлинной экзистенциальной проблематики связывают с философией М. Хайдеггера. Экзистенциальные категории, введенные Хайдеггером, – забота, смерть, страх, экзистенция, временность, историчность, конечность – легли в основу построений экзистенциализма XX века. Три главных пункта экзистенциализма: 1) экзистенция рассматривается как уникальный и исключительно человеческий способ бытия, 2) экзистенция соотносится с трансценденцией, и 3) конституирующим принципом для экзистенции является возможность, возможность выбора и построения жизненных проектов. Экзистенция – поэтому, это не неизменная и предопределенная «сущность», данная от природы, а «возможность быть». Экзистенция поэтому – это постоянное трансцендирование, выход за пределы себя, решимость, бросок вперед (*ex-sistere*). В зависимости от того, куда направлен бросок – к Богу, миру, самому себе, свободе, ничто, – различаются концептуальные черты экзистенциализма как течения.

Основной проблемой, связывающей различные ветви экзистенциализма, является проблема существования и мироощущения индивида в обществе, переживающем глубокий кризис в эпоху драматического, конфликтного века мировых войн и жестоких политических режимов. Хотя сегодня экзистенциализм как общее направление принадлежит истории, он, тем не менее, остается философской классикой XX века, его изучают в университетах и колледжах. Сочинения выдающихся представителей экзистенциализма в силу непреходящей актуальности его проблематики всегда находят заинтересованных читателей.

Экзистенциальная философия XX столетия тесно связана с социальными и духовными событиями своей эпохи и несет в себе отпечатки драматического, конфликтного века. Скажем, идеологи французского экзистенциализма (Ж.-П. Сартр,

А. Камю) были в годы второй мировой войны активными участниками и идеологами движения Сопротивления в своей стране, а немецкие мыслители (в частности, К. Ясперс) оказали глубокое влияние на формирование нового социально-политического сознания и демократического устройства в послевоенной Германии, занимая активную политическую позицию.

Значение и влияние экзистенциальной философии на европейскую культуру в целом огромно. Экзистенциалисты привлекли внимание к проблеме смысла существования человека в трагических и абсурдных жизненных ситуациях, ведущих к кризису и потере веры в рациональность устройства мира и собственных поступков. Но, описывая трагизм эпохи, общий духовный кризис, слабость и конечность человека, безжалостность смерти и обреченность на неизбежное распыление смысла жизни на производственные и социальные функции, экзистенциализм настойчиво призывает человечество к поиску мудрости нравственного поступка в соответствии с истинной сущностью человека, к личной ответственности, к экзистенциальному выбору в пользу подлинного существования, к выбору в пользу уникального, единственного и неповторимого «самого себя».

§ 1. Сёрен Кьеркегор

Сёрен Кьеркегор (1811-1855), датский философ и писатель, изучавший философию в Берлине в то время, когда там читали свои лекции старый Шеллинг, а затем в одно и то же время Гегель и Шопенгауэр. От Шеллинга и Шопенгауэра Кьеркегор и унаследовал враждебность к философии Гегеля и его школе. Абсолютистская философия Гегеля, по мнению Кьеркегора, - типичная болезнь философии современной эпохи. Тяготее к абсолютистскому, объективному, эта философская система превращает реального человека в познающую логическую машину. Такая философия, делающая культом панлогизм и панрационализм, становится не просто бесполезной, но и сугубо вредной для человека со всеми его жизненными тревогами и страстями: «Я предъявляю к философии вполне законные требования – что делать человеку? Как жить? Молчание философии является в данном случае уничтожающим доводом против нее самой».

Новая философия, экзистенциальная философия, должна так поставить и решить проблемы «Я» и мира, чтобы самоопределение человека не ограничивалось областью рационально познанного и познаваемого, укладываемого в формулы науки логики. «Я» как центр философии – это живой реальный человек и то, что для него в жизни главное: страх и преодоление страха смерти. В противовес абстрактности гегелевских понятий «я» и «мышление» Кьеркегор противопоставляет философию конкретного человеческого существования.

Основные категории философии Кьеркегора – жизнь, страх, смерть, выбор, бытие, вина, экзистенция. В его философии впервые появляется понятие «экзистенции» как способа существования человека в мире, отличающего его от существования других существ в силу осознания человеком своего внутреннего бытия, ставшее принципиально важным для экзистенциальной философии XX века. Его ощущение «растревоженной экзистенции» - прямая противоположность самоуверенному «Я» классической философии. «Где я? Кто Я? Как я пришел сюда? Что это за вещь, которую называют миром? Что это слово значит? Кто тот, который заманил меня в бытие и теперь покидает меня? Как я оказался в этом мире? Почему со мной не посоветовались, почему не познакомили с его обычаями, а просто сунули в один ряд с другими, как будто я куплен у некоего продавца душ? Экзистенция (существование), безусловно, есть полемика – и могу ли я просить, чтобы и моя точка зрения была принята к рассмотрению?». Характерными для философии Кьеркегора являются ощущения бесприютности, заброшенности, одиночества, тоски по бытию, озабоченности своим существованием, страхом перед

смертью, перед будущим и стремление найти выход из тупика покинутости и брошенности экзистенции в мир.

Полемиической фигурой экзистенциальных размышлений Кьеркегора является длительная традиция европейского рационализма с его безграничным доверием к разуму, и, в первую очередь, Гегель и немецкий трансцендентализм. Экзистенциализм вообще можно рассматривать как реакцию на гегелевский идеализм, как разочарование в идеале разума, науки, системы, в идее социального прогресса, в примиряемой с идеей свободы внутренней религиозности. В упрек Гегелю и рационалистической традиции ставилась неспособность системы объяснить жизнь, свободный выбор, тревогу и отчаяние индивидуального человека и вместе с тем претензия редуцировать все к понятию, логике, разуму, предельная абстрактность философских схем.

