

УДК 2-18

Формирование предпосылок иррационалистической трактовки человека в истории западноевропейской философии: от Канта к Кьеркегору

В.В. Ярошинский

Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра философии

Аннотация. Работа посвящена историко-философской реконструкции развития методологических предпосылок иррационалистических трактовок человека в западно-европейской философии. В качестве отправного пункта исследования принимается кантовский трансцендентальный рационализм и его моральная антропология. Рассматриваются основания развития иррационалистических трактовок человека в философии Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра, Фейербаха и Кьеркегора. Делается вывод о том, что каждая рационалистическая система обнаруживает нечто в человеке, что неспособно быть объясненным с позиции разума. Но только одна из этих систем – критический рационализм Канта – открыто признает данный факт. Тенденция к объяснению иррационального остатка действительности начинает концептуально оформляться в послекантовской философии Фихте и, особенно, Шеллинга. Шопенгауэр, видоизменив оригинальным образом основную мысль общего развития послекантовской философии, явился "законодателем моды" на иррационалистическое философствование. Кьеркегор, анализируя человека в фокусе критики с иррационалистических позиций философии рационализма и панлогизма, настаивает на том, что осознание индивидом себя включает реальность более конкретную, чем "грубые факты", выраженные в терминах абстрактных рациональностей науки.

Abstract. The paper considers the historical and philosophical reconstruction of the irrational interpretations of man in the framework of the western philosophy development. The author's analysis begins with moral anthropology of I. Kant and goes to Kierkegaard's existentialism through philosophy of Fichte, Schelling Schopenhauer and Feuerbach.

1. Введение

Данная работа представляет собой попытку историко-философской реконструкции развития методологических предпосылок иррационалистических трактовок человека в границах развития философского знания от критического рационализма Канта до религиозного экзистенциализма Кьеркегора. Мы будем отталкиваться от немецкой классической философии, поскольку придерживаемся той традиции в отечественной философии, которая фиксирует теоретико-методологические основания иррационалистической философии в работах немецких классиков. Также существенным моментом для данной работы является понимание того, что именно И. Канту принадлежит исключительная роль в формировании современной антропологии как "эмпирического человекознания", как *моральной антропологии*. Задача настоящего исследования состоит в том, чтобы, отталкиваясь от кантовской моральной антропологии, содержание которой должно исчерпываться учением о "субъективных препятствиях и благоприятствующих условиях исполнения законов метафизики нравов в человеческой природе" (Кант, 1995), проследить некоторые характеристики развития иррационалистических трактовок человека в философии Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра, Фейербаха и Кьеркегора.

2. И. Кант: истоки иррационалистических представлений о человеке

Действительно, как это ни парадоксально на первый взгляд, именно в построениях И. Канта находятся истоки иррационалистических представлений о человеке и его жизнедеятельности в обществе. Ясно, что здесь существо философских схем мыслителя не определяет содержание иррациональных моментов системы. Суть дела в *косвенном* признании философией Канта неспособности в рамках собственных философских построений ответить рациональным образом на тот или иной вопрос, вытекающий из *ее собственных рациональных* основоположений.

"В издавна укоренившихся в историко-философской науке утверждениях, – отмечает Ю.В. Перов (1999), – что у Канта есть своя философская антропология, речь шла, как правило, о чем-то существенно ином и большем, чем то содержание, которое сам Кант вкладывал в этот термин, т.е. как бы о «другой» его антропологии".

Вполне допустимо предположить (и подобные предположения высказывались неоднократно), что когда Кант в "Логике" замкнул главные философские вопросы на вопросе антропологическом, он так же мог иметь в виду совсем иную антропологическую проблематику и другую антропологию, не совпадающую с содержанием антропологии как эмпирической науки – "метафизику человека", способную обосновать всю метафизику.

Всесторонний анализ творчества Канта дает все основания признать, что "самое существенное и притом «философское», что мы в состоянии узнать о человеке из трудов Канта, содержится где угодно, но только не в том, что он сам именовал «антропологией». Если пытаться реконструировать его «философскую антропологию» или ее подобие, то делать это можно из его трансцендентальной философии в целом. Не исключено, что та антропологическая проблематика, к которой он редуцировал в конце жизни метафизические вопросы, ранее им самим уже разрабатывалась в других сочинениях и в ином контексте, и вопрос «что такое человек?» вовсе не был оставлен им без ответа" (Перов, 1999). Причем следует отметить, что знаменитый дуализм Канта в трактовке человека как принадлежащего двум мирам – миру феноменов и миру ноуменов, не является традиционным разграничением внутреннего и внешнего, сущности и ее проявления, – это не что иное, как две функциональные определенности, две философские проекции, два возможных взгляда на одно и то же.

