

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ УКРАИНЫ  
ДОНБАССКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ МАШИНОСТРОИТЕЛЬНАЯ  
АКАДЕМИЯ**

А.А.Лузан

# **ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ**

**ДГМА 2009**

## **Рецензенты:**

**Андрущенко В. П.**, д-р философских наук, проф., академик АПН Украины, ректор Национального педагогического университета им.М.П.Драгоманова.

**Михальченко Н. И.**, д-р философских наук, проф., член корреспондент НАН Украины, зав.отделом истории и теории политической науки и Института политических и этнонациональных исследований НАН Украины им.И.Ф.Кураса.

**Мокляк Н. Н.**, д-р философских наук, проф., ведущий научный сотрудник Института философии им. Г.С.Сковороды НАН Украины.

Лузан, А.А.

Введение в философию. Учебное пособие –  
ДГМА, 2009.- 204с.

Учебное пособие имеет цель показать мировоззренческую составляющую философских систем различных эпох: как представляется природный мир и общество, каково место человека в этом мире, может ли он произвести изменения в нем и, если да, то как?

Учебное пособие предназначено прежде всего для студентов-бакалавров, но и студенты-магистры, аспиранты и преподаватели, а также все, интересующиеся философией найдут в нем материал для понимания философских проблем и собственных размышлений.

## ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Вниманию читателей предлагается еще одно учебное пособие по философии. Я пишу еще одно потому, что сегодня не существует не только обязательных учебников по философии, но даже сколько-либо признанного образца учебного пособия среди специалистов. Что же нового или хотя бы оригинального ждет читателя в этой книге?

Во-первых, это историко-философский подход к самой проблеме. Автор придерживается этой точки зрения, что поскольку в философии не существует однозначно признанного решения ее проблем историко-философский подход является наиболее адекватным ее духу.

Во-вторых, при рассмотрении философских систем различных времен автор исходит из принципа, что философия выступает, прежде всего, ядром мировоззрения эпохи. Конечно, у философии имеются и другие функции, но для большинства людей она выступает основой мировоззрения. В этом качестве она им знакома и больше всего их интересует.

В-третьих, автор при изложении философских систем пытался быть лаконичным и опирался на первоисточники. В пособии сформулированы и отражены, основные проблемы той или иной эпохи и подходы к их решению. Если же читателя заинтересуют эти проблемы и подходы к их решению более подробно, он может удовлетворить свой интерес, обратясь к первоисточникам, которые даны после каждой главы.

## ФИЛОСОФИЯ, КРУГ ЕЁ ПРОБЛЕМ И РОЛЬ В ОБЩЕСТВЕ

Вводная тема в любой науке представляет большую сложность и для изложения и для усвоения. Это связано с тем, что студенты, только приступив к изучению науки, должны усвоить то, что они смогут постигнуть, только прослушав полный курс, при условии прилежания и активной самостоятельной работы. Для преподавателя же сложность заключается в том, что в первой лекции он общается с учащимися, для которых язык науки еще не знаком, а ему предстоит довести до них и смысл, и назначение своей науки.

Для вводной лекции по философии эти общие трудности увеличиваются вдвойне. Дело в том, что дать однозначное, приемлемое для всех определение философии практически невозможно. И вопрос не в том, что в ходе исторического развития менялось представление о философии (это свойственно всем наукам), а в том, что в любое время, в том числе и в наше, разные философские направления, разные философы по-разному представляют смысл и назначение философии (что для других наук несвойственно). Отсюда, естественно, у многих возникает убеждение, а точнее предубеждение, что философия мало связана с наукой.

Кроме того, приступая к изучению философии, студенты встречаются как бы со знакомой незнакомкой. С одной стороны, абстрактность философского языка затрудняет для студентов усвоение, а для преподавателя изложение материала. С другой стороны, студенты убеждены, что, во-первых, они уже давно все это знают и преподаватель только наводит тень на ясный день и заумными словами говорит о банальных вещах, а во-вторых, все о чем говорит преподаватель не имеет никакого практического значения и философствование если и представляет интерес, то лишь для праздного ума и к ним, будущим инженерам, экономистам и т.д., не имеет никакого отношения. По этому поводу следует заметить пока только то, что данное суждение настолько же верно, насколько и ошибочно.

Наш XXI век – век по своей сути прагматический. наука чрезвычайно расширила спектр человеческих возможностей, позволила человечеству решить многие свои проблемы. Утверждение в XIX веке буржуазных общественных отношений, с другой стороны, сформировало новый идеал человека, человеческого счастья, в основе которого лежит успех в практических делах, богатство, общественное положение (имидж). Не случайно прагматизм возник в США, стране, которая для многих является образцом развития в наше время и где подобное представление об успехе является наиболее распространенным.

Но XXI век с его динамизмом, доходящим до суетности, с возросшими возможностями человечества, доходящими до самоуничтожения, с новой силой, в новом ракурсе поставил и (старый как миф) вопрос о смысле человеческого существования и «смысле» самого мира. Оказалось, и чем дальше, тем больше это подтверждалось, что никому не удастся и вряд ли удастся уйти от этих «проклятых» вопросов и мы обречены, давать на них свой ответ. Потребность в ответе на них еще более возрастает во времена кризисных состояний общества, революции, когда разрушаются привычные условия жизни и утверждаются новые общественные отношения, когда отдельный человек попадает в неумолимые,

безжалостные жернова истории и мир начинает ему казаться бессмысленным, абсурдным, по выражению Альберха Камю.

Таким образом, потребность в философии, в философском осмыслении мира в наше время не только не уменьшалась, но возросла. И как бы мы не отрецивались от философии, нам от нее не уйти, как не уйти каждому человеку от философствования.

## Мировоззрение, его структура и типы

Как уже говорилось, философия для каждого, даже не занимающегося специально ее изучением, выступает как нечто знакомое, хотя и не вполне осмысленное. И это не случайно. Вопрос в том, что философия неразрывно связана с мировоззрением. Так полагали и полагают сейчас большинство философов, хотя есть философские направления, например, неопозитивизм, отрицающие такую связь. А мировоззрение есть такой феномен, без которого немислимо существование человека как человека, как личности. Каждый из нас, будь то академик или простой рабочий, имеет свое мировоззрение.

Мировоззрение- это совокупность знаний, оценок, принципов, определяющих обобщенное представление о мире в целом, понимание мира и места в нем самого человека, жизненные позиции, программу поведения и деятельности людей. Мировоззрение представляет собой сложное интегральное образование, в котором слиты воедино его различные компоненты: знания и ценности, идеалы и принципы, нормы и убеждения - все это неотъемлемые составные мировоззрения.

Важнейшим элементом мировоззрения выступает знание. При этом знание может иметь различное происхождение: обыденное, научное, вообще донаучное. Безусловно, в наше время "качество мировоззрения", так сказать, во многом определяется степенью наличия в нем научного знания, ибо наука позволяет нам глубже проникнуть в сущность мира и самого человека, понять их взаимосвязь. Но это, впрочем, не означает, что мировоззрение различных людей можно выстроить по ранжиру с точки зрения наличия в нем научного знания. То же можно сказать и о мировоззрениях, господствовавших в различные периоды человеческой истории. Вряд ли можно заключить, что мировоззрение нашего века, а с некоторой натяжкой, я думаю, можно употреблять такое выражение, выше рангом, чем мировоззрение древних греков. К. Ясперс прав, заявляя, что наука нам лишь открывает подлинно непонятное. Но это в известной мере ясно было уже Сократу с его знаменитым "я знаю, что я ничего не знаю".

Чтобы понять парадокс этой ситуации, нужно иметь в виду особый характер мировоззренческого знания. Наука дает нам знание многообразных фактов и явлений и в ходе истории объем этого знания растет. Но далеко не все это знание входит в структуру мировоззрения. Ранее уже отмечалось, что мировоззрение есть взгляд на "мир в целом". Хотя здесь следует отметить противоречивость выражения "мир в целом". Ведь, с одной стороны, мир в целом человек никогда не знал и не будет знать, такое знание практически невозможно и потому данное выражение является бессмысленным. Но, с другой стороны, неоспоримо стремление человека к целостности, единству, если хотите, законченности своего

знания о мире, стремление создать завершённую в принципиальных моментах картину мира. Когда Гегель говорит о законченности развития абсолютной идеи в его философии, он отнюдь не полагает, что в дальнейшем не будет прироста научного знания. Утверждая так, он заявляет о том, что сущность мира уже познана и в этом смысле мы уже имеем целостную картину мира, и можно считать процесс познания завершённым. Таким образом, к мировоззрению имеет отношение только то научное или обыденное знание, которое помогает нам понять целостность мира, проникнуть в его тайну как целостности. При этом следует иметь в виду, что содержание этого знания исторично и потому трудно однозначно определить, какое научное знание несет в себе "мировоззренческую нагрузку", а какое нет. К примеру, гелиоцентрический взгляд на нашу планетную систему в свое время вызывал, как известно, ожесточенные споры, а Бруно поплатился за него мученической смертью. И споры эти велись именно из-за того, что этому учению придавалась большая мировоззренческая нагрузка. Сегодня же вряд ли кто из нас и из служителей церкви придает этому знанию такое мировоззренческое значение. Научные или обыденные знания приобретают мировоззренческое значение тогда, когда они касаются основного отношения в структуре мировоззрения "мир-человек", а это, как правило, если можно так выразиться, "предельные" знания, раскрывающие нам фундаментальные отношения и свойства природы и самого человека. К этим знаниям можно отнести и знания об основах общества, так как взаимосвязь "природа - человек" всегда опосредована обществом.

Говоря о важной роли знания в структуре мировоззрения, нужно обратить внимание на метаморфозу, которую оно претерпевает, становясь структурным элементом мировоззрения. Дело в том, что даже "предельное" научное или обыденное знание не просто включается в мировоззрение, оно здесь экстраполируется и на ту область мира, которая остается за пределом этого знания. Тем самым знания становятся убеждениями. Их отличие от просто знаний в том, что если знания объективны, общезначимы, существуют без меня, то в убеждениях объективное и субъективное слито воедино, знания становятся моими знаниями и определяют принцип моей деятельности, моего поведения. Такое знание Ясперс называет "философской верой".

Но познавательное отношение к миру составляет только одну сторону мировоззрения, другой стороной которого является ценностное отношение. Именно единство двух этих сторон выражает специфичность такого явления, как мировоззрение.

Ценностное отношение к миру во многом противоположно познавательному. Если целью познания является истина, объективное, общезначимое постижение реального мира, то целью ценностного подхода выступает рассмотрение явлений с точки зрения целей, потребностей, интересов, понимания смысла жизни. Ценностное отношение вносит, таким образом, личностный момент в наше знание. И не только личностный, но и социально-классовый момент, поскольку каждый из нас является представителем той или иной социальной группы, и ее система ценностей накладывает свой отпечаток на наше видение мира. Вот почему в социально-неоднородном обществе существуют, взаимодействуют и ведут борьбу различные, и даже полярные мировоззренческие позиции.

Ценностный подход как бы просеивает наше знание с точки зрения его значения для нас, отбирая значимое и "отбрасывая" незначимое, выступает важнейшим элементом в превращении знаний в убеждения, принципы деятельности. Без ценностного подхода просто невозможно представить формирование таких элементов мировоззрения как идеалы, понимание смысла жизни.

Знания и ценности, безусловно, составляют сердцевину мировоззрения, его основное содержание. Но это в основе своей, рациональные элементы мировоззрения. Наряду с ними последнее включает в себя чувства, веру, эмоциональное отношение к миру, самому себе. Только в своей совокупности все эти элементы дают возможность понять содержание такого сложного духовного образования человека как мировоззрение.

Но мировоззрение не тождественно философии, на что обращалось внимание ранее. Ведь люди жили и до того, как возникла философия, да и сегодня мировоззрение многих и многих людей вряд ли можно назвать философским.

В философской литературе признано выделять три типа мировоззрения; *мифологическое, религиозное и философское*. Я располагаю их в исторической последовательности возникновения, хотя последние два типа сосуществуют и сегодня, да и от элементов мифологического миропонимания мы не избавлены полностью сегодня.

Миф, безусловно, является древнейшей из известных нам форм миропонимания человечества, его духовной культуры. Он выступал как единая синкретическая (нерасчлененная) форма сознания, в которой воедино было сплетено все: зачатки знаний, религиозных верований, форм искусства, философских представлений. Синкретичность мифа просматривается и в другом отношении. В содержании мифа нет противопоставления природы и человека, духовного и материального, посюстороннего и потустороннего. В нем мир живет как единое целое и человек выступает его частью, наделенной всеми свойствами целого. Здесь нет границ между человеком и природными существами, человеком и богами. В мифе человек может превращаться в животных, последние в человека, он может становится богом и, наоборот, боги становятся людьми. Своеобразие содержание мифа неразрывно связано со своеобразием его формы, где мысль выражена в эмоциональных, конкретно-чувственных образах, метафорах.

В отличие от мифологического религиозное мировоззрение делит мир на две половины: на мир естественный, «земной», «посюсторонний» и мир потусторонний, «небесный», сверхъестественный. В нем проведена четкая грань между богом и человеком, богом и природой, человеком и природой. Религиозное мировоззрение также раскрывает нам единство мира, его целостность, но в отличие от мифа находит его в боге, как творце и природы и человека. Характерной чертой религиозного мировоззрения

является и способ его существования. Таким способом является вера. Вера в существование сверхъестественных, надприродных сил составляет сердцевину религиозного мировоззрения. "Верую, ибо абсурдно", - утверждал христианский теолог начала новой эры Тертуллиан. На основе этих представлений в рамках религиозного мировоззрения формируются смысложизненные ценности, идеалы, принципы поведения и деятельности.

Философия является исторически третьим типом мировоззрения, имеющим в качестве своих истоков и миф и религию.

### **Специфика философского мировоззрения. Природа философских проблем**

Философия, несомненно, связана неразрывными узами с предшествующими ей типами мировоззрения. Без этой связи мы не в состоянии понять ее возникновение. Но вместе с тем возникновение философии означало разрыв с предшествующими типами мировоззрения, возникновение качественно нового типа миропонимания. Европейская философия возникает в конце III - начале IV века до нашей эры в Древней Греции. Приблизительно в это же время зарождается философия в Индии и Китае. Совпадение это даже сегодня трудно объяснить, учитывая отсутствие связи между этими регионами в то время. К. Ясперс называет это время осевым временем. Именно тогда, по его мнению, разделяемому, впрочем, многими, зародилась современная культура и человек стал "современным" человеком. Тогда человек впервые поднимается до осознания бытия мира и своего собственного бытия, до осознания своего сознания, делая его предметом рефлексии. Здесь совершается переход от коллективного сознания, каким является миф, к индивидуальному, появляются люди, ставящие своей задачей осознание мира и стремящиеся донести свои взгляды до других людей.

Философия отличается от мифа, прежде всего, способом рассмотрения проблем. Философия пытается осмыслить мировоззренческие проблемы. Там, где миф и религия обращаются к традиции и вере, философия обращается к разуму, интеллекту, пытается дать рациональное обоснование проблем. Эмпирические наблюдения, логические выводы, обобщения и доказательства ставит она на место фантастических вымыслов и слепой веры. Все и вся подвергает она беспристрастному суду разума, только в нем видя единственную опору. Своей основной задачей ставит она поиск истины, истины беспристрастной и бескорыстной.

Какие же проблемы волнуют философию, на решении каких вопросов она концентрирует свое внимание? Как уже указывалось ранее на этот вопрос нелегко дать ответ, поскольку в разное время у самих философов было различное представление об этом. И все же, как, заметил Гегель, как бы

различны ни были между собой философские системы все они сходятся в том, что они - философские системы.

Первоначальное представление о философии древних греков существенно отличалось от современных представлений. Философия (буквальный перевод с древнегреческого «любовь к мудрости») включала в себя все знания и по существу была синонимом зарождающейся науки. Древнегреческие философы были носителями знания, не разделенного еще по специальным наукам, обобщающего практический опыт людей и эмпирические наблюдения. Но наряду со знанием подобного рода философия древних включала в себя и размышления о мире и человеке, т.е. те проблемы, которые впоследствии становятся собственно философскими проблемами.

Центральной проблемой в ряду этих проблем выступает проблема бытия, которая у древнегреческих философов, и не только у них, часто выступает как учение о природе. Поэтому первых древнегреческих философов называли физиками. Само слово "философ", по некоторым историческим свидетельствам, употребил впервые греческий математик и философ Пифагор, желая подчеркнуть этим, что он не мудрец (мудрецами могут быть только боги), а любитель мудрости. Но в природе их интересовали не частности, а вопросы строения мира, его происхождения, принципов функционирования.

Частные знания, частные наблюдения они стремились привести к единому знаменателю с тем, чтобы раскрыть единую первооснову мира, из которой все возникает и в которую все превращается. За многообразием предметов явлений окружающего нас мира они стремились найти единое начало. И эта проблема на протяжении многих веков остается одной из центральных проблем философии, хотя подходы к ее решению, вопросы, выходящие на первый план, в связи с развитием науки, прежде всего в различные периоды, существенно отличаются. Такой подход к рассмотрению мира, природы, ставящий своей целью достижение всеобъемлющего объяснения фактов, построения на этой основе всеобъемлющей единой теории получит впоследствии название метафизики, и философия выступала как метафизика, что мы наблюдаем даже в начале XIX века у Гегеля. Да и сегодня такой подход не чужд некоторым течениям религиозной философии.