Кьеркегор противопоставляет гегелевскому абсолютному разуму мирские аспекты существования человека, которое абсурдно и проблематично. Если существование по своей сути абсурдно, неоправданно и так драматично, то как можно говорить, что «все действительное разумно»? Борьба Кьеркегора против научности философии и против той систематической формы, которую придал ей Гегель, однако, отнюдь не была антирационализмом, борьбой против разума. Кьеркегор ставит вопрос о выведении разума из глубин экзистенции, иного способа философствования, в качестве важнейшей предпосылки которого является представление об истине не как научной и объективной, а прежде всего - **экзистенциальной**.

Основные моменты экзистенциальной философии Кьеркегора таковы:

1. Трагизм человеческого «Я» порождается в силу совокупности различных причин: отчужденности мира, конечности и хрупкости Я, неподлинности бытия человека в модусе со-бытия с другими людьми, вообще постоянного присутствия в твоей жизни других людей, из-за «безумия» мира, которое заражает и человеческую личность.

2. Выбор человеком самого себя – своего уникального и неповторимого Я – процесс ежедневный, постоянный для человеческой экзистенции. Это ответственность перед собой и богом. Выбор способа бытия в соответствии с осознанием своего предназначения означает выбор подлинного бытия. Если выбор состоялся, если человек осознал свое предназначение, то это величайший по смыслу и содержанию этап его жизни. Человек сам чувствует важность, серьезность и бесповоротность свершившегося.

3. Важнейшее место в философии Кьеркегора занимает тема Бога, религии, греха, смерти. В работе «Болезнь к смерти» он критикует христианскую религию за то, что она создала образ Бога как Богочеловека. Антропоморфный Бог христианства внушает человеку глубокий комплекс неполноценности и в то же время снимает с человека личную ответственность за греховность. Христианство одновременно лишает понятие греха всякой серьезности, введя доктрину общеобязательного первородного греха, и настаивает на обосновании высших нравственных ценностей через религию. Но путь к Богу проходит только через личное страдание, отчаяние и преодоление страстей. Кьеркегор не признает никакого религиозного благодушия. Путь к вере не усыпан розами, он пахнет болью, отчаянием, болезнью к смерти.

4. На пути к Богу человек проходит три последовательные стадии познания человеком своего существования, это:

а) эстетическая, где дается обоснование эстетизма как формы существования. Эстетик заиклен на настоящем, недоволен своим Я, ждет его чудесного превращения в другое Я, переживает отчаяние и стремится к спасению, но скован слабостью;

б) этическая. Этический человек, этик живет мыслью и заботой о будущем, не заиклен на настоящем, ему присущи глубокая серьезность и нравственная ответственность. Он также движется к Богу через отчаяние, но уже не так хаотично, как эстетик. Однако он охвачен гордыней, упоает лишь на собственные силы и свой возможный прорыв в будущее ценит выше приобщения к вечному, истинно абсолютному,

с) наибольшие преимущества имеет поэтому религиозная стадия. Истинно религиозный человек оставляет позади отчаяние и слабости (эстетика) и «отчаяние-вызов» (этика). Его абсолютное отчаяние (религия) – высшая стадия, выводит религиозного человека к такой вере и к такому Богу, которые истинно сопрягаются с вечностью.

Анализ этих трех стадий Кьеркегор называет «качественной диалектикой», которая противостоит формальной диалектике Гегеля. Существуют, говорит Кьеркегор, феномены и процессы, которые невозможно выразить в такой объективной форме, которые вообще с трудом формализуются и исчисляются логикой. Таковы переживания страха, отчаяния, вины, одиночества. Им также присущи тонкая, глубокая, даже изощренная диалектика. Но она носит качественный характер, ибо фиксирует противоречия человеческого существования, ухватываемые не рациональным мышлением, а экзистенциальным переживанием и его внутренним религиозным истолкованием.

Таковы идеи Сёрена Кьеркегора об экзистенциально-психологическом обосновании христианской религиозности. К числу наиболее значимых произведений Кьеркегора принадлежат «Страх и трепет» (1843), «Понятие страха» (1844), «Болезнь к смерти» (1849). Эти работы вовсе не чисто религиозные, в них рассматриваются и подробно обсуждаются многие исключительно философские проблемы и понятия, развернута полемика с предшествующей традицией, прежде всего с Гегелем в силу общей антигегелевской направленности экзистенциализма Кьеркегора. Следует напомнить, что гегельянство к концу XIX века утвердилось в большинстве университетов Германии как официальная философия, все, кто выступал против, автоматически становились маргиналами, вне главного направления, и выжить в академической атмосфере университетской философии им было практически невозможно. Неприятие университетской средой вызывало гнев и отчаяние, страдание порождало агрессию, враждебность, претензию к противопоставлению академической философии своей. Эту общую чашу разделил и Кьеркегор. Со своим трагическим мироощущением он не вписался в оголтелый оптимизм «философии разума». Несомненно одаренный философским гением, он не стал популярен при жизни. Религиозная община Копенгагена, куда он вернулся жить после обучения в Германии, не приняла его философских идей. Умер он в одиночестве, бедности, насмешках и презрении толпы.

§ 2. Мартин Хайдеггер

Идеи Сёрена Кьеркегора о том, что человек – лишний элемент ландшафта, а его существование абсурдно и проблематично, оказали сильнейшее влияние на философию Мартина Хайдеггера. Ощущение бесприютности, заброшенности, одиночества, тоска по бытию, озабоченность своим существованием, страх перед смертью, перед будущим нашли отражение в ранней работе Хайдеггера «Бытие и время».