Принципиальным моментом для философии Канта в трактовке человека является понимание человека как "существа познающего и действующего". Причем, в отличие от своих предшественников – философов материалистической традиции XVIII в., – Кант, редуцировав главные метафизические вопросы к антропологическому, утверждает, что новая моральная философия должна "а priori исключительно в понятиях чистого разума" рассматривать человека как проблему.

3. Кантовский дуализм Фихте и шеллингианский иррационализм

Фихте вслед за Кантом пытается воспроизвести познавательный процесс "изнутри", но при этом отказывается от постулата о непознаваемой "вещи в себе". Последнее логично сталкивает его с неразрешимой дилеммой: если за пределами сознания ничего нет, то именно из "чистого Я", "чистого сознания" следует выводить как рациональный рассудок, так и иррациональную чувственность. То есть, для Фихте задача вырисовывалась, как необходимость дедуцировать из "чистого Я" не только категории рассудка, но и "впечатления", ощущения. Эта задача для Фихте являлась первоочередной, ибо продуцирование сознанием "мира впечатлений" должно предвещать всякую активность "мира сознания", дабы организовать предметное поле приложения своей конструирующей деятельности. И Фихте вводит постулат о некоем "бессознательном" продуцировании "чистым Я" своего собственного содержания. Понятно, что данный постулат, строго говоря, лишает "сознание" его "чистоты". Пока оно "чистое", ему еще нечего "сознавать", но как только оно производит хоть какое-нибудь отличное от своей "прозрачности" содержание, оно тотчас же перестает быть "чистым". Иррационалистические мотивы философии Фихте суть своеобразное выражение доминанты морального сознания.

У Фихте "место кантовского дуализма занял новый своеобразный дуализм: разрыв между истинностью иррационально-творческого бесконечного сознания («чистого Я»), с одной стороны, и иллюзорностью рационально постигающего конечного сознания («эмпирического Я») – с другой: истинное сознание бессознательно и рационально, «сознательное» же и рациональное сознание – «неистинно»" (Давыдов, 1978).

Фихте, усваивая центральную идею критики разума кенигсбергским мыслителем, стремится построить новую, необычайно смелую философию, в которой воля принимает такое же участие, как и рассудок. Основоположение Фихте – не понятие и умозаключение, но призыв к деятельности. Он ориентируется не на готовую абсолютную субстанцию, а на самореализующийся мировой порядок. Мир можно постичь лишь из духа, дух – только из воли. "Я" есть олицетворенная деятельность, а вся действительность – его продукты. То, что Кант лишь утверждал и допускал, в философии Фихте должно быть доказано, то, что Кант считал разъединенным, должно быть соединено.

Кант лишь констатировал наличие чистых созерцаний и понятий, но не вывел их из одного основоположения. Дуализм двух видов деятельности – созерцания и мышления, равно как познание и желание – требует некоего объединяющего момента. Таковым для Фихте выступает "чистое Я".

Мышление не может быть выведено из бытия, поскольку оно в нем не содержится, из бытия можно вывести только бытие, но не представление. Тогда как бытие возможно вывести из представления, ибо сознание – есть также бытие, более того – сознательное бытие. Сознание содержит как бытие, так и сознание этого бытия.

"Чистое Я" есть не факт, а первичное действие, акт бытия для себя. Сознание этого действия есть интеллектуальная интуиция, посредством которой происходит постоянное бессознательное восприятие совершающегося действия.

Три основоположения "Наукоучения" Фихте: "Я полагает само себя", "Я противопоставляет Не-Я", "Я противопоставляет в Я делимому Я делимое Не-Я" – в концентрированном виде определяют взгляды Фихте на Я, как на чистую, не имеющую субстрата деятельность.

Нельзя представить себе Я, как нечто существующее до проявления деятельности. Всякая субстанциальность для Фихте производна, первична – активность. Не действие есть свойство и следствие бытия, а напротив, бытие – проявление деятельной активности. "Я" должно действовать, но действие необходимо предполагает материал, подлежащий преодолению. В качестве реального противодействия действию выступают предметы познания. Отсюда абсолютное "Я" расщепляется на множество отдельных эмпирических Я, ибо только индивиды могут быть сознающими и действующими существами.