Уже в Древней Греции наметились и два подхода к решению проблемы бытия, получившие впоследствии название материализма и идеализма, а сама проблема бытия в марксизме была названа основным вопросом философии. Суть самой проблемы сводится, в конечном счете, к тому, что понимать под первоосновой, к чему сводится все многообразие предметов и явлений мира. Философы - материалисты видели такую первооснову в материи, понимая под последней, вплоть до марксизма, или одну из четырех стихий (земля, вода, воздух, огонь) или мельчайшую частицу вещества. Мир, все предметы и явления в нем понимаются как существующие объективно, независимо от человеческого

сознания и, довольно часто, как у древнегреческих философов, независимо от богов. Если и признавалось значение бога или богов, то только как акт творения.

Идеалисты, напротив, полагали, что подлинным бытием обладают идея, дух. Наиболее четко подобный взгляд высказан древнегреческим философом Платоном, который полагал, что подлинный мир - это мир идей, предметы и явления окружающего нас мира есть только тени идей. Эту точку зрения наиболее последовательно развивал немецкий философ Гегель, полагающий, что первоосновой всего является абсолютная идея, которая, развертываясь в процессе развития, отчуждает себя в природе и обществе. Подобные взгляды в философии принято называть объективно-идеалистическими взглядами, так как за основу всего здесь берется объективный дух, дух как таковой.

Но мир философию интересует не сам по себе, а в его соотношении с человеком. Человек, его природа, его способности и его деятельность, его "особость" и в то же время единство с миром постоянно присутствует в философских размышлениях. Проблема "мир - человек" всегда, может быть за исключением, да и то с оговоркой, досократовских древнегреческих философов, стоит в центре внимания философии. Более того, можно сказать, что и сама проблема бытия и различные подходы к ее решению возникают из фиксирования различия бытия предметов, вещей (физического в широком плане) и бытия человека, заключающего в себе единство физического и психического, тела и духа, из различия бытия вещественного мира и духовных процессов.

Из этой предпосылки вытекает существование различных форм бытия и, следовательно, вопрос взаимосвязи этих форм, вопрос о "подлинном" бытии, соотношении бытия и небытия, бытия и ничто. В содержательном плане категория бытия включает в себя такие моменты, как: 1/ существование мира и человека; 2/ существование различных форм бытия /без признания различных форм бытия, не может возникнуть и сама проблема бытия/; 3/ единство этих различных форм, фиксируемое понятием "бытие". Отсюда же вытекает и возможность существования двух различных подходов к решению самой проблемы, материалистического и идеалистического.

Из различия бытия мира и бытия человека вытекает и другая, гносеологическая проблема - может ли человек познать мир и как осуществляется процесс познания, в состоянии ли он в своих понятиях дать адекватное описание окружающих его предметов, явлений и процессов, существуют ли границы человеческого познания и, если да, то чем они обусловлены. Эти и другие подобные вопросы были и остаются предметом философских размышлений. И к этим вопросам в истории философии можно выделить два подхода. Наряду с философами, признающими возможность познания мира, были и есть философы, разделяющие скептические и даже агностические взгляды.

Но человек интересует философию не только в его соотношении с объективным миром. Уже со времен Сократа философы все больше и больше задумываются над вопросами человеческой жизни и смерти, предназначения человека и смысла его существования, нравственными ценностями. Смысложизненные проблемы человеческого существования в ходе истории занимают все большее место в философии. В наши дни эти проблемы стоят в центре философских размышлений, а некоторые философские течения, к примеру, экзистенциализм, считает их единственно заслуживающими

внимания философии. И действительно, обоснование нравственных высших ценностей, без которых человеческие действия, наука теряют свое значение, всегда будут привлекать внимание философии.

Начиная с древних времен, философия обращается к проблемам общественной жизни, общим принципам политического правового устройства и другим общественным вопросам. Уже многие древнегреческие философы активно участвовали в политической жизни своих государств, были воспитателями и наставниками царей. Платоновские работы "Государство", "Законы" положили начало глубокому научному анализу общественных и политических проблем, ставших неотъемлемой частью многих философских систем. И это не удивительно, так как проблемы общественного бытия человека являются неотъемлемой частью мировоззренческих проблем.

Заключить рассмотрение данного вопроса уместно цитатой английского философа, одного из крупнейших мыслителей нашего века Бертрانا Рассела: "Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи или он обладает независимыми способностями? Имеет ли вселенная какое-либо единство или цель? Развивается ли вселенная по направлению к некоторой цели? Действительно ли существуют законы природы или мы просто верим в них, благодаря лишь присущей нам склонности к порядку? Является ли человек тем, что он кажется астроному, - крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представлялся Гамлету? А может быть, он является и тем и другим одновременно? Существует ли возвышенный и низменный образы жизни, или же все образы жизни являются только тщетой? Если же существует образ жизни, который является возвышенным, то в чем он состоит и как мы его можем достичь? Нужно ли добру быть вечным, чтобы заслуживать высокой оценки, или же к добру нужно стремиться, даже если вселенная неотвратимо движется к гибели? Исследовать эти вопросы, если не отвечать на них, - дело философии".[3,с.6]

### **Философия и наука. Методологическая функция философии.**

Вопрос о взаимосвязи философии и науки, о "научности" самой философии последние полтора столетия вызывал и вызывает острые споры. Чтобы хоть немного разобраться в этом вопросе, необходимо посмотреть на историю взаимоотношений философии и науки.

В Древней Греции понятие «философия» по существу было тождественно понятию «наука». Под философией понималась вся зарождающаяся наука, и философами назывались носители этого научного знания. И это не было натяжкой. Недаром родоначальника древнегреческой философии Фалеса причисляли к семи мудрецам. По свидетельству Диогена Лаэртского он открыл продолжительность года и разделил его на триста шестьдесят пять дней, первым предсказал солнечное затмение, измерил высоту египетских пирамид по их тени, первым стал вести беседы о природе. Всем известно имя другого древнегреческого философа-Пифагора за его открытия в области геометрии. И другие древнегреческие философы недаром почитались своими согражданами. Философия там наряду с собственно философскими проблемами рассматривала и специфические научные вопросы. И такое положение философии сохранялось длительное время, даже в Новое время понятия "философ" и

"ученый" были во многом тождественны. Декарт, являющийся одним из основоположников современной науки, известен своими трудами в области математики и геометрии, ему по праву принадлежит открытие условного рефлекса. Лейбниц был крупнейшим математиком. Неоспоримы заслуги Канта в области космологии. Можно было бы продолжить перечень имен, почитаемых не только философией, но и наукой вообще.

Но в то же время уже в Древней Греции наметилась тенденция к размежеванию собственно философских и научных проблем и по мере роста научных знаний эта тенденция усиливалась. Уже Аристотель предпринимает попытку выделить философское знание из всей совокупности знаний, в отличие от частных наук. Философия, по его мнению, ("первая философия") должна рассматриваться как учение о первопричинах, первопринципах, самых общих началах бытия. Она выше всех других наук, ибо занята поиском истины и только истины, в то время как другие науки исходят из принципа полезности, поэтому она является "госпожой наук" и выдвигаемые ею положения и принципы частные науки не могут оспаривать, они должны им неукоснительно следовать.

"Царственное" положение философии в системе науки продолжалось длительное время, вплоть до XIX века. Даже в Новое время (17-18 века), когда происходит бурный рост научного знания и возникают многие современные науки, философия остается "королевой наук". И это не случайно. Часто научное знание носило в этот период в основном опытный и описательный характер и не могло еще сравниться с философией по интеллектуальной мощи, по способности к теоретическим обобщениям, умению видеть связи различных явлений.

Дело существенным образом меняется в XIX веке, когда частные науки «вырастают» до уровня теоретической науки. Теперь они уже в состоянии сами создавать теории, объясняющие всю совокупность известных науке фактов, видеть тенденции развития явлений, разрабатывать собственные методы исследования. Претензии философии на господство подвергаются сомнению. Среди ученых широко распространен лозунг: «Наука, бойся метафизики!». /Метафизикой со времен Аристотеля называют "первую философию". Правда, Гегель и Маркс под метафизикой понимают учение, противоположное диалектике, рассматривающее мир, явления вне развития и всеобщей связи/ Их не устраивают принципы философии, тем более что многие из них носят умозрительный характер и входят в противоречие с частнонаучным знанием. Ведь наряду с гениальными идеями, обогатившими научное знание, в философии было выдвинуто немало и таких идей, которые не стыкуются с фактами частных наук. Ширится мнение, что философия изжила себя подобно королю Лиру, осталась без царства и ей нет места в современной науке. Наука, по мнению многих ученых прошлого и настоящего века, сама в состоянии решать и собственные проблемы, и те проблемы, которые считались исконно философскими. Такие взгляды получают распространение и среди философов. В XIX –XX веках возникают философские направления, не считавшие философию «полноценной» наукой и даже вообще наукой.

И все же в наши дни большинство философов и ученых не отрицают научный статус философии, не разделяют точку зрения, что она изжила себя. Но тогда возникает вопрос: «В чем научная ценность

философского знания, философских обобщений, почему и сегодня большинство считают философию наукой?»

Ранее уже подчеркивалось, что философию объединяет с наукой, ставит ее в один с ней ряд сам способ рассматриваемых ею проблем. Философия, как и наука, подходит к решению своих специфических проблем, опираясь на доводы разума, дает им рациональное обоснование. Во-вторых, сами эти проблемы имеют не только самоценность для философии, но и чрезвычайно важны для науки. И сегодня человек стремится к интеграции научного знания, осмыслению его в целом, и осуществить эту интеграцию в состоянии лишь философия. Ни одна конкретная наука не в состоянии выполнить эту функцию. И сегодня (а может быть сегодня больше, чем когда-либо ранее), наука сталкивается с проблемами, дать объяснение которым она просто не в состоянии. И здесь на помощь ей приходит философия. Эта помощь заключается не в том, что она берет на себя их решение, но на основе выработанных общих принципов миропонимания философия намечает возможные способы подхода к решению, формирует общие предположения об их природе. Она пытается, как бы заглянуть за тот горизонт, к которому подошла и перед которым остановилась наука, указать дальнейший путь. На основе этого наука строит свои гипотезы.

Обобщая, синтезируя научное и практическое знание, философия разрабатывает категориальный (категории - наиболее общие понятия, отражающие всеобщие связи действительности и познания), аппарат, которым пользуются все науки, без которого они просто не в состоянии обойтись. Говоря о значении древнегреческой философии для европейской науки, К. Ясперс по праву указывает на то, что именно там усилиями древнегреческих философов был разработан категориальный аппарат, который лежит в основании всей науки.

Говоря о функции философии в системе научного знания, особо следует подчеркнуть ее роль в исследовании самого познавательного процесса. Философия не только обобщает результаты научного познания, но и рефлексировывает сам познавательный процесс, его закономерности, связи. На основе этого она вырабатывает наиболее общие методы (методологию) научного познания, давая тем самым в руки науки мощный инструмент для дальнейшего изучения природы и общества. Недаром Ф. Бэкон, говоря о роли метода в научном познании, подчеркивал, что даже слепой, идущий по дороге, обгонит зрячего, идущего без дороги. В связи с этим следует сказать, что существуют два метода, подхода к исследованию действительности: диалектический и метафизический. Диалектический метод требует рассматривать явления мира в их всеобщей взаимосвязи, изменении и развитии. Метафизический метод, напротив, рассматривает явления вне их связи, развития.

Нельзя обойти молчанием и роль философии в уяснении самых общих оснований, самой науки. Дело в том, что наука сама нуждается в обосновании, в уяснении своего места и роли в жизни общества, в уяснении своей природы и возможностей. Сегодня это еще более очевидно, чем когда-либо ранее. И понять науке саму себя в значительной мере помогает философия.

### **Философия в системе культуры**

Как бы мы ни определяли культуру, то ли как способ деятельности человека, то ли как систему ценностей (культура чрезвычайно сложное образование и дать ей однозначное определение просто невозможно), несомненно, что философия является важнейшей ее частью. При этом не просто частью наряду с другими частями, а ядром духовной культуры общества. Несомненно, что философия сама есть порождение культуры. Культура существовала до философии. Более того, культура того или иного народа накладывает свой отпечаток на философию, ее проблематику, способы подхода к решению проблем, ее видение мира.

Достаточно указать на различия западноевропейской, индийской, китайской, русской философий, чтобы понять бесспорность этого положения. Но, возникнув, философия сама уже способствует преобразованию культуры в целом. Ранее подчеркивалось уже влияние древнегреческой философии на европейскую, да и всю мировую культуру. И с тех пор, как возникла философия, развитие культур различных народов, их изменение во многом обусловлено развитием самой философии. Переход от средневековья к Новому времени был обусловлен не только изменениями в структуре производительных сил, но и изменениями в миропонимании, в отражении самой картины мира в сознании людей, их видения, оценки, как самих себя, так и своего отношения к природе. И этот переход был подготовлен в значительной мере философами Франции, Англии и других европейских стран.

И в этом нет ничего удивительного. Ведь философия, как уже указывалось, выступает основой мировоззрения, а последнее, в свою очередь, является "душой" культуры. Обобщая не только опыт развития науки, но и опыт всех иных форм человеческой жизнедеятельности, философия способствует осознанию, критическому осмыслению этого опыта, и тем самым утверждению одних взглядов, норм, принципов и отбрасыванию других. Она помогает осмыслить саму культуру.

Ранее уже указывалось, что одной из важнейших функций философии является "разработка" категорий, но последние являются не только формами научного мышления, но и формами мысли вообще, универсалиями культуры. Не только научное мышление (здесь категории применяются осознанно), но и обыденное (здесь, как правило, они применяются неосознанно) использует их для решения своих задач. А если учесть, что философия вырабатывает не только интеллектуальные, но и нравственно-эмоциональные универсалии, то становится еще более очевидным ее большое значение в системе культуры.

Особого рассмотрения заслуживает вопрос о взаимоотношении философии и практически преобразующей деятельности человека, деятельности по преобразованию природы и особенно общественных отношений. Этот вопрос заслуживает особого внимания в свете известного положения К. Маркса: "Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». Тем самым Маркс в качестве важнейшей функции философии считал изменение, преобразование общественного мира человека. Он прямо заявлял, что его философия должна стать духовным оружием пролетариата в преобразовании общества.

Сама по себе это формула вряд ли может вызвать какие-то возражения. Ведь, в конечном счете, вся наука, в том числе и философия, служит человеку, помогает ему осознать мир и самого себя с целью преобразования мира и себя. Но, как показал опыт, утилитарное отношение к философии, сращивание ее с политикой, превращение в идеологию ведет к догматизации самой философии, обедняет ее содержание, превращает в «служанку» господствующих политических сил. Тем самым искажается сама суть философии быть инструментом критически-рефлексивного осмысления опыта человека.

В заключение уместно привести слова, пусть и не очень известного, русского философа П. Лаврова: «...Философия, отличаясь от прочих деятельностей человеческого духа, оживляет их все, сообщает им человеческую сторону, осмысливает их для человека. Без нее наука – сборник фактов, искусство – вопрос техники, жизнь – механизм. Философствовать – это развивать в себе человека как стройное единое существо». [1,с.577]

### **Литература**

- 1 Лавров, П.Л. Три беседы о современном значении философии//Философия и социология. - М.: МГУ, 1965. Т.1. – С.549-580.
- 2 Мамардашвили, М. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
- 3 Рассел, Б. История западной философии.- Ростов-на-Дону: Феникс, 2002.- 991 с.
- 4 Чанышев, А. Н. Эгейская предфилософия. – М.: МГУ, 1970.- 240 с.
- 5 Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии// К.Маркс, Ф.Энгельс Соч.- 2-е изд. -Т.21. – М.: Политиздат, 1961.- Т.21.- С.269-317.
- 6 Ясперс, К. Философская вера// К.Ясперс. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С.420-508.

## **АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Тема «Античная философия» занимает особое место в курсе философии. Античность, точнее, древнегреческая философия и культура в целом (античность включает в себя древнегреческий и древнеримский периоды человеческой истории) является колыбелью европейской философии и культуры, уже давно перешагнувшей границы Европы. Немецкий философ XX века Карл Ясперс называет период возникновения философии (в историческом масштабе, одновременно с древнегреческой философией, философия возникает и в других центрах культуры - Индии и Китае) осевым временем мировой истории, потому что именно тогда сформировался человек такого типа, какой мы имеем и сегодня.

## Исторические предпосылки и источники античной философии

Каковы причины, породившие философию и тем самым изменившие миропонимание человека, его взгляд на мир и самого себя? В подробности и конкретности эта проблема, из-за отсутствия источников, останется тайной, скорее всего навсегда. И все же ретроспективно, опираясь на методы, разработанные философией и такой её частью, как история философии, можно, сегодня говорить о некоторых предпосылках возникновения нового мировоззрения. Одним из положений, имеющих важное методологическое значение, является положение о том, что сколь либо серьезные, а тем более коренные изменения в осмыслении человеком мира и самого себя неразрывно связаны с кардинальными изменениями всех общественных отношений, всего уклада людей.