Однако экзистенциалистом можно считать Хайдеггера с большой натяжкой, хотя понятие экзистенции и ряд экзистенциальных понятий, близких по значению к понятиям философии Кьеркегора у Хайдеггера несомненно наличествуют. Различие лежит в том, что Кьеркегор осмысляет проблему человеческого существования, проблему *индивидуальной* человеческой экзистенции, а Хайдеггер ведет речь о смысле бытия вообще и способе бытия того сущего, которое способно задать себе вопрос о смысле бытия. В «Бытии и времени» речь идет не о *конкретном существовании конкретного человека (не об индивидуальной экзистенции)*, что является общим отличительным признаком экзистенциализма как философского направления, а о «раскрытии смысла бытия того сущего, которое суть мы сами» и о построении онтологии нового типа - *экзистенциальной онтологии*. Поэтому философские построения Хайдеггера являются, прежде всего, *онтологией*, тогда как у Кьеркегора онтологических построений нет.

Радикальная реформа онтологии, предложенная Хайдеггером, состоит в ее более фундаментальном обосновании: по мнению Хайдеггера, *сознание*, фундамент

классической онтологии (разработанной Декартом, Кантом, Гегелем), не может быть предельным основанием онтологии, поскольку само еще нуждается в обосновании. Следует не только поставить вопрос о сфере сознания, а поставить вопрос о сознании в его бытии, вопрос о бытии самого сознания. Жизнь шире региона сознания, претендующего быть фундаментом онтологии. Жизнь шире любых попыток ее категориальной экспликации.

Хайдеггер предлагает ввести радикально иное основание для построения новой онтологии, призванной укоренить сознание в жизни, – фактическое и историческое «вот-бытие» (Dasein), в опоре на некатегориальный и неинтеллектуальный опыт присутствия, экзистенции. Dasein (*вот-бытие, экзистенция, присутствие*), – то сущее, бытие которого состоит в понимающем отношении к своему бытию – должно стать тем фундаментом, на котором должна строиться новая онтология, противопоставившая традиционной онтологии человеческое бытие, *вот-бытие фактической экзистенции*.

Отсюда – двойная задача ранней фазы исследований: во-первых, онтологическое исследование способа бытия такого сущего, которое экзистирует и способно ставить под вопрос способ своего существования; и, во-вторых, анализ тех понятий, с помощью которых возможно построение новой онтологии. Эти понятия Хайдеггер называет «экзистенциалами» (которые являются вне- и допонятийными способами понимания), чтобы отличить их от «категорий» традиционной онтологии. Такое исследование Хайдеггер называет «экзистенциальной аналитикой». Важнейшие экзистенциалы, которые анализирует Хайдеггер в «Бытии и времени», – это экзистенциалы «заботы», «смерти», «заброшенности», «настроенности», «расположенности», «открытости», «понимания», «предпонимания», «решимости», «временности», «историчности» и «конечности». Как видим, построения Хайдеггера при ближайшем рассмотрении имеют в первую очередь онтологический характер и только во вторую, собственно экзистенциальный.

Термин «экзистенция» употребляется Хайдеггером для указания на специфически человеческий способ бытия Dasein. Все другое сущее (растения, животные, минералы) не экзистирует, просто наличествует в мире. «Быть», «существовать» в случае человека – это не просто занимать место в мире, присутствовать и наличествовать в нем. Вот-бытие, существование, экзистенция – это пребывание в области *события* смысла. У Хайдеггера есть замечательная мысль, трудно переводимая без потерь на русский язык: „Das Stein ist weltlos. Das Tier ist weltarm. Der Mensch ist weltbildet.“ („Камень *лишен* мира. Животное *бедно* миром. Человек мир *образует, порождает*.“). Все регионы бытия, все другие роды сущего раскрываются вместе с человеком в «вот» его бытия. Человек – единственное сущее, априорно разделившее в совместном бытии мир с другими родами сущего, и только посредством человека они открыты.

Такой способ бытия человека Хайдеггер называет бытием-в-мире. Это не созерцательное и познавательное, а, прежде всего, практическое отношение человека к миру. Человек есть проект, его бытие есть бытие возможного. Экзистенция – это бытие-в-возможности. Человек, находясь посреди бытия, будучи втянут в вещный мир, трансформирует его. А меняя мир, он формирует и меняет самого себя. Поэтому изначальное всякого теоретического и познавательного отношения к себе и миру для человека – забота, озабоченность своим бытием и его смыслом.

Когда человек использует вещи, устанавливает социальные отношения, рассуждает о реальности на уровне фактов науки, его забота выражается не «онтологически», а в «онтическом» плане. Это – неподлинное существование человека. Растворенность экзистенции в праздной болтовне, любопытстве, анонимном тумане авторитетов – все это неподлинный модус бытия человека. Анонимность – «так говорят», «так делают», «так принято» – верный признак неподлинного существования. Подлинное существование человека есть самопроектирование и трансцендирование себя за пределы сферы вещной реальности. Кроме того, подлинная экзистенция – это всегда бытие-к-смерти, к предельной возможности жизни. В перспективе смерти человек осознает себя конечным и

историчным, более того, в перспективе смерти обнажается суетность любого проекта. Голос совести, озабоченное перед лицом смерти сознание, следовательно, озвучивают смысл смерти и смысл существования, обнажая ничтожность любого проекта. Поэтому, только приблизившись к постижению смерти как невозможности существования, конца всех возможностей, человек обретает подлинное бытие.