Субъективный идеализм Фихте сам по себе способен лишь изложить систему субъективного знания, т.е. представить картину объективного мира, поскольку он существует для "Я" и только им может быть обоснован. Но у Фихте отсутствует рациональное обоснование перехода субъективного к объективному. Эту задачу стремится решить Шеллинг в "Системе трансцендентального идеализма", намереваясь развить идеализм во всей полноте". Задача трансцендентальной философии Шеллинга, разделенной на "систему теоретической и систему практической философии", состоит в том, чтобы показать, каким образом субъективное приходит к объективному.

Для объяснения равновесия между видами и представлениями, между объективным и субъективным, должна существовать единая творческая мощь, которая в бессознательном созидании и сознательном устремлении творит объекты и копирует их. Такой мощью для Шеллинга является интеллектуальная интуиция. Сам он говорит, что понятие "интеллектуальной интуиции" занимает в трансцендентальной философии такое же место, как понятие пространства в геометрии. Условием, благодаря которому единственно возможна интеллектуальная интуиция, является Самосознание, или "Я". "Я" должно быть для себя тем, что оно есть само по себе.

"Я", созерцающее мир, вступает в область всеобщего взаимодействия объектов. Взаимодействие есть фиксируемая причинность, а причинность – не что иное, как созерцаемая субстанция, ибо субстанция не была в мире бы доступна созерцанию, если бы в мире существовали только субстанции с их акциденциями. Другими словами, созерцать субстанцию означает рассматривать ее как причину. Понятие субстанции совпадает с представлениями внешнего опыта, противоположного опыту субъективному.

Возвышение "Я" над объективным, над созерцанием, над внешним опытом возможно благодаря рефлексии, которая обеспечивает способность отвлечения. С помощью отвлечения сознание становится свободным и начинает существовать для себя. По ту сторону сознания объекты возникают путем созерцания, по эту сторону сознательное творит новый мир, вторую природу, наполнение и исследование которой составляет задачу практической философии.

Взаимодействие разумных существ, проявляющееся при общем созерцании, возможно только благодаря различию характеров и талантов. Всякое индивидуальное хотение, практическое "Я" и вообще действительное сознание основывается на постоянном воздействии одного интеллекта на другой. Начало хотения, организующего свободные сознательные акты, – в потоке интеллектуальных взаимодействий разумных существ. Поэтому практическая философия должна выйти за пределы обособленного индивида на широкий простор совместной исторической жизни.

Не только сознание объективного мира, являющегося нам извне, но и сознание свободы базируется на постоянном взаимодействии разумных существ, как независимых друг от друга интеллектов.

В каждой рационалистической системе обнаруживается нечто неспособное быть объясненным с позиции разума. Но только одна из этих систем – критический рационализм Канта – открыто признает данный факт. Тенденция к объяснению иррационального остатка действительности начинает концептуально оформляться в послекантовской философии Фихте и, особенно, Шеллинга.

Постепенному развитию шеллингианского иррационализма благоприятствует отправной пункт его рассуждений: действительность богаче, она больше содержит в себе, чем наше шаблонно обобщающее мышление. Конструирующее мышление обнаруживает впереди свои границы. Личность, индивидуальность нельзя понять логическим путем, она – тайна, которую следует пережить.

Шеллинг приходит к заключению, согласно которому всякое конструирование ведет только к негативной философии, оставляющей без рассмотрения вопрос, существует ли действительность, соответствующая ее выводам. Тенденция негативной философии в положении: если существует реальность, то она будет и должна иметь какую-то форму.

4. А. Шопенгауэр

Одновременно с оформлением учения позднего Шеллинга появилась система Артура Шопенгауэра. Не вдаваясь в детали и отрываясь от общего историко-философского контекста, А. Шопенгауэра можно рассматривать в качестве основоположника иррационального видения мира.

Однако, как показал *Виндельбанд* (1905), Шопенгауэр "только видоизменил в высшей степени оригинальным образом" основную мысль общего развития послекантовской философии. Хотя действительно, благодаря своим первоклассным способностям формулировать философскую мысль с законченной ясностью и красотой, Шопенгауэр явился "законодателем моды" на иррационалистическое философствование. Сам Шопенгауэр характеризовал себя как прямого и единственного последовательно продумавшего до конца систему критической философии "кантианца". По его мнению, ни Шеллинг – "самый одаренный", ни Фихте – "увеличительное зеркало кантовских ошибок", ни Гегель – "арлекин Шеллинга" – в философию после Канта ничего существенного и достойного не внесли.