Античная философия возникает в конце VII –VI вв. до нашей эры. Немецкий исследователь античной философии Эдуард Целлер связывает её возникновение с одаренностью греческого народа, в котором, по его мнению, сочетались практическая ловкость с тонким чувством прекрасного, здравый реализм с возвышенным идеализмом, понимание единичного со способностью к гармоничному сочетанию частей, к созданию прекрасного целого. В этом суждении есть большая доля истины: в философии не без основания принято говорить не только о сознании человека, но и о духе народа! И в то же время «дух народа» –материя трудноуловимая, сама подверженная изменению в связи изменением общественного уклада его жизни.

Античная философия возникает на стыке двух эпох, в развитии древнегреческого общества: первобытнообщинной и рабовладельческой. Хотя на протяжении всего своего развития античная философия не освободилась полностью от влияния духовной культуры первобытнообщинного строя, по своей сути она есть порождение рабовладельческого общества и представляет собой ядро его духовной культуры. Распад первобытнообщинных отношений, переход от патриархальной системы рабства к развитому рабовладению, который происходил в Греции в VIII-V вв. до нашей эры, порождает необходимость в новой форме миропонимания, показывает недостаточность мифологического понимания мира заставляет рефлексировать сам миф и тем самым выйти за его пределы.

Первобытнообщинный строй не зная личности в социально-классовом делении, не знал личности в новоевропейском понимании этого слова. Род был единственно существующей формой человеческого общежития и поэтому единственно возможным принципом понимания мира. Человек не мыслил себя вне рода и, в свою очередь, род вне природы. Родовые, родственные отношения переносились на понимание всего мира, единого космоса в понимании древних греков. Мифология, развитая у греков в большей степени, чем у других народов, выступает формой осознания родовых, родственных отношений и перенесения их на весь мир. В мифе мир представлен нерасчленимым единством, где род «вырастает» из природы, а человек – из рода. Более того, даже боги являются порождением природы. Миф не знает противоположности бога и природы, бога и человека, природы и человека. Различие есть, но это различие в степени, а не, в сущности, все они живут по единым принципам. И сам мир - единый

неделимый космос - является телесно-одушевленным, сродным человеку, и боги тоже почти во всем повторяют поведение человека и различаются разве что степенью чувств, желаний, страстей. В мире все разумно и целесообразно, как разумен и целесообразен род, и это естественная разумность и целесообразность, не нуждающаяся в обосновании и объяснении. Поэтому миф рисует нам картину того, как возник мир, кто были его творцы, кто были его герои. Его не интересует вопрос – «почему», так как ему с самого начала это «ясно», как ясны и естественны родовые отношения.

На глазах, надо предполагать, ошеломленных греков рушились, казалось бы, установленные на веки родовые отношения, рушился привычный ясный мир. Всё вокруг из вечного неизменного превратилось во временное и неопределенное. И миф, который объяснял и утверждал эту вечность и неизменность, не мог ничего объяснить, не мог ничем помочь людям, у которых на глазах из-под ног уходила почва. Вот здесь и возникает острая общественная потребность, необходимость в понимании этих процессов, в объяснении происходящего. При этом передовые мыслители приходят к пониманию того, что для объяснения происходящего недостаточно изобрести, создать новый миф, необходимо выйти за пределы мифа, преодолеть его. Миф как форма миропонимания изжил себя вслед за тем, как изжила себя породившая его родоплеменная общность.

Но наличие общественной потребности в новой форме миропонимания еще не означает автоматом и её удовлетворение. Для этого в самой духовной сфере должны были созреть необходимые предпосылки. Такими предпосылками для греческой философии были, с одной стороны, мифы и религиозные верования, а с другой, накопленные как самими греками, так и их соседями знания.

Уже подчеркивалось, что греческая мифология является одной из самых развитых мифологических систем и что античная философия неразрывно с ней связана. Неразрывно связана античная философия и с религией. Впрочем, миф и религию у древних греков бывает трудно различить, хотя это и не одно и то же. Миф значительно «шире» религии по своему содержанию, круг трактующих в нём событий, явлений далеко выходит за рамки религии, но религия составляет ядро мифа, она выступает как бы принципом рассмотрения мира в мифе. Вера в духовных существ, стоящих за пределами этого мира и управляющих им, является не только главной чертой, но и неотъемлемым сущностным моментом мифологического подхода к миру.

Влияние мифа и религии на античную философию на протяжении всего ее существования, и в греческий, и в римский период, несомненно. Миф и религия были тем мыслительным материалом, на котором возникает философия. Античные философы довольно часто обращаются к Гесиоду и Гомеру - древнегреческим поэтам, в произведениях которых мифы систематизированы и прошли определенную рациональную обработку, но мышление которых в целом не вышло за рамки мифологического. В мифе и религии древнегреческие философы, особенно первые, часто черпают проблемы, которые становятся предметом их анализа, с ними они спорят, нередко остро критикуют и высмеивают мифологические и религиозные представления, но, тем не менее, философия античности никогда не разрывает полностью пуповину, связывающую её с мифом и религией.

Но миф и религия выступают только одним плечом, на который опирается философия при своём возникновении. Другим плечом являются те знания, которые накопили к этому времени различные древнегреческие племена, а также близлежащие к ним соседи, прежде всего Вавилон и Египет. Многие исследователи при этом отвечают, что последние имели более значительные достижения в области математических и астрономических знаний, нежели сами греки. Но возникновением науки, как особого способа познания мира и как особой системы знания, дающей нам представление о нем, мы, несомненно, обязаны грекам.

### **Космоцентрический характер античной философии**

Возникновение философии знаменовало возникновение принципиально нового, научного подхода к миру, хотя древнегреческое представление о подлинном знании, об истине существенно отличается от нынешних представлений о научном знании. Греки создают научный принцип подхода к миру, его пониманию, выходящий за рамки мифологического и религиозного подходов, направленный на поиск причин, внутренней сущности явлений, скрытой за тем, что дано нам с очевидностью, но цель познания древнегреческие философы видят иной по сравнению с тем, как её видит современная наука. Внимание древнегреческих философов направлено не на познание многообразных предметов и явлений мира, а на познание мира как целого, мира в целом как единого и совершенного космоса. Древнегреческая философская мысль насквозь космоцентрична. Философы убеждены, что лишь проникнув в тайну бытия космоса, постигнув его законы, мы можем приблизиться к истине. Конечно, это не значит, что древнегреческих философов вовсе не интересуют частнонаучные знания. Все они были образованнейшими людьми своего времени и выступали скорее носителями научного знания вообще, чем носителями собственно философского знания. Диоген Лаэртский говорит о том, что Фалес первым предсказал солнечное затмение, разделил год на 365 дней, открыл Малую Медведицу. Анаксимандр «первый нарисовал очертания земли и моря и, кроме того, соорудил небесный глобус» [7.с.93] Пифагор известен нам по своим открытиям в области математики. Многие древнегреческие философы принимали активное участие в общественной жизни своих государств, чем заслужили уважение и почитание граждан. Но все же они считали подлинным знанием знание общего, целостного, первоначала, а не знание частного, отдельных предметов и явлений. В этом отношении характерно высказывание Гераклита о том, что «многознайство уму не научает», «ибо есть единая мудрость - постигнуть Знание, которое правит всем через всё» [7, с. 93]. Знание всеобщее, знание единого, неизменного, лежащего в основе всего многообразия предметов чувственного мира, по их мнению, является подлинным знанием. И таким знанием является знание совершенного, всепорождающего и все в себя вбирающего единого космоса. Космос по мысли древнегреческих мыслителей, есть основа всего, всепорождающее и всевоспринимающее в его гибели, смерти, разложении, и потому именно знание самых основ Космоса является подлинным знанием. Поэтому античные философы акцентируют

внимание на познании этого единого, неделимого, неизменного, совершенного и всегда равного самому себе космоса, а не на познании изменчивых и конечных во времени предметов и явлений.

Для Фалеса «прекраснее всего космос», Гераклит говорит о «прекраснейшем космосе», Анаксагор полагает, что и родиться лучше ради того, «чтобы созерцать небо и устройство всего космоса» Для Платона космос есть «живое существо, наделенное душой и умом», выступающее «как единое целое, составленное из целостных же частей, совершенное, непричастное дряхлению и недугам» [10, с.473].

Аристотель тоже полагает, что «это Небо (в данном случае в смысле Космос Вселенная. -АЛ.) одно, единственно и в полноте своей совершенно» [4, с.292]. По форме своей Космос представляет собой шар, поскольку шар - самая совершенная геометрическая фигура

### **Проблема бытия в философии античности**

Конечно, представления античных философов о Космосе не лишены мифологических элементов, но в целом они выходят за рамки мифа. Уже первые философы не останавливаются на антропоморфизации Вселенной и ее явлений, а пытаются найти её первооснову, первопричину. Представители первой философской школы античности, милетской школы, возникшей в конце VII в. до н.э. в городе Милет,- Фалес, Анаксимандр и Анаксимен видели такую первооснову в материальном, вещественном начале. Основатель школы Фалес, один из семи древнегреческих мудрецов, считал таким первоначалом воду. Из воды, по мысли Фалеса, все возникает и в нее же, в конечном счете, всё превращается. По мнению Аристотеля, к такому выводу он пришел, наблюдая, что пища всех существ влажная и семена всего живого влажны, само тепло возникает из влаги. Земля, по мнению Фалеса, тоже покоится на воде. Анаксимен таким первоначалом называет воздух, который, разряжаясь, превращается в огонь, а при сгущении - в ветер, туман, воду; землю, камень. Анаксимандр полагал, что первоначалом не может быть ни одна из известных нам четырех стихий - земля, вода, воздух, огонь, а является апейрон. безграничная неопределённая материя, которая благодаря присущим ей противоположностям: теплого и холодного, сухого и влажного порождает все в мире.

Близок по взглядам к милетцам Гераклит из Эфеса. Он считал первоначалом огонь. «Этот космос, тот же самый для всех, - заявлял он, - не создал никто из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим» [1,с.275] Огонь, сгущаясь, превращается в воздух, воздух – в воду, а вода – в землю и наоборот. Все в мире возникает по необходимости и течет как река. А правит миром судьба или Логос. Именно он вносит в Космос порядок, является его управляющим началом.

Первооснова, первопричина всего существующего и является, по мысли философов, подлинным бытием, из которого возникают все вещи и явления видимого мира и в которое они превращаются, хотя самого понятия бытия у них еще нет, его впервые вводит в философию Парменид - основатель элейской

школы, ученик Ксенофона. Да и философами они себя не называли, а называли физиками, поскольку их взгляд был направлен на природу

Более развернуто учение о бытии, как вещественном первоначале в древнегреческой философии разработано позже в учениях Левкиппа и Демокрита. По их мнению», безграничная Вселенная в основе своей имеет атомы и пустоту, что выступает, по словам Аристотеля, как бытие и небытие. Атомы - мельчайшие, далее неделимые частицы - различаются между собой по форме, порядку и положению. Атомов бесконечное множество, и они движутся в безграничной пустоте. Они неизменны, изменяются лишь тела, ими образованные, которые возникают в результате столкновения и оцепления атомов, и исчезают по причине распада на атомы. Взгляд Левкиппа и Демокрита на природу бытия разделяет и Эпикур.

Другой подход к пониманию природы бытия мы наблюдаем у пифагорейцев. Основателем пифагорейского союза, по своему содержанию являющегося религиозно-философской и политической организацией, возникшей в г.Кротоне, в Южной Италии, бывшей тогда колонией Греции, был Пифагор, переселившийся туда из Самоса. Он и его последователи в конце VI в до н.э. создали учение, согласно которому основой всего сущего является число. Глубоко занимаясь математикой, они пришли к выводу, что у всего окружающего больше сходных черт с числом, нежели с огнем, воздухом, водой и землей. Поэтому, по их мнению, в основе всех вещей и явлений лежат числовые сочетания, предметы и явления – лишь подражание числам. Кроме того, число, числовые сочетания как нельзя лучше выражают гармонию Вселенной. Поэтому истинно сущим, подлинным бытием является число. Хотя сами пифагорейцы не противопоставляли число чувственно вещественному, и, по свидетельству Аристотеля, «они число принимают за начало и как материю для существующего, и как [выражение] его состояний и свойств»[3, с.76].В их учении при исследовании бытия акцент делается не на материальный субстрат, а на структуру, форму предметов. Эту линию дальше развивает Платон, один из великих представителей древнегреческой философии, ее классик, на которого пифагорейское учение оказало большое влияние.

По мысли Платона, чувственно предметный мир не может рассматриваться как подлинное бытие, истинное бытие вообще не может быть вещественным. Всё вещественное и чувственно предметное изменчиво и временно. Платон говорит о необходимости различать две вещи: «Что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее» [11, с. 469]. Таким вечным, не имеющим возникновения и всегда тождественным самому себе бытием являются идеи (эйдосы), а чувственно предметный мир выступает тенью этих идей. Вещи предметного мира связаны с миром идей двояким образом: во-первых, вещь причастна своей идее, как тень предмета причастна самому предмету, во-вторых, идеи выступают идеалами предметов и явлений чувственного мира. Для разъяснения своего учения об идеях Платон использует аналогию пещеры. Представьте себе, пишет Платон, что люди с малых лет прикованы к стенам пещеры, через всю длину которой тянется широкий просвет, и люди могут видеть только то, что отображается на стенах пещеры, поскольку они обращены спиной к свету и голову повернуть не могут. Свет исходит от огня, горящего на вершине

горы. А между огнем и пещерой проходит дорога, по которой люди несут различную утварь, статуи, изображения живых существ и т.д. Тени всех этих предметов падают через просвет на стену пещеры, и люди видят только эти тени. Естественно, они будут принимать тени единственно подлинными предметами. Точно так люди воспринимают предметный мир, в котором живут, полагая его подлинным бытием, хотя на самом деле этот мир лишь тень мира идей. В мире идей все идеи взаимосвязаны между собой и высшей идеей является идея блага, олицетворяющая собой единство мира.

Таким образом, Платон как бы разрывает мир на два мира – идеальный и чувственно предметный мир. Но следует заметить, что противоположность мира идей и предметного мира у Платона следует рассматривать не как противопоставление материи и сознания, что наблюдаем потом, в новое время, а как противопоставление материй и формы.

Платоновское учение об идеях подвергает критике другой выдающийся философ античности - Аристотель, ученик Платона, По мнению Аристотеля, удвоение мира, осуществленное Платоном, не только не облегчает его понимание, но ещё больше затрудняет. Платон говорит о причастности вещей эйдосам, но не объясняет, что такое причастность. Кроме того, «следует... считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущностью чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущность вещей, существовать отдельно от них?» [3, С.88] Сам Аристотель полагает, что существуют два первоначала: «материя, которая сама по себе не есть определенное нечто...» и «форма или образ, благодаря которым она уже называется определенным нечто...» [3, с.394]. Материя косна, лишена движения, и сама по себе является бытием лишь потенциально. Актуальным бытием она становится, лишь соединяясь с формой. Материя подобна глине, а форма – гончару, который делает из нее чашки, кувшины и другие гончарные изделия. Соединяясь между собой, эти два первоначала образуют чувственно предметный реальный мир.

### **Проблемы диалектики**

Поставив в центр своего внимания проблему бытия, античные философы не могли обойти вопрос о том, подвержено ли изменению само бытие или же оно неизменно, постоянно. Правда, представители Милетской школы не ставят этот вопрос во главу угла, сосредоточив внимание на рассмотрении проблемы бытия как субстанции, первоосновы, но уже второе поколение античных философов, прежде всего Гераклит и Парменид ставят эту проблему в центр своего внимания. При этом в трактовке этой проблемы они стоят на прямо противоположных позициях.

Гераклит, как уже говорилось, избрал в качестве первоначала огонь и, надо полагать, неслучайно. Огонь самая динамичная из стихий. И космос, подобно огню, пульсирует, изменяется. Все рождается из противоположностей, ибо «одно и то же живое и умершее, проснувшееся и спящее, молодое и старое, ибо первое исчезает во втором, а второе – в первом» [1, с.276]. По мысли Гераклита, война, распря является источником изменения и рождения. Логос, который правит миром, выступает сущностью судьбы, порождает все, соединяя противоположные стремления. Гераклит является, по существу,

основоположником объективной диалектики, диалектики мира, которую значительно позже, более чем через две тысячи лет, разработают Гегель и Маркс.

Иной точки зрения на природу бытия придерживается Парменид, который и вводит это понятие в философию. По его мнению, бытие едино и неделимо, вечно. Небытия во Вселенной нет, бытие не может ни возникать, ни исчезать. Согласно же мнению толпы, в мире существует и возникновение и уничтожение. Поэтому, говорит Д.Лаэртский, «философию он разделит надвое: – на философию истины и философию мнения», «... Критерием истины называл он разум, в чувствах же, - говорил он, - точности нет» [7, с.339].

Другая важная мысль Парменида в его учении о бытии заключается в том, что он отождествляет бытие и мышление. «Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существуем. Ибо ведь без бытия, в котором ее выражение, мысли тебе не найти», - говорит он в поэме «О природе»[1,с.235] Тем самым Парменид констатирует, что единство бытия, бытие как единое не может быть представлено вне мысли. В чувственно – вещественном плане бытие всегда разорвано фрагментарно, чтобы быть единым, неизменным и замороженным, оно должно слиться с мыслью, быть ее выражением.