Ощувив в себе этот страх «бытия-к-смерти», набраться мужества взглянуть в лицо собственного Ничто, небытия – значит ощутить подлинную экзистенцию. Стать свободным от страха смерти, тревоги перед лицом собственной смерти – значит распознать такие возможности, которые, будучи правильно выбранными, окажутся недостижимыми для смерти. Поэтому, распознав голос совести, взывающий к подлинному существованию, онтологическому (не онтическому) экзистенциальному плану, человек в экзистенциальной онтологии Хайдеггера способен трансцендировать за пределы наличного бытия, устремляться на поиски его смысла.

§ 3. Карл Ясперс

Карл Ясперс (1883-1969) – профессор психиатрии и профессор философии в Гейдельберге. Ясперса можно охарактеризовать так: гуманист и либерал, тесно дружил с Хайдеггером и Шелером, сформировался под влиянием философии Хайдеггера, Макса Вебера и философии жизни Дильтея, имел либерально-демократические взгляды, был сторонником активных реформ государства, образования, университета. Он активно преподавал, исследовал и публиковался после первой мировой войны и до прихода нацистов к власти 1937 году. Затем Ясперс подвергся преследованиям нацистов из-за того, что был женат на еврейке, с 1943 г. был наложен запрет на публикацию его работ. После войны начался второй плодотворный и активный период, Ясперс вновь стал преподавать в Гейдельберге и Базеле, где он занялся исследованием работ Ницше и написал еще ряд философских и социально-политических работ, оказавших влияние на формирование нового общественного сознания и демократического порядка в Германии и за ее пределами.

Ясперс одним из первых вообще употребил понятие *Existenzphilosophie* - экзистенциальной философии, которую он развивал с самых ранних работ, как он свидетельствует в своей «Философской автобиографии». Главные темы экзистенциальной философии Ясперса – вопросы о мире, данном человеку, о неизбежных пограничных ситуациях (смерть, страдание, вина, борьба и противостояние), об основных чертах эпохи. Основное понятие Ясперса – экзистенция. Это понятие возникает, говорит Ясперс, тогда, когда человек задает предельный философский вопрос: Что противостоит целостному бытию мира? Ему противостоит особое бытие:

«Это бытие и есть я сам в качестве экзистенции. Она – есть я, поскольку я не становлюсь объектом. В ней я знаю себя в качестве независимого – правда, при этом я не могу видеть того, что я называю своим Я. Но исходя из такой возможности я живу; только осуществляя ее, я есть сам... Итак, не мое наличное бытие есть экзистенция, но человек в наличном бытии – возможная экзистенция» (Jaspers K. Philosophie. Bd. II. S.1; Bd. I. S. 28).

«Высвечивание экзистенции» (*Existenzerhellung*) нужно нам, людям, чтобы обрести свою сущность. Экзистенция сопряжена с поисками непреходящего смысла бытия, с заботой о наличном бытии. Экзистенция высвечивается в ситуациях заботы, боли, вины и страдания, через коммуникацию с другими людьми, в пограничных ситуациях, когда мы словно сталкиваемся со стеной и не в силах что-либо изменить. Главное в экзистенции – свобода. Вот почему она не обнаружима в предметно-вещном мире, подчиненном необходимости. Сама суть экзистенции – свобода, неподвластность объективации, овеществлению.

«Наличное бытие эмпирически «здесь» (*da*), а экзистенция налична только в качестве свободы» (Jaspers K. Philosophie. Bd. I-III. Bd. I. S. 28).

Истинно человеческая экзистенция лишь тогда «налична», когда человек действует как свободное существо, не давая самому себе и другим людям превратить себя в объект манипулирования. Этот мотив нашел развитие также и в философии Хайдеггера и Сартра.

Философия Ясперса отличается от всех других разновидностей экзистенциализма (скажем, французского экзистенциализма Ж.-П. Сартра, А. Камю, Г. Марселя) и философии, близкой к экзистенциализму (например, от философии Хайдеггера), своей приверженностью рационализму, науке, демократии. Правда, при этом Ясперс критически относился к некоторым центральным идеям классического рационализма, например, не принимал ее самоуверенный сциентизм. Результатом сциентизма стало, по мнению Ясперса, невнимание к целостности бытия, раздробленность мира и пренебрежение философией. **Философия жизненно необходима, поскольку мир надо осмыслить, чтобы ориентироваться в нем.** Ориентирование в мире можно разделить на научно-исследовательское и философское, оба вида принципиально важны для человечества, оба принадлежат сущности человека. Наука, объективное познание мира наукой дает ему теоретическое и практическое ориентирование в мире. В результате человек выстраивает картину мира. Философское ориентирование необходимо и для науки, и для практики, ибо оно предупреждает против превращения какой-либо картины мира, которую в тот или иной момент предлагает наука, в абсолютную и окончательную.

Важнейшие ориентиры для этого - разум и вера, обретение разума, который не попадает в тупик ограниченностей рассудка, преобразование разума и обретение философской веры, которая отлична и от веры откровения и от сциентистской веры в науку. Философская вера – это вера в истину, исходя из которой человек живет в процессе длительного осмысления и самоопределения. Философская вера, в отличие от веры религиозной и научной веры, «принудительной веры в общезначимость научного знания», не занимается пропагандой и оставляет каждого человека свободным в его решениях, поэтому значима как путь самоопределения себя самого и равноправная возможность для другого также самоопределяться.