Решение задачи развития философии после Канта Шопенгауэр берет на себя. Основными философскими заслугами своего предшественника он считает: а) последовательно проведенное разграничение реального и идеального, доказательство существования границы между явлением и вещью в себе; б) полный отказ от схоластического направления в философии, обоснование невозможности рациональной теологии и психологии; в) признание моральной окраски человеческих действий.

Вместе с тем, кантовские построения не свободны от ошибок. Их анализ Шопенгауэр дает в сочинении "Критика кантовской философии" и публикует в качестве приложения к своему главному произведению "Мир как воля и представление". Наиболее существенная ошибка Канта, по Шопенгауэру, в неверном выведении "вещи в себе". Кант рассматривал ее как внешнюю причину наших ощущений, и следовательно, противореча своей философии, переносил причинную связь по ту сторону опыта, на вещь в себе. Вторая ошибка коренилась в направленном разграничении чувственности и разума, в смешении созерцательного и отвлеченного познания. Утверждение Канта, что эмпирическое созерцание дается нам чувственностью, неверно по Шопенгауэру, ибо чувственность дает впечатления или ощущения, а вовсе не представление или созерцание. Далее Шопенгауэр отвергает категорию отношения, которой Кант придавал большое значение. Субстанция есть понятие материи как единственной существующей субстанции, взаимодействия вообще нет, все взаимодействия суть причинность последовательных одноименных состояний, следовательно, утверждает Шопенгауэр, от категории отношения остается только причинность, которая есть не категория, а основная форма созерцания.

Тем не менее, установленное Кантом первенство практического разума и подчиненность ему теоретического "в самых тайных глубинах" включает в себе учение о первичности воли и зависимости интеллекта, что позволяет Шопенгауэру легче отнестись к смешениям и недостаткам Канта.

Заглавие главного труда Шопенгауэра "Мир как воля и представление" демонстрирует его понимание мира как скрывающуюся сущность, как иллюзию. Познание процессов, протекающих в реальном мире, по Шопенгауэру, не может быть получено посредством мышления, ограниченного пространством, временем и причинно-следственными связями. Оно становится возможным как непосредственное постижение сущности вещей благодаря интеллектуальной интуиции (хотя сам Шопенгауэр избегает этого термина). Именно субъективная интеллектуальная интуиция раскрывает Шопенгауэру истинную сущность личности, лежащую в основе всякого представления, как волю. Субъект, созерцающий свою собственную сущность, познает, что все его сознание есть лишь его явление самому себе, а воля выступает в качестве подлинной и неизменной сущности. Сознание со всеми своими разумными формами есть лишь явление, существование которого заключается в абсолютно бессознательной воле. "Мир в себе" есть для Шопенгауэра "мир как воля".

Воля обладает не чем иным, как хотением, а потому содержит в самой себе собственное бесконечное продолжение, не имеющее никакого смыслового содержания, что собственно и делает ее абсолютно вне-разумной. Относительно конечных целей развития мира Шопенгауэр абсолютно не сомневается: смысл и задача мира есть самопознание воли.

Интеллект не может представлять ни своего органа, ни самого себя, у него нет ни интуитивно-созерцательных, ни дискурсивно-логических характеристик, а между тем он должен не только созерцать свою основу – мозг и комплекс других органов человеческого тела, но и проникать в глубинную сущность человека, проявляться не только логически, но и метафизически, должен быть не только созерцающим и мыслящим, но и познающим. Последнее может иметь место только благодаря созерцанию своего внутреннего бытия, исходить не из внешнего мира, а из акта самосознания.

Шопенгауэр называет мир как представление "феноменом мозга", а мир как проявление вещи в себе – "феноменом воли", различие между этими двумя феноменами тождественно различию между индивидуальным и реальным.

Еще один пункт философствования Шопенгауэра работает на концептуальное оформление экзистенциально-феноменологических представлений о взаимосвязях людей друг с другом. Это его пессимистическая система мировосприятия.

Любой возможный мир, вне зависимости от своих характеристик, есть феномен воли, проявление бессознательной и слепой воли. Мир, вызванный к жизни хотением, волей, включает в себе

вину и наполнен ее следствием – страданиями. Отсюда небытие мира много лучше, чем его бытие, равно как и предпочтительнее бытия вообще. Чувства неудовольствия и страдания по количеству и качеству гораздо могущественнее, чем приятные ощущения и наслаждения.