Ученик и приемный сын Парменида Зенон Элейский в доказательство невозможности движения выдвигает апории (затруднение, недоумение.-А.Л.) «Ахиллес и черепаха» и Дихотомия», «Летящая стрела». Апория «Ахиллес» утверждает, что быстроногий Ахиллес не догонит черепаху, так как пока он пробежит отделяющее его от неё расстояние, она поползет вперед, и так до бесконечности. Апория «Дихотомия» говорит о том, что движение вообще не может начаться, ибо, прежде чем пройти весь путь, необходимо пройти его половину, а прежде чем пройти половину, нужно пройти четверть, и т.д. Апория «Летящая стрела» тоже говорит о невозможности движения, так как поскольку стрела в каждый момент занимает равное себе место, то выходит, что движение есть просто сумма покоев. Эти апории, на первый взгляд наивные и даже абсурдные, в действительности констатируют трудность отображений движения в понятиях, в мыслях. А раз движение немислимо, то оно и не существует по истине, а есть только во мнении.

### **Проблемы познания**

Учение о бытии у античных философов неразрывно связано с их представлением о познании. Агностицизм не присущ философии античности. Правда, в эллинистически-римский период античной философии возникает скептицизм, основателем которого был Пиррон. Но скептицизм не является агностицизмом в подлинном смысле слова. Скептицизм, доверяя органам чувств и констатируя изменчивость восприятий и впечатлений, учил воздерживаться от суждений об истинной природе вещей. «Ничего не определять, ни с чем не соглашаться», вот девиз скептицизма.

Подавляющее большинство философов античности не разделяют позиции скептицизма и признают безусловную познаваемость мира. Но их представления о цели познания, а и связи с этим - и о самом процессе познания, существенно отличаются от наших представлений, сформировавшихся в

новое время. Цель познания античная философия видит не в познании изменчивой чувственно-предметной реальности, а в том, что стоит за ней, обуславливает само её существование, оставаясь всегда равным самому себе, в дознании Единого. Поэтому философия и является, по мнению греков, высшей наукой: только с помощью неё можно постичь Единое, первооснову. Знание, содержащееся в других науках (у греков мы встречаем зачатки истории (Геродот, Фукидид), медицины (Гиппократ, Гален), математики (Пифагор Евклид), физики (Демокрит, Архимед), астрономии (Птоломей, Аристарх - гелиоцентрическая система)) является лишь более или менее достоверным мнением. Греческие философы, особенно в доклассический и классический период, четко разделяют результаты познания на знание и мнение.

Такое понимание цели познания и сущности самого знания обуславливает и своеобразное понимание самого процесса познания. Греческим философам ясно, что у человека есть два инструмента, два средства познания – чувство и разум. Но роль их в процессе познания различна. По мысли античных философов, чувственное познание не может дать нам истинное знание, оно может служить лишь источником мнения. И это объяснимо. Единое, первооснову, первопричину нельзя ни увидеть, ни услышать, ни осязать. Даже Демокрит, который рассматривает процесс познания как истечение из объекта атомов-посредников и воздействие на атомы в органах чувств, в результате чего у нас образуются образы, считает, что истина доступна только разуму. Ведь атомы, составляющие сущность вещей, настолько малы, что не могут восприниматься чувствами, а только разумом. Поистине, заявляет он, существуют лишь атомы и пустота, цвет, вкус, запах существуют лишь во мнении

Но как мы можем познать первооснову Единое, общее, если чувственные восприятия не в состоянии дать нам представления о нем, если разум не может опереться на чувственные данные? В какой-то мере ответ на этот вопрос даёт нам теория познания Платона. По Платону познание есть воспоминание. Подлинным миром по Платону как уже говорилось, является мир идей, и он выступает целью познания. Достигается эта цель с помощью души, которая до того, как вселиться в тело человека как в свою темницу (образ тела человека как темницы души – не христианский, а античный образ), обитала в мире идей и могла созерцать их. Теперь ей стоит только вспомнить то, что она видела. «...Раз душа бессмертна, - пишет Платон в диалоге «Менон», - часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего, чего бы она не познала; потому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно» [9, с.384].

Попытку преодолеть противоположность чувственного и разумного познания предпринимает Аристотель. Это вытекает из его учения о бытии. Аристотель под субстанцией понимает единичные предметы и виды. Виды в качестве форм составляют сущность вещей, присутствуют в них в качестве формообразующего начала. Познание начинается с чувственного воспитания конкретных вещей, но целью познания является познание видов или форм, которое достигается абстрагированием от чувственно-конкретных предметов. Однако он не до конца последователен в этом вопросе. Так,

рассуждая в «Метафизике» об уме, Аристотель утверждает, что высшее мышление не может быть мышлением о предметах. «...Ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении» [3,с.316]. «... Быть мыслью и быть постигаемым мыслью - не одно и то же. Но не есть ли в некоторых случаях само знание предмет [знания]: в знании о творчестве предмет - сущность, взятая без материй, и суть бытия, в знании умозрительном - определение и мышление; Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью» [Там же]. Таким образом, Аристотель полагает, что истинное познание связано с мышлением. Мысленное познается лишь мыслью – таков основной вывод античной философии о познании. А способность к мышлению, душа человеку присущи потому, что он есть порождение Космоса, который тоже мыслит, тоже обладает душой. В этом заключается своеобразие античного понимания не только познания, но и человека.

### **Понимание человека философией античности**

Человек, по мнению античных философов, - частичка Космоса. Он есть подражание Космосу, он микрокосм, во всех своих чертах повторяющий макрокосм. Различие между макрокосмом и микрокосмом носят не качественный, а только количественный характер. Но поскольку человек только повторяет Космос, то он во всем подчинен действиям тех сил, которые управляют Космосом. А такими силами выступают Логос и судьба. Причем судьба стоит даже выше Логоса. Если Логос олицетворяет разумное, закономерное начало Космоса и его «персонифицированными носителями» выступают боги, то судьба олицетворяет единство рационального и иррационального, закономерного и случайного. Она выше Логоса, выше богов, и богини судьбы Мойры не подвластны даже Зевсу – царю богов. Отсюда вытекает важное следствие в понимании греками человека, человеческой жизни. Человек в своей жизни целиком подчинен судьбе, которую изменить не в силах. Человек есть только придаток Космоса, а не самостоятельная, оригинальная личность. Греческая философия не знает понятия «личность» с современным пониманием. Греческому индивиду чужды психологические переживания, терзания и сомнения. Конечно, греческие мифы ведают о подвигах героев, греки славят своих царей, философов и олимпийцев, но их деятельность воспринимается не как личная заслуга, проявление физической и интеллектуальной самобытности, воли и стремлений, а как олицетворение судьбы, проявление действия высших, космических по своей природе сил. А если учесть, что в античной культуре и в греческий, и в римский периоды широко распространено пифагорейское учение о переселении душ, то станет ещё больше ясно, что великие деяния выступают не заслугой людей, а лишь проявлением предначертаний судьбы. Но грек не чувствует по этому поводу психологической ущемленности и подавленности. Греческому мироощущению чужд пессимистичекый взгляд на мир и собственную жизнь. Античное мироощущение, по выражению русского исследователя античной культуры А.Ф.Лосева, героически фаталистично. По мнению грека, как и римлянина, раз мне предопределена такая судьба (впрочем,

судьбу полностью знать никто не может, она ведь единство необходимости и случайности), то я должен воплотить «её в жизнь» В этом следует видеть проявление более общего античного принципа, носящего космический характер, - частное подчинено общему, единому. Только последнее обладает подлинным существованием и обладает совершенством.

Но вера античного мира в судьбу не означает, что философия античности не интересуется смысложизненными, этическими проблемами. Дело в том, что хотя жизнь человека подчинена судьбе, знать её ему не дано. Поэтому у человека есть выбор в своих действиях. Правда, досократовская философия мало интересуется проблемами этики. Но, начиная с Сократа, в древнегреческой философии происходит поворот к этическим проблемам, которые выходят на первый план в эллинистический период античной философии.

Главной целью философии, по мнению Сократа, является познание человеком самого себя. Но познание самого себя у него означает познание всеобщих, неизменных принципов блага, добродетели, справедливости. Только зная, что такое добродетель, что такое хорошо и прекрасно, человек может быть добродетельным. И только действие в соответствии с добродетелью способствует блаженству, жизненному счастью. Тремя основными добродетелями Сократ считал умеренность (знание, как обуздывать свои страсти), храбрость (знание, как преодолевать опасности) и справедливость (знание, как соблюдать законы божественные и человеческие). «Он говорил, что есть одно только благо – знание и только одно зло–невежество» [7,- с. 102].

Этические проблемы, поднятые Сократом, продолжают развивать философы сократических школ, прежде всего кинической и киренской. Основателем кинической школы был афинянин Антисфен, а одним из самых знаменитых её представителей Диоген Синопский. Само название школы произошло от того, что Антисфен вел свои беседы в гимназии Киносарге (буквально - «Зоркий пес». От слова «киники» позже произошло латинское «циники»). Как и Сократ, киники считали, что счастье человека совпадает с добродетелью. Но, в отличие от него, видели содержание счастья в автаркии - полной нравственной автономии личности, независимости от общества с его нормами, окружающего мира вообще. «Мудрец ни в чем и ни в ком «не нуждается, ибо всё, что принадлежит другим, принадлежит ему» [7, с.218]. Жить нужно в соответствии с природой и в единстве с ней. Почет, богатство, наслаждение не являются благом. Наука, искусство, мораль, семья, отечество - пустые слова. Человеку нужно только то, что ему крайне необходимо, без чего он не может обойтись. Идеалом для киников является Геракл. Культура и цивилизация не приближают человека к подлинному счастью, а уводят от него. При этом киники убеждены, что добродетели можно научиться. Диоген говорит о двух видах упражнений: одни – для души, другие – для тела, и уверен, что никакой успех в жизни не возможен без упражнения. Поэтому для киников философия не столько наука постижения истины, хотя без знания невозможна добродетель, сколько образ жизни, и свою философию и Антисфен, и особенно Диоген, и их последователи утверждали, прежде всего, своим образом жизни, хотя и силой словесного убеждения отличались необычайной. Диоген, как известно, одно время жил в глиняной бочке, пользовался только

самым необходимым и учил, что само презрение к наслаждению благодаря привычке становится высшим наслаждением.

Основателем киренской школы был Аристипп из Кирены, откуда и название школы. Аристипп и его последователи - киренаики исходили из того, что есть два состояния души – наслаждение и боль. Главное движение является наслаждением, резкое – болью. Человек, как и всё живое, стремятся к наслаждению и избегает боли, поскольку боль отвратительна. Под наслаждением киренаики понимают чувственное наслаждение, и потому их учение заложило основы гедонизма – позиции, согласно которой чувственное наслаждение является высшим благом и к нему сводится всё многообразие моральных требований. „Наслаждение является благом, даже если оно порождено безобразнейшими вещами: именно даже если поступок будет недостойным, все же наслаждение остаётся благом, и к нему следует стремиться ради него самого» [7,с.119]. Счастье есть лишь совокупность частных наслаждений, являющихся высшим благом. Поэтому к наслаждению следует стремиться ради него самого, а к счастью - не ради него самого, но ради частных наслаждений. Богатство самостоятельной ценности не имеет, но оно даёт возможность наслаждения, хотя, в конечном счете, богатство к наслаждению отношения не имеет, так как нет разницы между наслаждением богача и бедняка.

Наслаждение воспринимается ощущением, что, однако, не означает недооценки Аристиппом знания, философии. Аристипп заявляет, что лучше быть нищим, чем невеждой, потому что, если первый лишен только денег, то второй лишен образа человеческого. Провозглашая наслаждение целью жизни, киренаики говорили о разумном наслаждении, о том, что человек не должен быть рабом наслаждения. «Лучшая доля не в том, чтобы воздерживаться от наслаждений, - говорил Аристипп - а в том, чтобы властвовать над ними, не подчиняясь им» [7, с.115].

В эллинистически - римский период античной философии проблемами морали наиболее обстоятельно занимаются Эпикур и его последователи и стоики.

Эпикур в своей концепции этики исходит из того, что человек чувственное существо. И потому высшим благом он считает блаженство, наслаждение. Добродетель важна не сама по себе, а поскольку, способствует достижению наслаждения. «Наслаждение есть и начало и конец блаженной жизни, его мы познаем как первое благо...»[7, с.404] Взгляды Эпикура на предметы этики близки к взглядам киренаиков, но отличаются от них в двух пунктах. Во-первых, киренаики не признают наслаждения в покое, только в движении, тогда как Эпикур признает как то, так и другое наслаждение, как наслаждений души, так и наслаждение тела, Во-вторых, киренаики полагают, что телесная боль хуже душевной, «Эпикур же считает худшей душевную боль, потому что тело мучится лишь бурями настоящего, а душа - и прошлого, и настоящего, и будущего. Точно так же и наслаждения душевные больше, чем телесные»[7, с. 406].

Но Эпикур далёк от мысли, что нужно стремиться к любым наслаждениям. Одни наслаждения бывают истинными, другие - мнимыми, ~ в зависимости от того, результатом удовлетворения каких желаний они являются. По Эпикуру, есть желания естественные, и есть праздные, а среди естественных одни являются необходимыми, другие же – просто естественными. Поэтому Эпикур считает, что, хотя

наслаждение является целью жизни, не всегда следует избегать боли. Если для большего наслаждения следует претерпеть боль, то человек должен идти на это. «Поэтому, когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, - пишет Эпикур в письме к Менекею, - то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знает, не разделяют или плохо понимают наше учение. - нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятения души. Ибо не бесконечные попойки и праздники, не наслаждение мальчиками, или женщинами, или рыбным столом и прочими радостями роскошного пира делают нашу жизнь сладкою, а только трезвое рассуждение, исследующее причины всякого нашего предпочтения и избегания, и изгоняющее мнения, поселяющие великую тревогу в душе» [7, с.404-405]. Поэтому жить сладко означает, прежде всего, жить разумно, избегая ненужных желаний, и стремиться к невозмутимости духа – атараксии. Большую роль в достижении наслаждения Эпикур отводит знанию, ибо чистого наслаждения нельзя достичь без изучения природы.

Этика Эпикура в противовес основной античной традиции чисто индивидуалистична. Естественное право, по его мысли, есть договор о пользе, целью которого является не причинять и не терпеть вреда. Причем, по мысли Эпикура, справедливость связана не только с договором, но и обстоятельствами. «Где с переменой обстоятельств ранее установленная справедливость оказывается бесполезной, там она была справедлива, пока приносила пользу в общении сограждан, а потом перестала быть справедливой, перестав приносить пользу» [7, с.410-411].

Основателем стоицизма в конце IV в. до н.э. был Зенон из Крития - города на Кипре. В своём существовании стоицизм проходит три стадии: Древняя Стоя, видными представителями которой были Преемник Зенона Клеанф, Хрисипп, Аристон, Сфер и др., Средняя Стоя, с которой начинается римский период стоицизма, представлена учениями Панэция и Посидония, и поздняя Стоя, виднейшими представителями которой были Сенека, Эпиктет и император Марк Аврелий. Вплоть до падения Римской империи стоицизм был влиятельным философским зрением.

В своём этическом учении стоики исходят из того, что конечная цель определяется как жизнь, соответствующая природе и природе целого, и первым побуждением живого является самосохранение. Но побуждение к самосохранению свойственно всем животным. «А разумным существом в качестве совершенного вождя дан разум, и для них жить по природе – значит жить по разуму, потому что разум это наладчик побуждения» [7, с.273]. «Что в человеке самое лучшее? – пишет Сенека. – Разум. Силой разума он превосходит животных и идет вровень с богами» [I, с.306]. Поэтому стремление к счастью есть стремление к добродетели, благодаря которой жизнь становится согласованной с природой, а не просто сообразной природе. А это возможно только в том случае, если жизнь строится согласно с разумом, не только с человеческим, но космическим разумом, поскольку первый есть лишь частичка, искра последнего, Божественного разума.

Среди добродетелей стоики выделяют, прежде всего, разумение, мужество, справедливость, здравомыслие. Среди пороков - неразумение, трусость, несправедливость, разнузданность. Всё, что между ними, безразлично. Сюда относятся жизнь и смерть, богатство, и, бесславие, болезнь и здоровье. Они от нас не зависят, ведь человеческая жизнь подчинена судьбе. Мы можем выбирать только между

добродетелью и пороком, благом и злом. Благо и добродетель, зло и порок близки по содержанию. Благо – это все, что приносит пользу, и сама добродетель и добродетельные поступки, точно так же и зло - и пороки, и порочные поступки.

Стоики резко выступают против того, чтобы считать удовольствие высшим благом «Добродетель - это нечто величественное, возвышенное, царственное, непобедимое, неутомимое удовольствие же – нечто низкое, рабское, немощное, преходящее, караулящее и гнездящееся в непотребных местах и трактирах»[1, с.513]. Главное отличие мудреца от неразумных людей заключается в его бесстрастности, хотя бесстрастными мы нередко называем и порочных людей, в частности, черствых, жестоких. Главных страстей четыре рода: скорбь, страх, желание и наслаждение. «...Жизнь счастлива, если она согласуется со своей природой. Такая жизнь возможна лишь в том случае, если, во-первых, человек постоянно обладает здравым умом; затем, если дух его мужествен и энергичен, благороден, вынослив и подготовлен ко всем обстоятельствам, если он, не впадая в тревожную мнительность, заботится об удовлетворении физических потребностей, если он вообще интересуется материальными сторонами жизни, не соблазняясь ни одной из них; наконец, если он умеет пользоваться дарами судьбы, не делаясь их рабом, – пишет Синека в письме брату Галлиону. – ...Результатом такого расположения духа бывает постоянное спокойствие и свобода ввиду устранения всяких поводов к раздражению и страху. Вместо удовольствий, вместо ничтожных мимолетных и не только мерзких, но и вредных наслаждений наступает сильная неомраченная и постоянная радость, мир и гармония духа, величие, соединенное с кротостью. Ведь всякая жестокость происходит от немощи»[1, с.510-511].