Идеи и концепты Ясперса на первый взгляд абстрактны, но, тем не менее, имеют несомненную ценность в совокупности с коренными проблемами культуры, постановкой экзистенциальных вопросов, постановкой диагноза эпохе, духовной ситуации времени, в которое жил Ясперс, с социально-политическими проблемами, такими как поражение демократии, права человека, свобода личности и нацизм и пр. Участие Ясперса в осмыслении послевоенного состояния Германии – ярчайший пример связывания философии и политики. Ясперс – один из тех, кто остро поставил вопрос о признании и осмыслении «немецкой вины» и ответственности немецкого народа в кризисе демократических идеалов классической рациональности, веры в разум и волю. Понятие «вины» - одна из важных категорий экзистенциализма Ясперса. Настаивая на необходимости покаяния нации перед Европой и миром, Ясперс включал в число виновных и себя, несмотря на то, что не сотрудничал с «наци» и сам подвергался преследованиям, запрету преподавания, публикации, политико-общественной деятельности. Он говорил: «мы виноваты», «наша вина». «За двенадцать лет с нами произошло что-то, что было как бы переплавкой нашей сущности... То, что мы выжили, это как чудо... И мы хотим заслужить покаянием спасенную нам жизнь».

§ 4. Жан-Поль Сартр

Ж.-П. Сартр (1905-1980) - один из ярчайших философов и идеологов французского экзистенциализма. Его философские и литературные произведения, тесно переплетенные между собой в единый творческий сплав экзистенциальной философии, стали классикой XX века. При этом Сартр не принадлежит к числу абстрактных философов, кабинетных теоретиков, академических светил философии. Его по праву можно назвать «идеологом» в

прямом смысле этого слова, агитатором и адвокатом свободы личности и индивидуальности.

Творческая и философская эволюция Сартра может быть охарактеризована тремя основными этапами. Жан-Поль Сартр родился в Париже, окончил элитарный французский университет Эколь Нормаль, преподавал философию в гимназиях Парижа, Леона и Гавра. В 1933-1934 гг. Сартр становится стипендиатом Французского института в Германии. Первый год он провел в Берлине, второй – во Фрайбурге, где посещал лекции Гуссерля и Хайдеггера и изучал труды Ясперса и Шелера. Под влиянием феноменологической философии Э. Гуссерля, герменевтики (экзистенциальной онтологии) М. Хайдеггера он пытается создать специфический вариант феноменологии сознания. Возникает его первая философская работа «Трансценденция Эго» (1934), а затем «Воображение» (1936). В то же время при помощи феноменологического метода он пытается осмыслить различные аспекты человеческого бытия и в литературно-художественной форме выражает свои основные идеи. Появляются роман «Тошнота» (1938) и цикл рассказов «Стена» (1939).

В работе «Трансценденция Эго» Сартр стремился показать, что гуссерлевская концепция «трансцендентального Я» является мощным прорывом к обновленной теории познания и, в то же время, несвободна от недостатков, свойственных трансцендентализму вообще. Концепция интенциональности – ядро феноменологии Гуссерля – утверждает важнейшим свойством сознания его направленность вовне на предметы: наше сознание – это всегда «сознание о чем-то», «воление чего-то», «желание чего-то». В этом состоял прорыв феноменологии. Идея интенциональности, по мнению Сартра, заставляет отказаться от «иллюзии имманентности» объекта сознанию, свойственной всей «пищеварительной философии» (теории познания неокантианства и психологизма, согласно которой познание есть ассимиляция сознанием своего объекта). Последняя полагает, что предметы, объекты сознания находятся в самом сознании. На самом деле, объект не имманентен сознанию, а трансцендентен ему. Поэтому следует признать реальность внешнего мира и его несводимость к сознанию, следует признать, что познаваемые вещи и их качества находятся вне сознания, а сфера сознания охватывает наши интенции, переживания вещей. Вот в этом пункте феноменология не идет дальше в исследовании способа бытия предметности внешней по отношению к сознанию реальности, поскольку Гуссерль в силу принятой методологии вообще подвергает редукции тезис о реальности внешнего мира. Второе ограничение феноменологического метода Гуссерля заключается в том, что он вслед за Декартом делает «субстанциалистский скачок», переходя от cogito к Я как мыслящей субстанции. Переход от «я мыслю» к мыслящему или трансцендентальному Я неправомерен. Поскольку «трансцендентальное Я» выявляется как неявная предпосылка, то оно должно быть подвергнуто редукции в силу требования беспредпосылочности феноменологического исследования. Модель Я, предложенная Сартром, включает в себя субъект трансцендентального сознания и «Я» как единство деятельности. Наиболее важная идея новой концепции сознания Сартра – о том, что в результате последовательной проведенной феноменологической редукции Я выводится за пределы сознания, перестает быть его частью. Это позволяет понять Я как «со-временное миру», расположенное в поле объективных данностей, в мире, а не противопоставленное миру на манер философского дуализма.

Второй этап начинается с 40-х годов, когда Сартр публикует основательно разработанную философскую концепцию экзистенциализма в книге «Бытие и ничто» (1943). К этому же периоду относятся идеологические и политические заявления Сартра. Сартр разворачивает идею совместной деятельности на стороне прогрессивных сил против того, что угрожает человеку и его культуре, и, прежде всего, против фашизма и любых разновидностей тоталитарной эпидемии вообще.

Работу «Бытие и ничто» Сартр начинает с утверждения, что феноменология вывела философию из тупика дуалистического мировоззрения, освободив ее от дуализма

внутреннего и внешнего, явления и сущности. Однако, феноменология в силу ограничения феноменологического метода (редукция вопроса о бытии объектов внешней реальности) не смогла предложить соответствующую онтологию. И все же, считает Сартр, метод феноменологии способен решить онтологические проблемы. Построение новой онтологии Сартр начинает, вводя различие «бытия-в-себе» (мира) и «бытия-для-себя» (сознания). Бытие сознания и бытие объекта абсолютно различны (что вновь вводит дуализм в философию). «Бытие-в-себе» характеризуется как абсолютно замкнутое, инертное, непроницаемое. Сознание («бытие-для-себя») напротив, наделяется подвижностью, неустойчивостью, несовпадением с собой. Сознание – свободная и спонтанная деятельность. Его первичный базовый уровень – уровень до-рефлексивный, над которым выстраивается рефлексивный уровень.