Всякое хотение заключается в желаниях и стремлениях. Отсутствие стремлений ведет к скуке, неисполнение желания рождает мучительное ожидание, чувство же удовлетворения при исполненном стремлении быстротечно. Страдания и жажда наслаждений неразлучны как болезнь и ее симптом, но в мире слишком мало наслаждений, получаемых без усилий, утонченных и благоприятных, таких удовольствий, которые способны удовлетворить жажду наслаждений. Большинство наших наслаждений заключается в отсутствии страданий. Следовательно, наиболее благородная и значимая цель состоит в уничтожении вины и освобождении от страданий. Именно к этой цели и направляет человека сам мир, ибо его исключительная задача есть самоизгнание воли, ее очищение и постижение освобождение от мира.

Учение Шопенгауэра, обосновывающее переход от идеального к реальному миру, от мира как представления к миру как воле, основывается на точке зрения абсолютного эгоизма: индивид, осознающий свою собственную силу и могущество воли, есть всеединая реальность. Настоящее наполнение жизни состоит в свободном от воли созерцании вещей, в сугубо интеллектуальном наслаждении, которое представляет занятие искусством и наукой. Но на это способны очень немногие индивиды, большинство людей не может просто созерцать предметы и поступки других людей, они должны находиться в каких-либо отношениях к ним и примешивать свою волю. И в этом случае все содержание воли состоит в чередующей смене удовлетворения и неудовлетворения ее возбудимости. Индивид есть всеединое мерило вещей, и только в нем производится "воспроизводство ценностей". Воля нераздельно заключается в каждом явлении, а следовательно, в каждом человеческом индивиде. Благодаря воле индивид видит другого индивида. То, что относится к индивиду, относится ко всему ходу человеческих дел. Как индивид в ходе своих судеб идет к конечной цели своей жизни, так и мир вообще направляется к конечной цели вещей.

5. Фейербах – "иррационалистический отпрыск гегельянства"

Одним из результатов философских споров, волновавших последователей гегелевской философии с начала 30-х годов XIX столетия, явился переход Л. Фейербаха из лагеря приверженцев рационалистического идеализма Гегеля в лагерь его непримиримых противников. Менее всего философия Фейербаха рассматривается в литературе (по крайней мере, русскоязычной) как предшественница иррационалистических систем. Хотя *Виндельбанд* (1905) прямо называет Фейербаха "иррационалистическим отпрыском гегельянства".

Отказавшись от идеального пантеизма и развернув систему Гегеля в сторону номиналистского и натуралистического материализма, Фейербах характеризует действительность как чувственную единичную сущность. Всеобщее, духовное представляет собой иллюзию индивида. Дух для Фейербаха это "природа в своем инобытии". Данный тезис служит основой для его антропологической трактовки религии и общественно-исторического процесса. Система воззрений Фейербаха, "работающая" на оформлении экзистенциально-феноменологической парадигмы, отличается следующей особенностью: в ней превалирует антропологизированный идеал личности. Сам Фейербах следующим образом формулировал последовательный ход своего развития: "Бог был моей первой мыслью, разум – второй, третьей и последней – был человек".

Логическое понятие, обозначающее всеобщее, Фейербах называет завистью умственной нищеты к неисчерпаемому богатству чувственности. Первым и основным из всех объектов чувств является, по его мнению, человек, причем не идеальный человек вообще, но вполне конкретный, телесный человек. Тело человека – мерило всех вещей и первое основание человеческой сущности. "Тело входит в мою сущность, – говорит философ, – тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность" (*Фейербах*, 1955).

Человек рассматривается Фейербахом в качестве положительного реального принципа своей философии и в этом смысле противопоставляется субстанции Спинозы, фиктианскому Я, абсолютному тождеству Шеллинга или абсолютной идее Гегеля, которые суть лишь абстрактные, мыслимые сущности. Только человек является истинной деятельностью и субъектом разума. Мыслит человек, а не "Я". Самосознание это и есть человек. Но человек, от которого должна отгалькиваться истинная философия как от первичного факта, не может быть мыслим как единое существо. "Эго" и "альтер-эго" или "Я" и "Ты" – неразлучны. "Я" есть "Я" для себя и в то же время "Ты" – для другого индивида. Реальность раскрывается перед человеком только во взаимодействии "Я" и "Ты". Именно бытие других людей обуславливает уверенность в существовании вне меня мира вещей. Даже само понятие объекта первоначально не что иное, как понятие другого Я. Сознание мира опосредовано для "Я" через сознание Ты. От мышления к бытию ведет только чувство. Существует только то, относительно чего есть понимание между мной и другими как чувственными существами.