Мудрец, по мысли стоиков, будет заниматься и государственными делами, если ему ничто не воспрепятствует. Ведь жизнь человека неотрывна от общения с другими людьми. Общество и государство являются неотъемлемой частью человеческой природы. Поэтому жить согласованно с природой, стремиться к самосохранению означает для стоиков заботу о благе государства, которое для мудреца стоит выше отдельной человеческой жизни.

### **Учение об обществе**

К проблеме взаимоотношения личности и общества античная философия подходит исходя из космоцентрического принципа самодостаточности, совершенства. Во взаимосвязи человека и общества, государства (для греческих философов общество и государство тождественны) греческая мысль приоритет отдаёт государству. С этой мыслью согласны подавляющее большинство греческих философов, за исключением эпикурейцев. И объяснение этому простое, по мысли Платона, каждый человек не может удовлетворить сам себя, он нуждается во многом, и потому люди собираются воедино, чтобы поддерживать и помогать друг другу, удовлетворять свои потребности. По сути, эту мысль поддерживает и Аристотель. Он говорит о том, что государство представляет собой высшую форму общения, а само общение организуется ради какого-либо блага, таким образом, государство есть

общение, стремящееся к высшему из всех благ. Человек не самодостаточен, по мнению Аристотеля, он лишь частица и становится человеком только в государстве. «Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас - пишет Аристотель, - ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части» [5, с.379]. В древнегреческий период античности существовал даже институт остракизма, когда даже видных граждан изгоняли из государства, если, по мнению большинства, их деятельность грозила спокойствию государства, подрывала его основы.

Платон и Аристотель формируют и два методологических подхода к исследованию общества, государства. Платон анализирует государство с точки зрения того, насколько оно соответствует идеалу, образцу. Все существующие государства, по мнению Платона, несовершенны. По степени несовершенства, в зависимости от формы правления, он располагает государства в следующем порядке: тимократия, олигархия, демократия, и тирания. Тимократия - это власть честолюбцев, олигархия - власть немногих богатых, демократия - власть большинства, основанная на своеволии, тирания - власть одного над всеми. Каждая последующая форма представляет собой крайнюю степень вырождения предыдущей. Платон выделяет две основные причины извращения государства: отсутствия разделения труда и раскол общества на богатых и бедных, когда «в них заключены два враждебных между собой государства; одно - бедняков, другое – богачей» [10, с.210].

В противоположность извращенным формам государства, идеальное государство характеризуется тем, что высшим принципом его организации является справедливость. А государственная справедливость, по мысли Платона, заключается в том, чтобы каждый гражданин государства делал своё дело. В таком государстве все граждане разделены на три класса: правители, стражи и люди, занятые в сфере производства предметов, удовлетворяющих потребности государства в пище, жилье, одежде и так далее. Правителями в таком государстве являются немногие обладающие мудростью, способные хорошо управлять государствами. Такими людьми являются истинные философы. «Пока в государствах не будут царствовать философы, - пишет Платон, - либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино - государственная власть и философия, до тех пор государствам не избавиться от зла» [10, с.275]

Стражами выступают люди, обладающие мужеством. В их задачу входит охранять государство от внешних врагов и охранять внутренний покой, быть помощниками правителей и проводниками их взглядов.

В задачу третьего класса входит удовлетворение многочисленных потребностей государства, и внутри себя этот класс разделяется по профессиональному принципу.

Равенство в идеальном государстве обеспечено тем, что в нём каждый делает своё дело, занимает то место, которое он заслуживает. Но чем обусловлено место каждого в социальной иерархии? По мнению Платона, это обусловлено началами человеческой души. Душа каждого человека имеет три начала: разумное, аффективное и вожделяющее. В зависимости от того, какое начало души у человека преобладает, он относится к тому или иному классу. Если разумное к правителям, аффективнее - к

стражам, возделующее - к производителям. Определять это должны правители еще в детстве и сообразно качествам души давать соответствующее воспитание. А чтобы у граждан государства не возникали собственнические интересы, которые выступают причиной порчи нравов и являются основным злом для государства, в идеальном государстве стражи не должны иметь собственности и семьи, воспитание детей должно быть общим. Тогда, по мнению Платона, радость и страдания каждого гражданина будут восприниматься всеми как собственные страдания к радость. В таком государстве народ будет называть правителей спасителями и помощниками, а правители называть народ плательщиками и кормильцами. Платон считается первым создателем утопии, а некоторые относят его к первым предшественникам коммунистической идеи.

По-иному подходит к анализу государства Аристотель. Его главное произведение «Политика», посвященное этой проблеме, основано на систематическом анализе 158 Конституций греческих полисов [2, с.383] и критике существующих политических теорий, прежде всего теории государства Платона. Конечно, это не означает, что Платон был мечтателем-утопистом, а Аристотель – ученым - исследователем, исключившим из своего арсенала нормативно-ценностный метод. В произведениях Платона имеется немало рассуждений, основанных на глубоком знании политической жизни своего времени, а Аристотелю же чужд нормативно-ценностный подход. Но, как метко заметил В.Ф.Асмус, «особенность «Политики» в том, что в ней черты реальные, исторические явно преобладают над утопическими» [2, с.399].

Аристотель считает собственность одним из важнейших факторов общественной жизни. Богатство, по мнению Аристотеля, «..представляет собой совокупность орудий экономических и политических» [5, с.390]. Более того, собственность не только общественно образующий фактор, она является и фактором самодостаточной личности. «Трудно выразить словами, - пишет Аристотель, - сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой» [5, с.410].

Но Аристотель выступает против чрезмерного богатства. Он выступает сторонником средней собственности, достаточной для самодовлеющего существования гражданина. Государства, в которых преобладает олигархия или, наоборот, неимущие, не могут быть стабильными. «Только там, где в составе населения средние имеют перевес либо над обоими крайностями, либо над одной из них, государственный строй может рассчитывать на устойчивость», - пишет он [5, с.511].

Высшей целью государства является общественное благо. Исходи из этого положения, Аристотель разделяет все формы государственного устройства на правильные и неправильные. К правильным он относит монархию, аристократию и полицию, так как в них власть в своей деятельности преследует благо государства. При неправильных формах, какими являются тирания, олигархия и демократия, власть преследует частный интерес. Наилучшей формой правления является полиция. В таких государствах власть принадлежит именно средним слоям.

Важное значение для развития всех общественных наук имело то обстоятельство, что и Платон, и Аристотель, и вообще вся античная философия при исследовании политических и других

общественных проблем неразрывно увязывали их с этическими проблемами. Политика как искусство управления государством должна быть неразрывно связана с этикой, должна руководствоваться принципами добра, блага, справедливости.

## **Литература:**

- 1 Антология мировой философии.: -В 4 т. -М: Мысль,1969. -Т.1.-576с.
- 2 Асмус, В.Ф. Античная философия.-М: Высшая школа, 1976.-543с.
- 3 Аристотель. Метафизика// Соч. в 4 т. – М.: Мысль, 1976.-Т.1.-550с.
- 4 Аристотель. О Небе // Соч: В 4 т.- М.; Мысль 1981.-Т.3-613с.
- 5 Аристотель. Политика //Соч.: В 4 т.-М.; Мысль, 1990 – Т.4.-830с.
- 6 Богомолов, А.С. Античная философия.- М.: Изд-во МГУ, 1985.-367с.
- 7 Лаэртский, Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. –М.:Мысль, 1986 - 571 г,
- 8 Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. – М.: Искусство, 1992.-Кн.1.-656с.
- 9 Платон. Менон //Соч.-М.: Мысль, 1968.—Т. 1.-623с.
- 10 Платон.Государство. Соч.Т.3.-Ч.1.- М.: Мысль, 1971.-687с.
- 11 Платон. Тимей// Соч.-Ч.1.-М.: Мысль, 1971.-Т.3.-687с.
- 12 Целлер,Э. Очерк истории греческой философии. - М.: Изд-во «Творчество», 1913.-342с.

## **ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ВОЗРОЖДЕНИЯ**

Античная философия выросла на почве рабовладельческого общества и выступала основой его мировоззрения. Философия же средневековья принадлежит к эпохе феодализма (У-ХІУ века). Но утверждение о границах существования философии средневековья не следует понимать буквально по двум причинам. Во-первых, философия средневековья возникает ещё в рамках античного общества, во-вторых, она сходит с исторической арены гораздо раньше феодализма как социально-экономического и политического строя общества.

### **Философия Средневековья как синтез христианства и античной философии.**

По своему характеру философия средневековья является религиозной философией. Её религиозный характер проявляется, прежде всего, в том, что высшими истинами она считает истины священного учения, полностью признает христианское учение о едином личном Боге, идею творения мира из ничего и другие религиозные догматы. Все философские дискуссии ведутся вокруг религиозных проблем. И вообще средневековая философия не ставит перед собой задачу поиска истины; истина нам дана, она содержится в Библии, учениях отцов церкви. Задача философии заключается в том, чтобы прояснить по возможности истины религии, привести разумные основания их обоснования. Этим объясняется особое место средневековой философии в духовной жизни общества. Если философия античности, оказывает огромное влияние на духовную жизнь общества, выступает основой мировоззрения этого общества, по крайней мере, просвещенной его части, его элиты, то в средние века эту функцию выполняет религия. Теология и философия были по существу единственными видами интеллектуальной деятельности; науки в собственном смысле слова там не существовало. Но философия играла лишь подчиненную роль, господствующее положение занимала религия. Это господство проявлялось не только в духовной жизни, но в социальной жизни вообще. Религия в лице церкви, монастырей выступала важным фактором экономической жизни. Церковь являлась активным участником политической жизни. По существу вся политическая жизнь средневековья была сведена в Европе к борьбе королевской власти с притязаниями Ватикана на политическое господство.

Но религия выступает лишь одним источником философии средневековья. Другим её источником является античная философия. Религия не может сама породить философию в силу различия их способов осмысления мира. Религия провозглашает свои истины, философия же пытается доказать свои положения, выстроить цепь рассуждений, доводов, обосновывающих их истинность, даже если эти положения взяты ею из религиозных источников. А для этого она должна располагать своим мыслительным материалом: понятиями, категориями, способами доказательства. Этот материал философии средневековья могли почерпнуть только в античной философии.

Христианство проникает в Римскую империю в I в. нашей эры и находит там благодатную почву своей демократичностью, наднациональностью, признанием равенства всех людей перед богом и

преследовались римскими властями до IV нашей эры. Только в 313 г. император Константин санкционировал свободу христианского вероисповедования. В границах античного общества христианская философия проходит два периода своего формирования: период апологетики и период патристики.

Период апологетики, наиболее видными представителями, которого являются Климент Александрийский (Тит Флавий – ок 150-215гг), Ориген (185-254), Тертуллиан (160-220), называется так потому, что философы этого периода свою главную задачу видели в защите христианства перед лицом римской власти и античной философии, доказательстве превосходства христианского вероучения перед язычеством и античной философией. Но при этом свою задачу они видели по разному. Климент Александрийский, который был главой христианской школы в Александрии и Ориген, который после Климента возглавил Александрийскую школу, считали, что теология и философия не противоречат друг другу, нет знания без веры и веры без знания. Античную философию они рассматривали как предшественницу христианства и использовали её для обоснования христианских догматов. Через них античная философия влилась широко в христианскую теологию. С помощью античной философии они пытались раскрыть сакральный смысл библейских сюжетов и в этом видели одну из важнейших задач философии.

По иному к этой проблеме подходил Тертуллиан. Он полагал, что Библия содержит абсолютную истину в готовом виде и не нуждается ни в доказательстве, ни в истолковании. Её положения следует принимать буквально «Сын божий был распят; не стыдимся этого, потому что это постыдно; сын божий умер – вполне верим этому, потому что это нелепо. И погребенный воскрес; это верно, потому что это невозможно», писал он. [4, с.388]. Ему приписывают принцип отношения к религиозным догматам: «Credo, quia absurdum » (Верую, ибо абсурдно). Поэтому Тертуллиан резко выступал против античной философии, считал, что христианству нечего взять у неё, «Нам после Христа не нужна никакая любознательность; после евангелия не нужно никакого исследования». «Философы – патриархи еретиков» - провозглашает он. (Там же).

Виднейшим представителем периода патристики (отцов церкви, заложивших основы христианского мировоззрения) на западе был Аврелий Августин (354-430), авторитет которого в христианском мире до сих пор остается высоким). Августин родился в г.Тагасте, в африканской провинции Нумидия, в семье обедневшего римского патриция и христианки. Получил хорошее образование и уже во время обучения проявил интерес к философии. Он прошел сложную эволюцию в своих взглядах, являющуюся своеобразным отражением идейной борьбы своего времени и нравственных поисков. Он примыкал к манихейству – одному из популярных религиозных течений своего времени, увлекался скептицизмом, находился под сильным влиянием Платона и одного из виднейших его последователей Платина. В 387 г. он принимает христианство и становится ревностным его защитником и идеологом. Главными его произведениями являются: «Против академиков», «О свободной воле», «Исповедь», «О граде божьем».

Августину было чуждо тертулианское отношение к разуму, хотя он и считал античную философию, с историей которой был хорошо знаком, несовершенным путем к истине, пестрым скоплением противоречивых мнений. Подлинным путем достижения истины является путь христианской веры. «Верую, чтобы понимать» - таков основной тезис Августина. У Августина мы уже находим основные новые по сравнению с античностью положения христианской философии, которые выступают основой средневекового мировоззрения. Такими положениями являются представление о едином Боге как Личности и Творце; идея креационизма – сотворении мира Богом из ничего; идея человека как центра вселенной, созданного по образу и подобию Бога; идея линейности истории, идея откровения как возможности приобщения к высшей истине, какой является Бог.

Средневековую философию называют схоластикой (от греческого *scholē*). В первоначальном своем значении схоластика означает школьную ученость, философию, которая изучается в школе. Позже слово схоластика приобрело уничижительный оттенок как пустой учености, не имеющей никакого отношения к действительности. В самой схоластике выделяют три периода: раннюю схоластику (от V в до XIII в), развивающуюся под воздействием идей Августина и неоплатонизма, выдающимися представителями которой являлись Боэций (480-524), Иоанн Скот Эриугена (810-877), Ансельм Кентерберийский (1033-1109); зрелую схоластику, связанную прежде всего с именем Фомы Аквинского (1225-1274) и влиянием Аристотеля; позднюю схоластику (начало XIV в – до расцвета Возрождения), где широкую популярность приобретает идеи англичанина Уильяма Оккама. Но, несмотря на определенную специфику этапов средневековой философии, её подход к основным философским проблемам с некоторыми нюансами остается единым.

### **Соотношение веры и разума, религии и философии в философии средневековья.**

Одной из главных проблем философии средневековья была проблема соотношения веры и разума, теологии и философии. Как уже отмечалось ранее эта проблема возникла еще в период апологетики и там подходы к её решению были взаимоисключающими. Но оба эти подхода не могли устроить церковь. Церковь не могла разделять позицию Эриугены, согласно которой «Всякий авторитет, не одобренный истинным разумом, является слабым», поскольку многие положения Библии (та же идея непорочного зачатия, смерти и воскресения Бога и т.д.) действительно выходят за пределы разума. Но её не могла устроить и позиция Тертуллиана с его принципом «Верую, ибо нелепо», так как, во-первых, в этом случае многие мыслящие люди, не удовлетворяющиеся просто принципом веры остались бы за пределами церкви, а, во-вторых, и методологически этот принцип не может быть понят: Зачем же Бог наделил человека разумом и тем самым поставил его на вершину мира, если разум ничего не может сказать о Боге?

Классическое решение эта проблема находит в философии Фомы Аквинского. Фома Аквинский, сын итальянского графа, вопреки воле родителей стал доминиканским монахом, учился в Кельне и Париже у видного представителя зрелой схоластики Альберта Великого. Своей задачей он

поставил – соединить философию Аристотеля, которая к тому времени стала известна средневековой, с христианской религией. Церковь вначале с опаской отнеслась к работам Фомы, поскольку с недоверием относилась к философии Аристотеля с его верой в разум, но после смерти Фома получил титул «ангельского доктора» и в 1323 году был причислен к лику святых, а его философия стала официальной философией католической церкви. Учение Фомы Аквинского и по сегодняшний день признается католической церковью, в качестве единственно истинной философии

Фома Аквинский разграничивает «истины разума» и «истины откровения», области философии и области теологии. Но поскольку источником истины, в конечном счете, является Бог, то эти истины не могут противоречить друг другу. Но человеческий разум ограничен во времени и в пространстве, он имеет дело с явлениями объективного мира, поэтому сфера его суждения ограничена и далеко не все истины откровения ему подвластны. Но это не значит, что истины откровения, не подвластные разуму противоразумны, они просто сверхразумны. И потому, если философия входит в противоречие с теологией, она должна смириться и согласовать свои выводы с последней. К этому следует добавить, что, по мысли Аквинского, и объект познания у них один – Бог. Но разум не в состоянии ответить на вопрос о сущности Бога. Но в то же время он не беспомощен в вопросе о существовании бога.