Для каждого акта сознания характерно наличие не только интенции на объект, но и осознание самого сознания. В более ранней работе «Воображение» (1936) Сартр, критикуя феноменологический подход Гуссерля, пишет: «Воображающее сознание объекта включает ... нететическое (дорефлексивное) сознание самого себя». В «Бытии и ничто» Сартр вводит свое понимание интенциональности как совпадения двух актов: сознания объекта и произвольного осознания сознания. Это наиболее важная идея новой концепции сознания Сартра

«Бытие-в-себе» и «бытие-для-себя» неразрывно связаны и могут рассматриваться в отрыве друг от друга только лишь абстрактно. Сартр предлагает исследовать связь между ними. Эта связь в интенциональном отношении субъекта и объекта дана как фактически существующая. Это то *конкретное*, что Хайдеггер называет «бытием-в-мире». Сартр переводит эту хайдеггеровскую категорию в понятие «человеческой реальности». Исследовать тотальность бытия человека в мире следует, начиная с вопроса о бытии и ничто. После тщательного анализа Сартр делает вывод о том, что ничто нельзя считать изначальной характеристикой бытия феноменов, поскольку «небытие есть только на поверхности бытия» и имеет свой источник в деятельности субъекта. Однако ничто не существует независимо от суждения, и поэтому оно имеет онтологическое значение. «Человек есть бытие, посредством которого ничто приходит в мир». Тошнота порождает метафизический опыт абсурдности вещей, а страх порождает безусловную свободу и метафизический опыт ничто.

В поисках «конкретной философии» человеческой реальности (бытия-человека-в-мире) Сартр и приходит к формулированию программы **философии экзистенциализма**, в центре которой конкретное существование субъекта экзистенциального отношения к миру. «Сознание – это свобода». «Бытие и ничто» - произведение о свободе и тотальной ответственности человека за мир и свою экзистенцию. Нет никакой возможности ускользнуть от ответственности. Человек ответственен за фундаментальный проект своей жизни. Человек выбирает, его свобода выбора безусловна, в любой момент жизненный проект может быть изменен. Свобода абсолютна, а ответственность тотальна. Работа была написана после того, как Сартр, попав на фронт в 1940 г., оказался в немецком плену и был депортирован в Германию. Вернувшись из плена в 1941, Сартр вместе с Мерло-Понти и Камю основал группу Сопротивления «Социализм и свобода». Тогда впервые он заявил, что быть экзистенциалистом – значит «видеть назначение человека в изобретении и расшифровке самого себя».

Сразу после публикации «Бытия и ничто» начинаются поиски новой формы экзистенциализма, что находит отражение в цикле лекций «Экзистенциализм – это гуманизм» (1946), который является популяризацией и, вместе с тем, развитием идеи экзистенциальной философии, изложенной в работе «Бытие и ничто». Экзистенциализм, или экзистенциальный атеизм, как предпочитает говорить Сартр в лекциях «Экзистенциализм – это гуманизм», это философия в интересах человека, она говорит о **человеке**. Тогда как классический атеизм отвергал божественные атрибуты, называя их непостижимыми, гуманистический атеизм признает их существование за человеческим

субъектом, заменяя «Бога» «человеком». В этом смысле экзистенциалист является атеистом и гуманистом.

Третий последний этап творческой деятельности Сартра связан с публикацией не менее знаменитой, чем «Бытие и ничто» работы «Критика диалектического разума» (1960). Основная проблема, которая обсуждается в ней, такова: свобода человека зависит не только от самого человека и других, но и от многих ситуаций-проектов. Человек – не то, что он есть, но то, чем он может быть. Материальные условия ограничивают круг его возможностей, но сфера возможного становится целью, ради которой действующий субъект претупает границы объективно данного. Поэтому Сартр обращается к теории исторического материализма Маркса (диалектику Маркса он жестко критикует как «блаженный оптимизм» и «метафизическую иллюзию открыть диалектику природы в претенциозных спекуляциях на выводах физики, химии и биологии»). Его привлекает тезис Маркса о том, что «способ производства материальной жизни определяет в общем и целом развитие социальной, политической и интеллектуальной жизни».

В начале 60-х годов Сартр отошел от художественно-литературного творчества, причины этого решения можно усмотреть в высказываниях, направленных против созерцательной позиции, как в познании, так и в практической деятельности, и в том числе, против собственного пафоса теоретического понимания человека и мира, средством которого являлись философия и литература. За повесть «Слова» он стал лауреатом Нобелевской премии по литературе 1964 г., от которой отказался по идеологическим и политическим мотивам. Особое внимание Сартр стал уделять философии культуры и теории литературного творчества.

Идея вовлеченного в современность, осмысленного и ответственного существования людей становится ведущей нитью философских и публицистических рассуждений Сартра до конца его жизни. Пожалуй, не будет преувеличение сказать, что предложенная им трактовка нравственной ответственности человека является одной из наиболее философски разработанных и аргументированных концепций ответственности человека. Сартр не просто выступил с этическим требованием **тотальной личной ответственности** за все происходящее в мире, но и разработал методологию исследования сознания и деятельности человека и предложил способ описания мира как коррелята морального сознания.