"Я согласен с идеализмом, – пишет Фейербах, – в том, что нужно исходить из субъекта, из Я, так как совершенно очевидно, что сущность мира, какой она для меня является, зависит только от моей собственной сущности, от моей собственной способности познания и моих собственных свойств вообще... Но я утверждаю, что то Я, из которого исходит идеалист и которое отрицает существование чувственных вещей, само не имеет существования и есть лишь мыслимое, а не действительное Я. Действительное Я, которому противостоит Ты и которое само является объектом для другого Я, представляет собой по отношению к нему Ты" (Фейербах, 1955).

Человек у Фейербаха, вполне в духе экзистенциальных построений, замыкается на любви. Любовь придает человеку целостность. Она, как ярчайшее чувство, несет необходимость преодоления эгоизма и соединения с другим Я. Любовь – сущностный показатель становления человека как человека.

Другое дело, что он натурализовал любовь и рассматривает половую любовь как основание всеобщей любви: "Муж и жена взаимно исправляют и дополняют друг друга, и, только соединившись, представляют род, то есть совершенного человека" (Фейербах, 1955). Человечество существует в людях. Каждый из нас есть человек, причем индивидуальный, отличный от других человек. И только мысленно, а не в действительности, возможно отделить то, чем я отличаюсь от других, от того, чем я им подобен, в противном случае я превратился бы в ничто. Ведь моя индивидуальность простирается не только на бросающиеся в глаза характерные черты и свойства, посредством которых я отличаюсь от других, но и на те признаки, которые мыслю как общие и объединяющиеся в понятии человечества. Я не являюсь человеком вообще, Я являюсь повсюду насквозь индивидуально определенной сущностью. Быть человеком и быть конкретным индивидом совершенно неотделимо. В качестве третьей составляющей сущности человека для Фейербаха выступает духовная деятельность. "В воле, мышлении и чувстве заключается высшая, абсолютная сущность человека, как такового, и цель его существования" – читаем мы в "Сущности христианства" (Фейербах, 1955).

Таким образом, общение, любовь и дух определяют человека, раскрывают его сущность, а потому служат подлинной целью философии. Причем любовь есть результат общения Я и Ты, а сознание как человеческое возникает только в общении. "Идеи возникают только из общения между людьми, – утверждает Фейербах (1955) в "Основных положениях о философии будущего", – два лица необходимы для порождения человека как в физическом, так и в духовном смысле: сообщество людей есть изначальный принцип и критерий истинности и всеобщности".

Антропологический принцип как методологический прием входит в качестве составляющего элемента философии Фейербаха. Фейербаховский подход к диалектике Я и Ты приобретает новое звучание в контексте современных исследований человека. Это, в первую очередь, относится к взаимосвязи биосоциальных, смысломотивационных, нравственных, коммуникативных аспектов социокультурного бытия. Не меньшее значение диалектика Я и Ты имеет при построении теоретико-познавательских исследовательских программ для решения эпистемологических проблем в диахронном срезе, требующих учета субъект-объектной окраски познания.

Антрополого-сенсуалистическая окраска любви и сознания определяет преимущество и большую эвристическую значимость философствования Фейербаха по сравнению с его современниками. Фейербах значительно глубже понимает индивидуальную природу человеческого познания и сознания вообще. По своей направленности и основному содержанию антропологическая философия Фейербаха вливается в гуманистическую традицию исследования взаимодействия людей.

Бытие людей в понимании Фейербаха – это воспринимаемая и удовлетворенная чувством действительность. Все, что во взаимных связях людей не вмещается в чувствительность, не показывает ход ее определения, он относит к побочным и иллюзорным феноменам мышления. Плодотворные идеи о взаимосвязи людей друг с другом Фейербаха с целью преодоления ограниченностей старой философии раскрывают свое позитивное содержание в рамках новых мировоззренческих ориентаций XX века, от философской антропологии М. Шелера и Х. Плеснера до экзистенциализма М. Бубера. Оставаясь за этими рамками, они, безусловно, в тенденции претерпевают наивно натуралистические метаморфозы.

6. С. Кьеркегор

Для Кьеркегора точкой соприкосновения с Шеллингом являлась критика с иррационалистических позиций гегелевского рационализма и панлогизма. Но в этой критике, по мнению Кьеркегора, Шеллинг продолжает оставаться в плену логической системности и рационалистической софистики. Это особенно проявляется в тщетных потугах Шеллинга осмыслить религию и религиозность. Шеллинг недостаточно радикален в своем иррационализме. Его откровение, направленное "вовне", путем отражения божественных потенций претендует на богопознание. Но божественное не может быть представлено в понятийных схемах, для Кьеркегора это удел "страстей человеческих". От немецкой классики позднего периода Кьеркегор уходит в сторону более радикального иррационализма субъективной окраски.