Конечно вопрос о существовании бога – это, прежде всего, вопрос веры. Но для неверующего человека разум может привести опосредованные доказательства существования бога, заключения по аналогии. При этом Фома Аквинский не поддерживает, так называемое, онтологическое доказательство существования бога, выдвинутое Ансельмом Кентерберийским. Ансельм полагал, что у нас существует идея Бога как идея абсолютного Совершенства. Но абсолютное Совершенство немислимо без существования. Поэтому Бог должен существовать. По мысли Фомы могут существовать лишь опосредованные доказательства существования Бога. Он приводит пять таких доказательств.

Первые два доказательства схожи между собой. Первое доказательство основана на том, что в мире существует движение, а любое движение возникает в результате внешнего воздействия и, если идти по цепи в обратном направлении, мы должны придти к Перводвигателю, который мы называем Богом.

Второе доказательство говорит: в мире происходят изменения, но всякое изменение имеет причину, находящуюся вне и цепь причин не может быть бесконечной, должна существовать первая причина и эту причину мы называем Богом.

Третье доказательство заключается в том, что, по мысли Фомы, любая вещь на Земле является случайной. Однако, нельзя допустить, что все в мире является случайным, следовательно, должны существовать абсолютно необходимое существо, которое мы называем Богом.

Четвертое доказательство основано на существовании в мире различных степеней совершенства. Все явления мира обнаруживают различную степень совершенства, а, следовательно, и различную степень бытия. Но это возможно только в том случае, если в мире существует абсолютно совершенное существо, которое мы называем Богом.

Пятое доказательство носит телеологический характер. Мы видим, говорит Фома, что мир упорядочен, целесообразен. Все явления, особенно живые существа, сознательно или инстинктивно стремятся к лучшему. Но этот мировой порядок не может быть объяснен естественными причинами, мы должны допустить сверхъестественное разумное существо, которое обусловило эту целесообразность, и это существо мы называем Богом.

Таким образом, по мысли Фомы Аквинского, вера и разум должны взаимодействовать таким образом, что разум в силу своих возможностей должен доставлять вере аргументы её правоты и этот тезис становится официальным принципом взаимосвязи веры и разума, религии и философии.

### **Проблема бытия и познания.**

Центральное место в средневековой философии занимает онтологическая проблема – проблема бытия. И хотя конкретная трактовка этой проблемы у Августина, Эригуэны, Аквинского различна, все они, о чем было уже сказано выше, исходили из принципа креационизма – творения мира Богом из ничего. Описывая творение мира Богом, Августин спрашивает и отвечает сам себе: «Не было ли у Тебя под руками какой-нибудь материи, из которой мог ты сотворить небо и землю? Но откуда взялась бы эта материя, не созданная Тобою, а между тем послужившая материалом для Твоего творчества? Допущением такой материи неизбежно ограничивалось бы твое всемогущество.... До творения Твоего ничего не было, кроме Тебя, и... все существующее зависит от Твоего бытия». [1, с. 583 – 585].

Таким образом, хотя средневековая философия и не отрицает бытие мира, его объективное существование, она проводит различие между бытием вещей мира, всего, что в нем существует, в том числе и нашего мышления, и бытием Бога. Подлинным бытием, совершенным, неизменным обладает лишь Бог. В нем, по мысли Фомы Аквинского, неразрывно слиты сущность и существование. Сущность в вещах Аквинский отождествляет с формой природой, «чтойностью», тем общим, что присуще вещам одного рода или вида. «О сущности мы говорим – поскольку благодаря ей и в ней сущее имеет бытие» [2, с.197]. Кроме того, Фома выделяет в каждой вещи потенциальность и актуальность. Каждая вещь как творение обладает потенциальностью, возможностью стать особым творением актуализироваться, приобрести бытие. Чистой актуальностью обладает только Бог, а чистой потенциальностью первичная материя, которая, соединяясь с формой, образует многообразие вещей о явлении мира.

С проблемой бытия неразрывно связана и теория познания, эпистемология, которая также в наиболее развитом виде представлена Фомой Аквинским. Фома исходит из того, что познание начинается с чувственной ступени. Предметы воздействуют на наши органы чувств и на этой основе в разуме возникают образы, с которыми работает интеллект, выделяя из единичных восприятий (чувства способны дать представление лишь о единичном) общее и формирует на этой основе понятия, проникая таким образом в сущность вещей, их бытие. Здесь Фома Аквинский идет вслед за Аристотелем, но далее пути их расходятся. С точки зрения Аквинского, хотя чувства и выступают той основой, на которой интеллект формулирует понятия, разум познает в вещах не их материальные черты, а их духовную сущность, их идеальную форму, универсалии, которые объективно существуют в вещах,

являясь выражением их божественного происхождения. Разум, таким образом, познает в вещах их божественную идеальную сущность, тем самым, приближаясь к своей конечной цели – познанию Бога, ибо каждая вещь, поскольку является истинной, поскольку приближается к сходству с Богом. По этой причине религиозное откровение выше познавательной способности разума, в нем Бог сам или через своих апостолов открывает нам высшую истину.

### **Проблема человека и общества.**

Проблема человека, как и в философии античности со времени Сократа, стоит в центре философии Средневековья. Но подход к человеку во времена античности и Средневековья существенно различен. Античная философия, руководствуясь принципом космоцентризма, считает человека частицей Космоса, обладающим всеми его чертами, являющимся микрокосмосом. В нем она ценит и его разум, и его тело (греки подарили нам и философию и олимпийские игры, и науку и скульптуру, воспевающую красоту человеческого тела), он не противостоит природе, а является, хотя и особой, его частью.

Человек в представлении средневековой философии есть образ и подобие Бога и, хотя он не лишен природных черт, ему присуща и телесность, он стоит над природой как её господин, царь (представление о человеке как царе природы порождено христианством). Он пришел как бы из другого мира, в который должен вернуться после своей смерти. В силу этого его телесность, хотя и является его неотъемлемым качеством, далеко не главное в его существовании. Душа составляет основу человека, основу его индивидуальности. «Душа моя живет тело, а душу мою живишь Ты», - говорит Августин. [2,с.175]. Отсюда и отношение средневековой философии к телесному началу человека. Это начало объявляется источником греха, похоти. Отсюда и представление средневековья об идеале человека. Таким идеалом выступает монах, отшельник, усмиривший свои страсти и посвятивший себя целиком служению богу. Правда, Фома Аквинский в отличие от Августина не считает тело, его потребности чисто греховными, ведь тело тоже сотворено Богом. И потому даже язычники могут жить праведно, морально. Но для спасения необходимо быть христианином, так как для спасения необходимы Откровение и вера.

Существенно расходятся античная и средневековая философия в вопросе о роли разума и воли в жизни человека. Для античности главное в человеке разум, он лежит в основе нравственности. Только опираясь на знание можно достичь счастливой жизни. И это не удивительно. Человек – частица Космоса, подчиненная его закономерностям и потому его главной задачей является постижение этих закономерностей и следование им в жизни. Воля здесь по существу никакой роли не играет, а если и играет, как, например, у стоиков, то очень незначительную. Поэтому греков не интересует внутренний мир человека. Для них главное – это действие в соответствии с закономерностью - судьбой.

Для средневековой философии человек тоже является разумным существом. Разум отличает его от всего живого. Но вместе с тем разум не есть определяющим в праведной жизни человека.

Христианский бог стоит выше необходимости, выше закона. Он действует в соответствии со своей свободной волей. Поэтому человек не в состоянии постигнуть его разумом. Главное здесь вера. Более того, по мнению Августина, разум нередко отвращает нас от Истины, обращая наше внимание в сторону «бессмысленного любопытства». Истину следует искать, погружаясь в глубины собственной души. Следовательно, главным здесь выступает воля, направляющая человека на праведный путь, на преодоление своих греховных влечений. В зависимости от того, куда направляет свои помыслы человек, его жизнь будет или праведной или греховной. А это зависит, прежде всего, от его свободной воли.

Свобода воли человека в религиозной средневековой философии важна и для того, чтобы «оправдать бога», осуществить теодицею. Ведь существование в мире зла и несправедливости входит в противоречие с верой в справедливого и всеблагого Бога. Наделив человека свободой воли, религиозная философия средневековья возлагает на него и вину за существование зла в мире.

Но смещение акцента с разума на волю дает нам совершенно иной идеал человека по сравнению с античным идеалом. Это уже не Геракл, бесстрашно совершающий подвиги, отведенные ему судьбой, и не бесстрастный мыслитель, углубившийся в природу Космоса, а человек, занятый своей внутренней духовной жизнью, осуществляющий саморефлексию с целью направить не только свои действия, но и свои помыслы на поиск истины, т.е. Бога. Тем самым центр тяжести смещается с действия на помысел, с физического на психологическое, которое вообще было чуждо античности и которое будет положено в основу понимания человека как Я -личности Новым временем.

Борьба добра и зла в человеке находит свое отражение и в человеческой истории, в человеческом обществе. Олицетворением этой борьбы, согласно учению Августина, являются Град Божий и Град Земной. Божье «царство» представляет церковь, а «царство» земное – государство. Данная точка зрения отражает реальности политической жизни средневековья, где основными политическими субъектами выступают церковь и государство, папа и король, между которыми идет политическая борьба на протяжении всего средневековья.

Государство, по мысли Августина, не является случайным образованием. Оно возникает после грехопадения человека и необходимо для обуздания зла вплоть до Судного Дня. Земная власть тоже от Бога, как и власть церкви, папы. Но власть церкви выше, поскольку это духовная власть и политика должна опираться на моральные ценности, установленные и пропагандируемые религией.

Несколько по иному подходит к этому вопросу Фома Аквинский. Следуя Аристотелю, он считает государство, общество необходимым условием самореализации человека. Поэтому существование человека вне государства немислимо и нехристиане могут жить в хорошем государстве и одновременно вести добродетельную жизнь. Но для Аристотеля государство выступает вершиной самореализации человека. Для Фомы Аквинского государство есть лишь промежуточный этап в человеческом существовании, конечной целью которого является вечное спасение. И вот здесь уже только христиане могут рассчитывать на вечное спасение, так как только им через Библию открывается к нему путь. Поэтому Фома Аквинский ставит церковь, папу выше государя (папа может отлучить от

церкви правителя-тирана), но все же полагает политическую власть относительно независимой от церковной власти, хотя жесткой границы между этими властями не проводит, так как духовные и земные проблемы пересекаются друг с другом.

### **Проблема универсалий**

Одной из главных проблем средневековой философии является проблема универсалий. Спор о природе универсалий шел на протяжении нескольких веков. Суть его заключается в следующем: имеют ли общие понятия (универсалии) объективно реальное содержание или не имеют.

Спор этот имеет свое начало еще в античной дискуссии платонизма и аристотелизма. В средние века сторонников платонизма стали называть реалистами, а сторонников аристотелизма – номиналистами. Реалисты утверждали, что только универсалии обладают подлинной реальностью. Они существуют независимо от того, есть ли конкретные вещи, являющиеся их воплощением, и знает ли о них человек или не знает. Универсалии существуют до человека и до мира в виде идей, образов Бога, по которым он творит мир. Таков вывод крайнего реализма, который осуществил, к примеру, Ансельм Контрберийский.

Крайний номинализм в лице Иоанна Росцелина прежде всего утверждал, напротив, что подлинной реальностью обладает только единичное, отдельные предметы. Общее не существует даже в уме человека, оно есть лишь звуки человеческого голоса, лишь имя, даваемое человеком вещам.

Однако крайние точки зрения не устраивали церковь, поскольку спор имел не только логическое значение, но имел и мировоззренческое и теологическое основание, затрагивал такие проблемы, как единство и троичность Бога, творение мира, о свободе воли.

Крайности были преодолены умеренным реализмом в лице Фомы Аквинского и умеренным номинализмом в лице Пьера Абеляра. Аквинский считал, что общее существует в трех видах: до вещей, в вещах и после вещей. До вещей оно существует в виде идеальных прообразов вещей в разуме Бога; в вещах, ибо оно существует объективно, поскольку оно имманентно вещам, наконец, общее существует после вещей в виде понятий человеческого разума. Абельяр со своей стороны считает общее не просто звуком, словом, но смыслом высказывания. Общее есть слово, относящееся к целому классу предметов.

Хотя спор о природе универсалий в средневековой философии имел религиозное основание, он выходит за рамки чисто религиозной проблемы и имеет общефилософское значение. Он неразрывно связан с философской проблемой соотношения общего и единичного, дискуссии вокруг которой продолжаются и в наши дни. Кроме того, в позиции номинализма, влияние которого возросло в период поздней схоластики, намечена новая методологическая познавательная установка, акцентирующая познание на исследование отдельных предметов, реальных вещей и явлений.

### **Гуманистический характер философии Возрождения.**

Важное место в истории философии занимает философия Возрождения. Там были намечены новые мировоззренческие и методологические установки, изменившие представления о человеке, его

месте в мире и давшие начало развитию новой науки, положившей начало секуляризации общественной жизни.

Зарождение эпохи Ренессанса или Возрождения связано со многими факторами. Прежде всего это вызвано социально-экономическими преобразованиями, зарождением буржуазных экономических отношений. Но важно не только это. Изобретение пороха, великие географические открытия пробудили интерес к науке как важнейшему средству человеческой деятельности, способствующей успешному решению практических задач. Кроме того, к XV веку в Европе открылись многие подлинники античной философии и античной культуры вообще. Уже деятелям итальянского Возрождения был известен в подлинниках не только Аристотель, который отождествлялся со схоластикой, но и Платон, и Демокрит, и другие авторитеты греческой философии. Совокупность всех этих факторов способствовала тому глубокому изменению в миропонимании, которое мы связываем с эпохой Ренессанса.

В философии Возрождения выделяются два этапа: ранний этап, который связывается с именами деятелей итальянской культуры XIV-XV вв., с чьей деятельностью и связывают зарождение Ренессанса, имевший ярко выраженный гуманитарный уклон, гуманистическую направленность; поздний этап, который охватывает XVI и начало XVII века, когда новое мировоззрение выходит за рамки Италии, распространяется на другие страны Европы, характеризуется, преобладанием естественнонаучных интересов. Конечно это деление относительно, гуманистическая и естественнонаучная линии довольно часто пересекаются и взаимодополняют друг друга.

Франческо Петрарка (1304-1374), Джованни Боккачио (1313-1375), Лоренцо Валла (1407-1457), Пико делла Мирандолла (1463-1494), Петр Памионацци (1462-1524) – это далеко неполный перечень выдающихся итальянских мыслителей-гуманистов. В своих произведениях они порвали с абстрактной схоластической ученостью, с пониманием человека, как аскета, устремившего все свои помыслы к жизни в потустороннем мире. В них прославляется земная жизнь, земная любовь, деятельность в этом мире, любовь к природе, родине, высмеивается развратное и лживое духовенство. Их идеал человека – всесторонне развитый человек. Пожалуй, наиболее емко это выразил Пико делла Мирандолла в своей «Речи о достоинстве человека». Сотворив человека, по словам Пико, Бог обратился к нему со словами: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определяешь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя представляю». (с.507). Это уже новый гимн человеку, слова которого отличаются и от средневекового представления о нем, и от античного представления, хотя эпоха Возрождения и называется так потому, что в ней происходит возрождение античности. В античности человек – природное существо, частица Космоса и счастье его связано с познанием именно этой своей природной сущности. Средневековая философия, хотя и наделяет человека свободой воли, но главным в его деятельности видит молитву, религиозный ритуал, постижение священных книг. Здесь же воспевается

человек – деятель, человек-творец, творец этого мира, своей деятельностью уподобляющийся Богу. Он не просто стремится подражать образцам Бога, он как и Бог творит мир по своим образцам.

Этот новый взгляд на человека формирует и новое представление о науке. Здесь преодолевается представление о науке, как абстрактной учености, созерцании и начинает размываться грань между наукой и практической деятельностью, здесь зарождается экспериментальное естествознание.

Леонардо да Винчи (1452-1519), Николай Коперник (1473-1543), Галилей (1564-1642), Иоганн Кеплер (1571-1630) заложили основы экспериментального математического естествознания. Объектом науки объявляется природа и человек, как её часть, религия не должна вмешиваться в дела науки. Конечно, на становление новой науки оказали огромное влияние древнегреческие теории, в частности, атомистическое учение Демокрита и философия математики Пифагора и Платона. Но новое естествознание порывает с античной созерцательностью, нацелено на опыт, эксперимент, на изучение конкретных природных явлений. Галилей не удовлетворяется аристотелевым объяснением падения тел, как их стремлением занять своё естественное место, а опытным путем доказывает, что в безвоздушном пространстве все тела падают с одинаковой скоростью.

Огромное мировоззренческое значение имело учение Коперника. Переход от геоцентрической системы к гелиоцентрической поставил человека в новое положение. Земля и человек были свергнуты с пьедестала центра Вселенной, а превратились в одну из её частиц, границы Вселенной расширились до бесконечности. Но новая картина мира не только свергла человека с пьедестала исключительного творенья Бога и тем самым как бы понизила его статус, но и уравнила Землю с небесными сферами, тем самым, открывая новые возможности для деятельности человека.