Проблема «Другого», впервые возникшая в философии Гуссерля (проблема интерсубъективности, взаимоотношения «Я»-«Другой») и у Левинаса («Другой» как онтологическое основания для существования моего «Я»), в экзистенциализме Сартра осмысляется как проблема угнетения, конфликта, несвободы. «Ад – это другие!» - говорит Сартр словами своего героя рассказа «За запертой дверью». Вопреки христианскому представлению об аде как наказании быть отверженным и переживать предельное одиночество, ад – это другие и общение с ними. «Другой» – тиран, подавляющий мою свободу. «Другой», «другие» в мироощущении сартровских персонажей – воплощение реакционного давления норм христианской морали, противостоящей суверенности автономной индивидуальности субъекта, и уничтожающей индивидуальность человека грузом того, что называют «общественным сознанием».

Сартр описал нивелирование людей, обособленность и затерянность человека в толпе, растворенность индивида в потоке обывательских банальностей и фраз, в тривиальности обыденного существования, вызывающей «тошнотный синдром». Он показал, как все эти явления ведут к утрате человеком индивидуальности, возникновению в его сознании чувства бессмысленности и безнадежности жизни, к отказу от глубинных раздумий о смысле собственного существования, к признанию банальных стандартов буржуазной культуры единственно и совершенно естественным способом бытия. Основные категории экзистенциализма Сартра – бытие, ничто, экзистенция, пограничная ситуация, существование, свобода, выбор.

Не следует воспринимать философию Сартра как вызов общественной морали, как его интерпретировала часть литературно-художественной богемы первых послевоенных лет в Европе или битники-шестидесятники в России времен «хрущевской оттепели». Философия и литературное творчество Сартра – ответ на вызов исторической ситуации. В действительности он свидетельствовал о целой эпохе, об обществе, о политике, о морали, о путях развития человеческой цивилизации, приведшей к кризису двух мировых войн и ощущению угнетенной экзистенции. Ненависть к рутине, иерархии, карьеризму, конформизму, нежелание подчиняться правилам и «начальникам» Сартр творчески и философски осмыслял как возможность перехода от абсолютной и бесполезной свободы к свободе ответственной и исторической. Этот ответ и сделал его духовным вождем «молодежного бунта» 1968 года.

§ 5. Альбер Камю

Альбер Камю (1913-1960) родился в семье французского рабочего, переехавшего из Франции в Алжир. Его детство прошло на севере Африки, во французской части Алжира, где Камю окончил университет по специальности «философия». С 1938 г. работал журналистом в газете «Республиканский Алжир», в 1942 г. вернулся во Францию, вступил в движение Сопротивления. Во время войны опубликовал повесть «Посторонний» (1942), философское сочинение «Миф о Сизифе» (1942), после войны роман «Чума» (1947), философское эссе «Бунтующий человек» (1951), много занимался драматургией (кроме своих пьес осуществил постановку «Бесов» Ф. Достоевского, «Реквием по монахине» У. Фолкнера), журналистикой и публицистикой. В 1957 г. Камю была присуждена Нобелевская премия по литературе.

Камю также не был кабинетным философом, пишущим систематические философские трактаты. Его идеи еще в большей степени, чем у Сартра, вплетены в ткань образов и ситуаций его художественных произведений. Сочинения Камю, которые можно считать собственно философскими – «Миф о Сизифе», «Бунтующий человек» - мало похожи на обычные философские трактаты с их систематическими теоретическими построениями, цитатами и дефинициями. Классик «абсурдизма» и продолжатель традиций философской эссеистики, Камю предпочитал профессиональной философии традицию французских философов-литераторов и моралистов (Монтень, Декарт, Паскаль, Ларошфуко). Главная тема его философствования – мир переживаний и образ мыслей «абсурдного человека», противоречие между позитивностью и абсурдностью жизни, между миром бунта и миром блага и равновесия. Его философию можно охарактеризовать как философию, уловившую абсурдность существования и пытающуюся его осмыслить в форме философских рассуждений и литературно-художественных образов.

Подобно всем философам-экзистенциалистам, Камю полагает, что важнейшие истины относительно самого себя и мира человек открывает не путем научного познания или теоретических философских спекуляций, а посредством чувства, высвечивающего его существование, «бытие-в-мире». Камю ссылается на «тревогу» Хайдеггера и «тошноту» Сартра, меланхолию, «страх» и скуку Кьеркегора. У Камю таким чувством, характеризующим бытие человека, является чувство **абсурдности** мира и существования. Оно неожиданно рождается из скуки, когда индивид, выпадая из рутины повседневной жизни с ее скучным житейским распорядком (подъем, завтрак, работа в конторе, постель), вдруг задает себе вопрос «А стоит ли вообще жизнь того, чтобы ее прожить?». Так на первое место в философии Камю выдвигается вопрос о самоубийстве. «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, - значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями - второстепенное».

«Миф о Сизифе» осмысляет проблему самоубийства как свободы в отсутствии религиозной надежды и поиска «положительной формы» бытия в мире абсурда. Вопрос Камю таков: что представляет собой «абсурдный человек» и как ему жить без высшего смысла и без благодати? Камю противопоставляет свой образ абсурдного человека традиционным и современным философско-антропологическим, моральным и религиозным конструкциям. Его полемика направлена против религиозного подхода к человеку и против учений, предписывающих человеку моральные нормы извне – согласно предписаниям общества, заповедям религии. Морализм исходит из оправдания зла, Камю исходит из «невиновности человека», поскольку человеку не в чем оправдываться. Для абсурдного человека «существует ответственность, но не существует вины». В абсурдном мире ценность понятия, действия и жизни измеряется их плодотворностью.