Сами произведения Кьеркегора глубоко интимны, несут печать личностных переживаний, сублимаций, его тревог и беспокойств. Произведения Кьеркегора – произведения о внутреннем "Я" Кьеркегора. Основная направленность творчества датского мыслителя состоит в том, чтобы в век изобилия знания вернуть значимость "существования", ценность человеческого обращения в свой внутренний мир. "Бытие" у него вытесняется экзистенцией, существованием, обозначающим мое личностное существование, мой духовный мир, свободный от привязанности к объектам. "Существование" есть единственная реальность, ограничивающее понятие "бытие" и противопоставляемая "мышлению". Внутренний мир не может быть объектом научного познания, "Я" невозможно отразить посредством понятий, о себе нельзя ни думать, ни говорить в третьем лице, это единственная "вещь в себе", закрытая для логического мышления.

Нет и не может быть более важных вопросов, чем вопросы о том, как жить. Каково мое назначение? К чему мне стремиться? Что мне делать, если я не хочу быть философом? На поиск ответа на эти вопросы направлено понятие "экзистенция". "Экзистенция" синонимична духовной единичности, это уникальное, индивидуально-конкретное, а не абстрактное существование, причем существование, наделенное эмоционально-волевой характеристикой. Без страсти нельзя существовать. Единичная "экзистенция" пронизывает время, историю, общество. Человеческое существование отличается от животного тем, что оно возносится над общим, родовым и является личностным, единичным существованием. История человеческого общества для Кьеркегора – это борьба между индивидом и родом, личностью и обществом, борьба за обретение экзистенции. Задача человека быть подалеже от толпы с ее безумным принципом нивелирования.

Отправной точкой анализа самосознания индивида является для Кьеркегора сам реальный человек. Индивид обладает знанием о себе настолько интимным, конкретным и многокрасочным, что ни один исследователь не сможет его ухватить. Кьеркегор настаивает на том, что осознание индивидом себя включает реальность более конкретную, чем "грубые факты", выраженные в терминах абстрактных целостностей науки. Экзистенциально индивид наблюдаем как существующий в конкретной ситуации. Здесь он часто сталкивается с прямо противоположными действиями, и всегда находится в процессе, развивающемся во времени. Способ действия индивида определяется различными факторами, данными в его экзистенциальных импульсах, мотивах, желаниях. Кьеркегор наблюдает существенное различие между формами деятельности индивида по отношению к себе и отношению к другим, фиксирует различные при этом ценностные ориентации индивида в жизненном пространстве. Он называет характеристику индивидуального жизненного стиля – "способ жизни". В учении о способах жизни Кьеркегор отстаивает философию ценностей, с помощью которой он описывает фундаментальные альтернативы, открытые для каждого человеческого существа.

Кьеркегор убежден, что все существующие возможности описываются с помощью трех способов жизни, которые он обозначил как эстетический, этический и религиозный. Первым двум стадиям, двум образам жизни Кьеркегор посвятил два тома сочинения, которые он назвал "Или-или".

Термин "эстетический" для характеристики первого образа жизни употребляется Кьеркегором в том смысле, в каком Кант использовал понятие "сенсуализм". Это все, что в отличие от рассудка, относится к чувственности. Этот образ жизни, эта сфера существования преобладает в ориентациях большинства людей. Его лозунг – "живи и наслаждайся сегодняшним днем!", а вершиной служит полнота переживаний радости половой любви. На эстетической стадии существования человек не владеет ни собой, ни своими отношениями с другими. Здесь страсти правят бал. Счастье, воодушевление, разочарование, несчастье – удел эстетической стадии. Но в ее недрах зарождается скепсис, сомнение, понимание превосходящего характера конечного. Кульминационной точкой, завершающей эстетическое непонимание, является тоска, беспредельное отчаяние.

Этический образ жизни – это жизнь для добродетели, критерием которой выступает служение долгу. Долг, а не сиюминутные побуждения чувств, определяет выбор действия этической экзистенции. Наглядным образом природа этического существования проявляется в характере сексуальных отношений. Если на эстетической стадии их идеалом является разнообразие, непостоянное стремление к максимальному удовольствию, то для этического образа жизни требуется брачное постоянство, верность супружества и исполнение семейного долга.

Но этический образ жизни для Кьеркегора еще отнюдь не идеал. Проблема экзистенции не решается выбором между эстетическим и этическим образом жизни, или, другими словами ответ на "Или-или" у Кьеркегора звучит как "Ни-ни". В его представлении подлинное существование раскрывается в религиозном образе жизни.