Эпоха Возрождения наметила и новое понимание общественной жизни. Это новое понимание связано с научной деятельностью итальянского мыслителя Николо Макиавелли (1469-1527). В своих работах «Государь» и «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» Макиавелли излагает новый взгляд на политику и власть. Он разрывает идущую еще с античности традицию связывать политику с моралью, считает главной задачей политики удержание власти. Цель политики – приход к власти и её удержание. Всё остальное, в том числе мораль и религия, являются лишь средствами. Тем самым он открывает дорогу для реально-практического понимания политики, её роли и значения в жизни общества.

## **Л и т е р а т у р а**

1. Антология мировой философии. В 4-х т. – Т.1, Ч.2 - М.:1969.- 776 с.
2. Антология мировой философии. К.,1991.-Т.1,Ч.1.- 292 с.
3. Введение в философию: Учебное пособие для вузов. – М.: Республика, 2003.-623 с.
4. История философии. - Т.1.- М.: Политиздат, 1940. - 491 с.
5. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. - Т.1. -М.: Мысль, 1962. - 682 с.



## **ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Границы темы «Философия Нового времени» не совпадают с историческим периодом Нового времени. Исторический период Нового времени охватывает время с XVII века до конца XIX века. В этот исторический период существовало много философских школ и направлений, наиболее значимые из которых будут рассмотрены в последующих лекциях. Данная лекция посвящена рассмотрению причин, вызвавших мировоззренческий переворот, и характеристике основных положений нового мировоззрения, заложенных философией Нового времени в XVII – первой половине XVIII веков.

### **Социально-экономические преобразования, научная революция и их отражение в философии Нового времени**

Эпоха Возрождения была предтечей социально-экономических преобразований европейского общества, положила начало тому мировоззренческому перевороту, который находит своё завершение в философии Нового времени.

XVII век характеризуется началом интенсивного распада феодального общества в Европе. Капиталистические общественные отношения утверждаются в Голландии, в то время самой передовой стране Европы, где сельское население составляло незначительную часть населения. На путь капиталистического развития становится Англия. Период первоначального накопления капитала проходит Франция. В других странах Европы феодальные отношения также находятся в состоянии кризиса. Все это приводит к коренным изменениям в экономической сфере, самом характере труда и производства. Феодальное общество покоится на замкнутом, натуральном хозяйстве, основу которого составляет сельское хозяйство и кустарное ремесленное производство, покоящееся на традиции, семейной передаче опыта. Раннее капиталистическое производство базируется на мануфактуре, где господствует разделение труда, открывающее возможность и требующее рационализации производственного процесса на основе научных знаний. При этом вопрос стоит не о знании метафизических сущностей, а о знании конкретных природных и общественных процессов, на которые человек воздействует в своей практической деятельности и которые, в свою очередь, воздействуют на человека. Эти потребности практики были в значительной мере подкреплены успехами экспериментально-математического естествознания, достигнутыми в эпоху Возрождения.

Возрождение, а вслед за ним и Новое время унаследовали две фундаментальные теории античности, оказавшие огромное влияние на становление новой науки: атомистическую теорию Демокрита и философию математики Пифагора-Платона. Атомистическая теория давала возможность представить мир как совокупность малых материальных частиц движущихся в пустом пространстве, соединяясь, образующих макрообъекты. А математическая теория давала возможность сформулировать законы этого движения. Но античность не дошла до применения математики к анализу реальных природных процессов. Математика для античности выступает скорее как принцип гармонии,

совершенства мира, нежели метод анализа реальных физических взаимосвязей. Греки не смогли приспособить математику к анализу качественно разнородной физической, а тем более психической и социальной реальности, где и сегодня применение математики весьма ограничено. Это удалось сделать только в эпоху Возрождения и Новое время, благодаря введению в науку таких идеализированных объектов, как материальная точка, пустое пространство, действующие на расстоянии механические силы и т.д.

Потребности практики и развитие науки ставят перед философией новые задачи, определяют новые направления исследования. На первый план выходят гносеологические проблемы, прежде всего проблема метода познания, который дает возможность построить новую науку в противовес средневековой схоластике, науку, раскрывающую суть, закономерности реальных физических процессов и тем самым дающую возможность более эффективно воздействовать на действительность.

### **Проблема метода познания. Эмпиризм и рационализм**

Родоначальниками философии Нового времени по праву считаются английский философ Френсис Бэкон (1561-1626) и французский философ Рене Декарт (1596-1650). С них начинается философия Нового времени, они формируют принципы новой науки, науки, которую мы имеем и сегодня. Их философии, особенно философия Декарта, завершили мировоззренческий переворот в общественном сознании, начатый в эпоху Возрождения, поставили в центр философских исследований проблему метода познания, положили начало двум философским направлениям Нового времени – *эмпиризму и рационализму*.

**Френсис Бэкон** одним из первых осознал необходимость новой науки и сформулировал её задачи. Уже в начале своего главного произведения «Новый органон» (Новая логика) он заявляет, что наука – это не любомудрие, не знание ради знания, а средство для преобразования природы, переустройства жизни человека. «Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие, – заявляет он.- Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом» [2, с.12]. Цель науки не может быть другой, «чем наделение человеческой жизни новыми открытиями и благами» [2, с.43].

Но Бэкон великолепно понимает, что неразвитость «естественной философии» (по его выражению) объясняется в значительной мере тем, что философия смешалась с религией, была подчинена ей. Поэтому в противовес тому принципу, который был провозглашен Фомой Аквинским и поддержан церковью – философия является служанкой теологии, – он исходит из принципа двойственности истины. Знания Бэкон сравнивает с водой. Они или падают с неба, или бьют из земли. Те знания, которые идут с неба, от бога, составляют теологию, те же, которые идут от природы и источником которых являются ощущения, составляют естественную философию. Науки о природе должны быть ограждены от влияния и вмешательства религии. Только на этом пути возможно формирование новой науки.

Но этого недостаточно. Чтобы новая наука стала возможной, человеческий ум, по мысли Бэкона, должен быть очищен от идолов, искажающих познание. Он выделяет четыре вида идолов, осаждающих человеческие умы: идолы рода, идолы пещеры, идолы площади и идолы театра.

*Идолы рода* коренятся в самой природе человека, в его склонности считать чувства человека мерой всех вещей. Но человеческий разум склонен вносить в природу больше порядка, чем в ней есть; он склонен поддерживать то, что раз принял; «его окропляют воля и страсти»; на него больше всего действует то, что его больше всего поражает; он опирается на чувства, которые несовершенны и обманывают его. Таким образом, он очеловечивает природу, искажая её.

*Идолы пещеры* по природе своей во многом схожи с идолами рода, но связаны с индивидуальными особенностями ума, воспитания, пристрастий, привычек. Люди отдают предпочтение тому, во что они больше всего вложили своего труда; одни из них больше склонны к почитанию древности, другие – к новизне; они отдают предпочтение тому, с чем больше всего связан их опыт.

Но более всего мешают познанию *идолы площади*. Идолы площади порождены тем, что слова обыденного языка, имеющие своим источником мнение толпы, переносятся в науку, тем самым искажая подлинную природу явлений, мешают пытливому разуму проникнуть в природу вещей.

Указанные выше идолы или врожденны, или проникают в разум тайно, в ходе воспитания и общения. Четвертый вид идолов – *идолы театра* – имеют другую природу. Они сознательно воспринимаются и передаются из несостоятельных философских концепций. Корень заблуждений ложной философии троякий: софистика, эмпирика и суеверие.

Разум, если он хочет постигнуть природу, должен очиститься от этих идолов. Только так, по мысли Бэкона, может быть создана подлинная наука о природе, которой в предшествующей истории человечества или совсем не было места или уделялось очень мало внимания.

Цель новой науки – постижение формы предметов и явлений, открытие формальной причины. При этом под формой Бэкон понимает не аристотелево формообразующее начало, а закон, открытие и объяснение которого дает основание и знанию, и деятельности. Форма у него близка понятию сущности, определяющей вид явлений.

Но создание новой науки требует разработки нового метода, новой логики исследования. Роль метода чрезвычайно велика: «...хромой, идущий по дороге, опережает того, кто бежит без дороги», – говорит Бэкон о значении метода [2, с.27]. Метод, таким образом, есть путь постижения истины. Схоластика пользовалась дедуктивным методом, созданным Аристотелем. Но беда дедуктивного метода заключается в том, что он не даёт нового знания. И потому он не пригоден для познания природы.

Методом новой науки, по мысли Бэкона, может быть только индуктивный метод – метод восхождения от частного к общему. Наука должна начинать с опыта, с эксперимента – это главное положение Бэкона относительно метода. Но индуктивный метод в состоянии дать нам лишь вероятностное знание, за исключением полной индукции, которая для науки не имеет значения.

Поэтому главная задача, которая стоит перед Бэконом, показать, каким образом индукция может дать достоверное знание.

Главный недостаток индуктивного метода, которым пользовалась и старая философия, заключался в том, что опыт был случаен, не систематичен, а эксперимент вообще отсутствовал. И на основе этого случайного, ограниченного опыта философы сразу прыгали к общим аксиомам, формулировали самые общие выводы, которые носили спекулятивный характер и были не в состоянии раскрыть подлинную природу явлений.

Чтобы исправить индуктивный метод, сделать его пригодным для получения достоверного знания, необходимо сделать опыт систематическим. От опыта и наблюдений следует идти к высшим аксиомам через средние аксиомы, которым Бэкон придает большое значение. Само же движение познания от опыта к аксиомам он представляет в виде таблиц познания. Для выяснения формы явления необходимо представить разуму все известные нам примеры, в которых проявляется природа данного явления. Эту таблицу Бэкон называет таблицей сущности или присутствия.

Затем мы должны составить таблицу отклонений или отсутствия, то есть перечислить случаи, в которых данная природа, форма не проявляется, чего вообще не делалось в предшествующей философии. А поскольку таких примеров может быть очень много, то вторую таблицу необходимо коррелировать с первой и подбирать примеры наиболее родственные тем, которые приведены в первой таблице.

После этого необходимо представить разуму примеры, в которых данная природа или форма присутствует в большей или меньшей степени. Это будет таблица степеней или сравнений. Когда разуму представлены эти три таблицы, начинается его работа, заключающаяся в анализе, в разложении и разделении природы, в отбрасывании и исключении того, что случайно встречается в каком-либо примере. И только после этого мы можем приступить к истолкованию природы в положительном смысле, дать ей истолкование. Такой путь, по мысли Бэкона, способен дать нам достоверное знание, и только с помощью такого метода может быть создана новая наука.

Бэкон выступает родоначальником эмпиризма в философии Нового времени, хотя сам он и критиковал крайности эмпиризма и рационализма. Бэкон сравнивал эмпирика с муравьем, который за деревьями не видит леса, а рационалиста – с пауком, ткущим паутину из себя самого. Подлинный же ученый подобен пчеле, которая собирает нектар с цветов и перерабатывает в мед. Но своей установкой на то, что подлинное знание должно опираться на опыт, он, безусловно, способствовал формированию в Англии эмпирического подхода к познавательному процессу, который развивали Томас Гоббс (1588-1679), Джон Локк (1632-1704), Джордж Беркли (1685-1753) и Давид Юм (1711-1776). И если Локк может считаться умеренным эмпириком, выражающим позитивное отношение к опытным наукам и установку на сомнение касательно логически неясных и эмпирически непроверяемых спекулятивных систем, то Гоббс, Беркли и Юм являются последовательными, радикальными эмпириками, считающими, что источником наших знаний о природе могут быть только ощущения. Только такие науки, как математика и логика, строятся на основе свободно устанавливаемых рациональных правил.

Исходя из своей радикальной эмпирической установки, Юм приходит к агностицизму – отрицанию возможности получения достоверного знания.

Другое видение новой науки мы находим у французского философа **Рене Декарта** (1596-1650). Как и Бэкон, Декарт видит бесплодность и бесполезность предшествующей схоластической учености, как и Бэкон, он убежден, что для создания новой науки необходим надежный метод познания. Два принципа, по мысли Декарта, должны быть положены в основу нового метода познания – принцип сомнения и принцип рациональной самоочевидности. Декарт, в противоположность Бэкону, создает дедуктивный метод познания и кладет начало рационализму и вообще новому типу культуры, опирающейся на рациональные основания. При этом следует иметь в виду, что декартово сомнение имеет более глубокий смысл, чем просто сомнение и поиск доказательств обоснованности или необоснованности уже известных научных положений. Оно предполагает поиск и отбрасывание того, в чем логически возможно сомневаться.

Декарт, как и вся философия Нового времени, вплоть до Гегеля, считает, что субъектом познания является индивид, наделенный чувственными и рациональными способностями к познанию. В связи с этим перед философией стоит задача выяснить, какие виды знания могут дать нам достоверное знание, на что должна опираться наука, чтобы её выводы давали истинное знание и могли служить руководством к практическому действию. Ведь, как и Бэкон, Декарт считает, что наука нужна нам, прежде всего для обустройства и переустройства нашей жизни и потому достоверность знания имеет, прежде всего, практическое значение.

Путем логических заключений Декарт приходит к выводу, что эмпирические знания, то есть знания, приобретенные в опыте, не могут служить прочным основанием науки. Впрочем, доводы эти были известны уже античности. Возможно ли сомневаться в данных органов чувств? – спрашивает Декарт и отвечает утвердительно. На расстоянии четырехугольная труба кажется нам круглой, железнодорожные рельсы сходятся вдали, нас могут посещать галлюцинации и тому подобные явления. На практике, конечно, мы можем скорректировать наши ощущения и восприятия и установить истину, но логически несомненно, что чувства могут нас обманывать, а проверить их показания мы можем только с помощью других чувственных восприятий. Но если чувства нас обманули один раз, то где гарантия, что новые чувственные восприятия не являются ошибочными. Исходя из этого, Декарт делает заключение о невозможности положить в основание науки чувственный опыт, а, следовательно, и индуктивный метод.

Декарт убежден, что основанием нового метода и новой науки может быть только разум. Конечно, и разум может ошибаться, но это происходит в силу того, что мы не критически относимся к содержанию нашего мышления, не систематичны в самом мышлении. Только в мышлении мы можем найти критерий истины, только в сознании, в таком его элементе, как самосознание, мы можем найти основание, в котором, в принципе, мы не можем сомневаться. Таким, лишенным сомнения, в принципе, является наша убежденность в самом мышлении, а следовательно – и своем существовании. «...Заметив, что в истине положения «Я мыслю, следовательно, я существую», меня убеждает

единственно ясное представление, что для мышления надо существовать, я заключил, что можно взять за общее правило следующее: все представляемое нами вполне ясно и отчетливо-истинно» [3, с.269]. Вообще, суждение «Я мыслю, следовательно, я существую» сформулировал еще Августин. Но у Августина это суждение служит одним из аргументов в споре со скептиками. Этим суждением Августин показывает скептикам, что в его истинности нельзя сомневаться, и потому агностицизм несостоятелен. У Декарта же оно приобретает характер «кредо», то есть такого положения, которое кладется в основу всей философии Декарта. Исходя из него, Декарт формулирует четыре правила своего дедуктивного метода, из которых первое правило является определяющим. У Декарта оно звучит следующим образом: «...Никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, то есть тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению» [3, с.260].

Три других правила: 1) делить каждое затруднение на столько частей, сколько необходимо для лучшего их разрешения, 2) идти в своих размышлениях от простого к сложному, 3) составлять всеохватывающие перечни – имеют не столь принципиальное значение и по существу совпадают с правилами метода Бэкона.

Почему Декарт исходит из принципа самоочевидности? Здесь большую роль играет то обстоятельство, что Декарт сам является математиком, а в это время именно математика и опирающаяся на нее механика занимают господствующее положение в науке. А в основу математики, как известно, положены аксиомы, на которые и опирается все здание математики. Стоит изменить аксиомы, и сразу или рухнет или будет выглядеть совсем по-другому (к примеру, геометрии Евклида и Лобачевского) все здание науки.

Но возникает еще один важный для рационалистического метода вопрос, который Декарт должен разрешить: откуда у разума ясность относительно первичных аксиом, исходных пунктов, отправных, далее невыводимых положений? Эти положения, по мысли Декарта, являются интуитивными. При этом под интуицией Декарт понимает не что-то мистическое, выходящее за пределы разума, «...а понимание ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция...» [3, с.84]. Кроме того, Декарт вводит в свою философию врожденные идеи. По мнению Декарта, мыслящей субстанции изначально присущи некоторые общие понятия, идеи, которые являются врожденными, а не приобретенными в опыте. К таким идеям он относит идею Бога, идеи чисел и фигур и т.д. Эти истины являются воплощением естественного света разума, и они тоже служат исходными положениями для дедукции.

Таким образом, в противоположность Бэкону, Декарт последовательно проводит принцип рационализма, и критерий истинности наших знаний видит в разуме и только в разуме. Наука, чтобы

быть истинной, должна начинаться с самоочевидных идей, доступных разуму, с помощью рациональной интуиции и используя дедукцию систематично и последовательно строить все свое здание. Последователями Декарта в его рационализме были голландский философ **Б.Спиноза** (1632-1677) и немецкий философ **Г.-В.Лейбниц** (1646-1716). Они, как и Декарт, полагали, что только разум может быть источником истины и только ясность и самоочевидность могут служить критерием истины, в противоположность эмпирикам, полагающим источником истины опыт, а критерием истины – наблюдаемость и эмпирическая наблюдаемость.