Самоубийство традиционно рассматривалось как социальный феномен, выход из болезненной неспособности к социальной адаптации, патологического нарушения психической способности восприятия реального мира. «Мы же, напротив, с самого начала ставим вопрос о связи самоубийства с мышлением индивида», - пишет Камю. Мир вне человека не абсурден. «Если абсурд и существует, то только во вселенной человека». Чувство абсурдности и безнадежности является не патологией сознания человека, а фактической нормой его существования.

Возможны два неправомерных вывода из констатации абсурда. Первый из них – самоубийство, второй – «философское самоубийство». Самоубийство представляет собой способ покончить с абсурдом, поскольку вместе с самоликвидацией человека во временном затмении ясности суждения исчезает и абсурд, но на самом деле самоубийство - это примирение с абсурдом. «Философское самоубийство» - такое же бегство от абсурда, «скачок через стены абсурда», поскольку на место ясности приходят иллюзии в разумности, благости, милосердия мира, желаемое принимается за действительное. Ответ Достоевского на проблему абсурда – смирение, Шестова – религиозное смирение, ответ Кьеркегора – «жертвоприношение интеллекта», и все эти мыслители совершают «философское самоубийство». Но абсурд предельно ставит под сомнение все ценности, включая утешение в Боге, абсурд тотален. Поэтому Камю отдает предпочтение мужеству продолжения жизни и способности ясного суждения человека в ситуации абсурда. В противоположность другой крайности - европейскому нигилизму - Камю предлагает в качестве терапии «абсурдному человеку» свет разума, поиск смысла, полноту переживания, надежду, самодисциплину и «эффективную этическую школу терпения и ясности».

Если Ницше, отец европейского нигилизма, предложил утратившему христианскую веру человечеству миф о «вечном возвращении», то Камю предлагает ему миф об «утверждении самого себя»: с максимальной ясностью ума, с пониманием выпавшего удела, человек должен нести бремя жизни, не смиряясь с ним. Эстетическое и творческое самоутверждение, бунт против мифологии добра и зла, против всех богов и идолов – способ обрести смысл жизни. Миром управляет не бессмыслица, а смысл, но его трудно расшифровать – ключом к этому ускользающему смыслу является тотальный метафизический и политический бунт.

«Бунтующий человек» - это история бунта против несправедливости человеческого удела. Исходный пункт рассуждения Камю остается прежним – это абсурд, ставящий под сомнение все ценности. Однако отказ от самоубийства в философии абсурда косвенно свидетельствовал, что можно привести доводы и против убийства. Но вопрос все же оставался непроясненным. Абсурд, по мнению Камю, запрещает не только самоубийство, но и убийство, поскольку уничтожение себе подобного означает покушение на уникальный источник смысла, каковым является жизнь каждого человека.

В данной философской работе у Камю центральной темой размышления становится понятие бунта. Бунт придает цену индивидуальной жизни – это «борьба интеллекта с превосходящей его реальностью». Однако бунт становится коллективным способом

существования людей, «общим начинанием», объединяющим их началом. Бунт извлекает индивида из его одиночества, выступает формой политической и метафизической общности людей.

Книга в целом посвящена анализу тех форм бунта, которые переросли в XIX веке в сопротивление политическим и идеологическим режимам и сокрушительные революции XX века. Камю подходит к «историческому бунту» отнюдь не как историк и не как философ истории. Его более всего интересует, какие умонастроения и идеи толкали (и толкают) людей к цареубийству, революционной смуте, к террору, войнам, массовому уничтожению иноплеменников и соплеменников. Философским предпосылкам и социально-политическим идеям эпохи Камю приписывает поистине решающую роль в этих процессах. Несмотря на жесткую критику разрушительных последствий бунта, нигилизма и революции, Камю воздает должное бунту и революционности, поскольку они порождены осознанием абсурдности человеческого удела. И следовательно, стоит верить в человека, осмысленно принявшего на себя «риск и трудности свободы», верить в то, что его истинный бунт будет свободен от разрушительных последствий. К этой вере в человека призывал Камю в своих последних, написанных перед трагической гибелью в автокатастрофе, работах.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Назовите основные характеристики экзистенциализма.
2. Какие социально-политические события оказали наибольшее влияние на появление экзистенциализма?
3. Перечислите основные категории философии Сёрена Кьеркегора.
4. Какие последовательные стадии на пути к Богу, с точки зрения Кьеркегора, проходит человек?
5. В чем главное отличие философии М. Хайдеггера от философии С. Кьеркегора?
6. Как понимается экзистенция в философии М. Хайдеггера?
7. Назовите отличительные черты философии К. Яспера.
8. Какие наиболее важные философские проблемы ставит и рассматривает Ж.-П. Сартр?
9. Даете характеристику наиболее значимых философских работ А. Камю.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Вдовина И. С. Французский персонализм. – М.: Высшая школа, 1990.
2. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.
3. Киссель М.А. Философская эволюция Сартра. – Л., 1976.
4. Кузнецов В.Н. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. – М.: МГУ, 1969.
5. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: «Республика», 1993.
6. Мальро, Камю, Сартр (сб. статей). – М.: Искусство, 1995.
7. Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск, 1994.
8. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в современной западной философии. – М., 1988.
9. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. – М.: Изд-во гум. лит-ры, 1995.
10. Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999.
11. Самосознание европейской культуры XX века (сб.). – М., 1991.
12. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000.
13. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в современной западной философии. – М., 1988.

14. Слинин Я. А. На подступах к экзистенциализму: Размышления Ж.-П. Сартра о воображении и воображаемом // Ж.-П. Сартр. Воображаемое. – СПб: Наука, 2001.
15. Тузова Т.М. Ответственность личности за свое бытие в мире: Критика концепций французского экзистенциализма. – Минск, 1987.
16. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М.: «Прогресс»-«Гнозис», 1992.
17. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994.