Религиозный образ жизни строится на более качественных основаниях, чем предыдущие два, и не является их диалектическим синтезом. По Кьеркегору лозунг религиозной жизни: "Да здравствует страдание!", а основной принцип – слепая покорность божественному промыслу. Смирившись и

покорившись, возлюбив страдание, человек достигает такого уровня существования, который превосходит всякое счастье и несчастье. Страдание не только сущее, но и должное, его следует не только терпеть, но и желать, ибо оно возносит экзистенцию над счастьем и несчастьем.

Характеристика религиозной экзистенции дана Кьеркегором в сочинении "Страх и трепет". Работа эта "по тому, насколько в ней непосредственно продолжается размышление, начатое в "Или-или", могла бы даже быть включена в последнюю в качестве третьей части" (Гайденко, 1970). Ее содержание, раскрывающее существо религиозного образа жизни, целиком основано на анализе библейской легенды об Аврааме, которому Бог повелел принести в жертву единственного сына Исаака.

В своем творчестве датский мыслитель анализирует человеческие ценности с различных точек зрения. Как философ, он осмысливает ценности как таковые, определяет и классифицирует, выявляет их природу и глубинные основания. Как экзистенциального психолога, Кьеркегора интересуют личностные характеристики индивида, определяющие его различные ориентации и механизмы перехода от одного "способа жизни" к другому. Кьеркегора-художника, создателя литературных образов, занимают чувственная экспрессия индивида в жизненных ситуациях.

Несмотря на то, что Кьеркегор выделяет три способа жизни, для него основным, наиболее существенным критерием разграничения проявлений жизни индивида служит граница между "эстетической непосредственностью" и "этико-религиозной субъективностью".

При всей разноголосице мнений в философской литературе (в том числе экзистенциалистских ориентаций) относительно роли и значения творчества Кьеркегора для развития философии, нет оснований отрицать тот факт, что именно Кьеркегор – предтеча и основоположник экзистенциалистических философских систем. Кьеркегорианский ренессанс, впервые проявившийся в период между мировыми войнами, является существенной составляющей философского процесса второй половины XX века. Современник Шеллинга и Фейербаха Кьеркегор оказывается удивительно созвучным умонастроениям человека эпохи грандиозных научных и технологических достижений.

7. Заключение

Осуществляя историко-философскую реконструкцию развития иррационалистических трактовок человека после И. Канта, следует в первую очередь отметить тот факт, что в каждой рационалистической системе немецкой классической философии обнаруживается нечто, неспособное быть объясненным с позиции разума. Но только одна из этих систем – критический рационализм Канта – открыто признает данный факт. Тенденция к объяснению иррационального остатка действительности начинает концептуально оформляться в послекантовской философии Фихте и, особенно, Шеллинга.

В философии Фейербаха человек рассматривается в качестве положительного реального принципа философии, в этом смысле противопоставляется субстанции Спинозы, фихтианскому Я, абсолютному тождеству Шеллинга или абсолютной идеи Гегеля, которые суть лишь абстрактные, мыслимые сущности. Только человек является истинной деятельностью и субъектом разума. Мыслит человек, а не "Я". Вместе с тем, человек у Фейербаха, вполне в духе экзистенциальных построений, замыкается на любви. Любовь придает человеку целостность. Она, как ярчайшее чувство, несет необходимость преодоления эгоизма и соединения с другим Я. Любовь – сущностный показатель становления человека как человека.

Для Кьеркегора все существующие возможности существования человека в границах социальной реальности описываются с помощью трех способов жизни, которые он обозначил как эстетический, этический и религиозный. Согласно Кьеркегору, человек наблюдаем как существующий в конкретной ситуации. Однако способ действия индивида определяется различными факторами, данными в его *экзистенциальных* импульсах, мотивах, желаниях.

Литература

- Виндельбанд В.** История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. СПб., с.284, 298, 1905.
- Гайденко П.П.** Трагедия эстетизма. М., *Искусство*, с.219, 1970.
- Давыдов Ю.Н.** Философский иррационализм, его генезис и основные исторические типы. Обзор. Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании. М., *ИНИОН*, с.88, 1978.
- Кант И.** Метафизика нравов. В кн.: *Критика практического разума*. СПб., Наука, 273 с., 1995.
- Перов Ю.В.** Вступительная статья. Иммануил Кант. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., Наука, с.35, 1999.
- Фейербах Л.** Избр. филос. произв. В 2 т. М., *Мысль*, т.1, с.32, 186, 190, 564-565, 1955.