### **Учение о субстанции**

По-иному, чем в античной и средневековой философии, решается так же проблема субстанции в философии Нового времени. Эта проблема находит разработку, прежде всего, в философских системах Декарта, Спинозы и Лейбница. Под субстанцией при этом понимается то, «...что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» [1, с.351]. Такое понимание субстанции отличается от ее понимания Аристотелем, который под субстанцией понимал отдельные вещи, предметы, к примеру, зеленые деревья или четырехугольные столы, в противоположность их свойствам «зеленый» и «четырёхугольный». Отличается оно и от понимания субстанции средневековой философией, в которой проводится четкая граница между бытием Бога и бытием мира вещей, и проблема субстанции рассматривается через это различие. В философских системах Декарта, Спинозы, Лейбница Бог, хотя и играет чрезвычайно важную роль, но проблема субстанции перенесена в плоскость рассмотрения природы. Декарт при этом исходит из существования двух субстанций: телесной и мыслящей. «...Протяженность в длину, ширину и глубину образует природу телесной субстанции, мышление же образует природу субстанции мыслящей», – пишет Декарт [3, с.335]. Кроме того, Декарт говорит о том, что «...имя «субстанция» неоднозначно соответствует Богу и его творениям...», так как «...субстанцией, совершенно не нуждающейся ни в чем другом, может быть только одна, а именно Бог. Возможность же существования всех прочих субстанций мы можем постигнуть лишь при содействии Бога» [3, с.334].

Иное понимание субстанции мы находим у Спинозы, который в своей «Этике» уделяет значительное место этой проблеме. Спиноза полагает, что не может существовать двух субстанций. Субстанция может быть только одна, поскольку она заключает в себе всю полноту бытия, она вечна во времени и не ограничена в пространстве. Рядом с субстанцией не может быть ничего иного.

Спиноза опровергает двойственность Декарта и в первом и во втором значении. Бог и природа, по мысли Спинозы, совпадают, это одно и то же. Бог не творил природу, она вечна. Спиноза развивает последовательно пантеистическую позицию, отождествляя природу и Бога, за что и подвергся гонениям со стороны иудаистской и христианской церквей. Отрицает он и декартово разделение субстанции на телесную и мыслящую. Протяженность и мышление представляют собой не две субстанции, а атрибуты (атрибут – неотъемлемое свойство, сущность субстанции) единой субстанции.

Субстанция вообще имеет бесконечное количество атрибутов, и познать их все мы никогда не сможем (иначе мы бы определили Бога), но нам достаточно знать два указанных атрибута, которые дают возможность нам знать субстанцию и судить о ней, хотя наше знание и будет ограниченным. Непосредственно субстанция нам дана в виде модусов, то есть конкретных вещей и мыслительных процессов. Модус – это то, «что существует в другом и представляется через это другое» [1, с.351].

Характерной чертой понимания субстанции Спинозой является понимание ее как постоянной и неизменной. Движение является лишь модусом субстанции, а не ее атрибутом. При этом движение Спиноза понимает лишь как механическое движение. В мире действует необходимость и отсутствует случайность. «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы...» [1, с.357].

Лейбниц в полемике со Спинозой и другими философами разрабатывает свое понимание субстанции. Субстанцией Лейбниц называет монады – «истинные атомы природы», «элементы вещей». Монады представляют собой простейшие, далее неделимые метафизические частицы. Метафизические потому, что они не имеют протяженности и не находятся в пространстве. Они являются центром действенной силы, духовной субстанцией, непрерывно изменяющейся, не возникают и не уничтожаются естественным путем, являются неповторимыми и не влияют друг на друга. Монады сотворены Богом и гармония монад так же установлена им, поэтому существует корреляция между душевными и телесными состояниями. Они в разной степени обладают сознанием, поэтому существует иерархия монад. Есть простые, или голые, монады, обладающие лишь смутными представлениями и лежащие в основе неорганической природы, монады-души, обладающие ощущениями и представлениями, и монады-духи, составляющие основу разумных существ. Главное отличие понимания субстанции Лейбницем от ее понимания Спинозой заключается в двух моментах: у Лейбница субстанция множественна, в то время как у Спинозы она едина; у Лейбница она активна, способна к самоизменению и развитию, а у Спинозы она пассивна, способна только к механическому движению.

### **Учение о человеке и обществе**

Философия Нового времени формирует новое представление о человеке и обществе. Уже Бэкон и Декарт закладывают основы, а английские философы, прежде всего Гоббс и Локк, экономисты А.Смит и Д.Рикардо, французские философы-просветители (Вольтер, Монтескье, Гельвеций, Руссо и др.) завершили формирование новой парадигмы в понимании человека и общества, которая и сегодня определяет наше видение этих проблем.

Ранее уже указывалось, что философия Нового времени познавательный процесс понимает как объект – субъектное отношение, где субъектом выступает индивид, тем самым устраняет из этого процесса и античный логос и христианского Бога. Первое правило метода Декарта мерилем истинности знания ставит человека, ясность его ума, а успех его практической деятельности ставит в прямую зависимость от его знаний. Таким образом, хотя в философской системе Декарта Богу отведена значительная роль, и он выступает творцом и гарантом существования мира и других людей, Бог, по

существованию, исключен из жизни человека и его деятельности, он выносятся за скобки. Декарт положил начало той ситуации, о которой Ницше в конце XIX века скажет: «Бог умер. Мы сами его убили».

Но философия Нового времени по-новому видит место и роль человека не только в познавательном процессе, но и в жизни общества вообще. Основные положения философии Нового времени относительно человека сводятся к следующему: «По своей природе люди добры. Целью их жизни является благосостояние в этом мире, а не блаженство в загробном мире. Этой цели могут достигнуть сами люди с помощью науки («знание – сила»). Наибольшими препятствиями здесь выступают невежество, суеверие и нетерпимость. Становясь более просвещенным, человек автоматически становится более моральным. Следовательно, мир с помощью просвещения будет двигаться вперед...

Разумом обладают все, а не только избранные, т.е. привилегированные. Естественное право защищает права индивида (от сословных привилегий и тирании).

Предметом моральной теории является просвещенный личный интерес: каждый ищет и должен искать наилучшее для самого себя.

Социологический тезис о гармонии личных интересов заключается в том, что «борьба каждого за его личный интерес должна способствовать всеобщему благосостоянию» [4, с.395-396].

Таким образом, согласно новому мировоззрению человек сам является творцом своей судьбы. Обладая чувствами и разумом, он в состоянии познать законы мировоззрения и свою собственную постоянную природу и на основе знания, науки построить справедливое общество, в котором все люди будут равны, не будет сословного деления, будет обеспечено право собственности и свобода личности.

Государство в своем возникновении имеет чисто земные, естественные причины. Наиболее широко распространенной теорией государства в философии Нового времени стала теория общественного договора, разработанная английскими философами Гоббсом и Локком и французским философом Руссо. По мысли этих мыслителей, в естественном своем состоянии общество характеризуется отсутствием государства. Таким образом, философия Нового времени порывает с античной традицией, отождествляющей общество и государство. В естественном состоянии все люди были равны и свободны, так как «природа создала всех людей равными в отношении физических и умственных способностей...» [1, с.334]. В этом согласны все три философа. Но в понимании причин возникновения государства их взгляды расходятся.

По мысли Гоббса, в естественном состоянии, «...пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех» [1, с.335]. Там нет понятия справедливого и несправедливого, ведь там нет закона, никто не может гарантировать безопасность, а все люди стремятся к самосохранению. Поэтому люди заключили договор, согласно которому они наделили одного человека или собрание людей быть их представителями и уполномочили их управлять собою в обмен на обеспечение безопасности, сохранения мира и общей защиты.

Локк, в отличие от Гоббса, не считает, что в естественном состоянии идет война всех против всех. И переход к государству происходит не по причине страха людей за свою жизнь, а потому что люди начинают понимать, что в политически организованном обществе их права и прежде всего право на частную собственность и безопасность будут гарантированы в большей степени, нежели в естественном состоянии. Государство, по мысли Локка, должно поддерживать порядок и защищать частную собственность, но не вмешиваться в хозяйственную деятельность и торговлю, где господствует частный интерес. Локк по праву считается основоположником идеологии либерализма, сводящим роль государства к роли «ночного сторожа».

По мнению Руссо, в естественном состоянии, пока люди не научились земледелию и обработке металлов, они жили «свободными, здоровыми, добрыми и счастливыми». Но по мере разделения труда возникают частная собственность и различие интересов, возникает общественное неравенство. В этих условиях богатые предлагают бедным заключить договор, призванный быть залогом мира и справедливости. Таким образом, было создано государство, которое постепенно отделяется от общества, превращается в узурпатора власти, которая попирает закон. Но Руссо, в отличие от Гоббса и Локка, стоит на позиции народного суверенитета и потому считает, что народ имеет право свергнуть правителя, если он не служит его интересам. Суверенитет народа неотчуждаем.

В XVIII веке французским политическим теоретиком Шарлем-Луи Монтескье (1689-1755) был сформулирован один из важнейших принципов построения государства, который и сегодня лежит в основе всех цивилизованных государств и выступает одним из показателей демократичности государства – принцип разделения властей. По мысли Монтескье, поскольку любая власть стремится к абсолютизму, необходимо, чтобы три вида государственной власти – законодательная, исполнительная и судебная были относительно самостоятельными. Тогда каждая будет выступать противовесом двум другим, и это будет препятствовать концентрации политической власти в каком-то одном из органов государства.

### **Литература**

- 1 Антология мировой философии: В 4-х т. – Т.2. – М.: Мысль, 1970. – 776с.
- 2 Бэкон, Ф. Соч. в 2-х т. – Т.2. – М.: Мысль, 1972. – 582с.
- 3 Декарт, Р. Соч. в 2-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1989. – 654с.
- 4 Скирбекк, Г., Гилье, Н. История философии. – М.: Владос, 2001. – 800с.

## **НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Немецкая классическая философия занимает особое место в истории философии. Без идей Канта и Гегеля, наиболее выдающихся её представителей, трудно представить себе последующую философию. Вместе с ними в философию и культуру вошли две великие идеи – идея деятельной

природы человека и идея развития. Немецкая классическая философия является порождением эпохи Просвещения и сама принадлежит ей. Но если французское Просвещение нашло свое реальное воплощение во французской революции, то немецкое, в силу слабости немецкой буржуазии, нашло выражение в революции сознания, в стремлении утвердить моральные принципы свободы человека через просвещенный универсальный разум.

Когда говорят о немецкой классической философии, по сложившейся еще в советское время историко-философской традиции, имеют в виду учения пяти немецких философов: Иммануила Канта (1724-1804), Иоганна Готлиба Фихте (1762-1814), Фридриха Вильгельма Иозефа Шеллинга (1775-1854), Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770-1831) и Людвиг Андреаса Фейербаха (1804-1872). Но в данной главе мы коснемся учений трех философов – Канта, Гегеля и Фейербаха, учитывая преходящий, как бы промежуточный от Канта к Гегелю, характер философии Фихте и Шеллинга.

### **«Коперниканский переворот» И.Канта в философии**

Основателем немецкого классического идеализма является Иммануил Кант. Родился в Восточной Пруссии, в г. Кенигсберге (ныне Калининград), где прожил безвыездно всю свою жизнь. Внешне его жизнь была ничем не примечательной (разве что чрезмерным педантизмом), о которой без преувеличения можно сказать: вся жизнь отдана науке. После окончания в 1745 году курса в университете, Кант в течение девяти лет работал домашним учителем, зарабатывал себе на жизнь и в свободное время занимался философскими исследованиями. В 1755 году он защитил диссертацию и получил звание приват-доцента. Но профессорской должности в Кенигсбергском университете ему пришлось ждать пятнадцать лет, а до этого времени он работал помощником библиотекаря в Кенигсбергской дворцовой библиотеке. Получив в 1770 году должность профессора логики и метафизики Кенигсбергского университета, он до 1797 года читал цикл философских, математических и физических дисциплин. Здесь же были написаны основные философские произведения.

В творчестве Канта выделяют два периода: докритический и критический. Хотя между этими периодами нет глубокой пропасти, следует отметить их различие, прежде всего, направленностью интереса, предмета исследования в философских работах Канта. В докритический период Кант уделяет большое внимание космогонии. Его гипотеза о происхождении Солнечной системы и сегодня не потеряла своего научного значения. Но, безусловно, основной вклад Канта в философию связан с его работами критического периода, в котором он сосредотачивает своё внимание на гносеологических проблемах, на выяснении возможностей и границ человеческого познания. Именно в этой области философии Канту было суждено, по его выражению, совершить «коперниканский переворот».

Начало критического периода в творчестве Канта исследователи относят к 1770 году [3, с.61]. И связан этот поворот во взглядах, по признанию самого Канта, со знакомством его в 60-е годы с работами английского философа Юма. «Юм разбудил меня от догматического сна», – говорит Кант.

Давид Юм (1711-1776) английский философ, основатель агностицизма. Его, как и большинство философов Нового времени, интересуют, прежде всего, проблемы познания – что и как может познать человек в мире. И, будучи сенсуалистом, Юм приходит к выводу, что постижение истины невозможно. Более того, даже наше суждение о существовании предметов окружающего нас мира нельзя считать достоверным. Юм рассуждает просто: мир нам дан через наши органы чувств, и, следовательно, наши высказывания, суждения есть суждения о наших ощущениях, а не о самих предметах. О самих предметах мы ничего не можем сказать, мы даже не можем знать, что вызывает наши ощущения. По

мнению материалистов, говорит Юм, их вызывают предметы объективно существующего мира, по мнению идеалистов – они есть порождение нашей психики. Но мы этого знать не можем, говорит Юм, так как мы не можем выйти за пределы своих ощущений. На практике мы действуем на основе привычки, а не на основе истинного знания. Эти взгляды получили в философии название агностицизма (*a* – не, *гнозис* – знание), и Юм является их родоначальником и последовательным проводником. Некоторые философы видят истоки агностицизма в древнегреческом скептицизме. Это так и не так. Древнегреческий скептицизм выражает лишь сомнение в возможности человеческого разума дать адекватный образ предметов внешнего мира, но никогда не сомневается в существовании самого этого мира, Космоса, частичкой которого является сам человек. Он, как увидим дальше, ближе к кантовскому агностицизму, нежели к юмовскому.

Знакомство с идеями Юма приводит Канта к пересмотру познавательного субъект-объектного отношения. Процесс познания есть процесс взаимодействия субъекта и объекта, в ходе которого субъект, то есть человек, познает объект, создает себе образ, понятие, то есть знание об объекте. В теории познания, в связи с этим, возникает важнейший вопрос, что или кто определяет содержание и форму нашего знания. Философская традиция, идущая от античности, полагала, что активным началом в познавательном отношении выступает объект, он определяет и содержание и форму нашего знания, а субъект лишь пассивно, подобно зеркалу, воспроизводит, отображает свойства объекта, и его задача, как и зеркала, заключается в том, чтобы наиболее адекватно воспроизвести эти свойства, чтобы содержание образа, понятия как можно более полно совпадало с содержанием объекта. Для античности такой подход был само собой разумеющимся, так как человек познавал в Космосе его мысленное содержание, поэтому Платон и полагал, что процесс познания есть процесс припоминания душой того, что она видела в области идей. Для средневековья тоже высшая истина достигается через откровение, когда бог непосредственно или через своих апостолов открывает человеку истину. Новое время, хотя и заявило устами Декарта, что человеческий разум является высшим критерием истины, но сам разум оставался зависимым от бога и потому тоже был пассивным.

Юм пробил брешь в этом взгляде, показав, что в таком случае истина невозможна. Юм поставил эту проблему в философии, и Кант был первым, кто осознал её в полном объеме. Но Кант не согласен с выводом Юма, что достижение истины невозможно. Кант считает, что выход может быть найден на пути пересмотра познавательного субъект-объектного отношения, допустив, что активной стороной в познавательном отношении выступает субъект, и наше знание есть результат деятельности субъекта. В этом и заключается, по выражению Канта, суть его «коперниканского переворота» в философии. Но тогда задача самой философии, с точки зрения Канта, состоит в том, чтобы выяснить способности человека к познанию, которые являются априорными, доопытными, раскрыть механизм познавательного процесса. Эту задачу Кант решает в важнейшем, можно сказать, основном для понимания его концепции произведении «Критика чистого разума», опубликованном в 1781 г.

У человека есть три средства познания: чувства, рассудок и разум. Разделение мышления на рассудочное и разумное, в соответствии с традицией, Кант проводит по линии его связи с предметным миром. Рассудочное мышление – это предметное мышление, а разумное – это мышление о мышлении. Трех видам познания соответствуют разные науки: математика, естествознание и философия. И потому вопрос о том, как возможно априорное чувственное, рассудочное и разумное познание, трансформируется в вопрос: 1) как возможна математика, 2) как возможно естествознание, 3) как возможна философия?

Чувственное познание, а, следовательно, геометрия и арифметика возможны в силу того, что нам априорно присущи пространство и время. Пространство и время, по мысли Канта, не объективные

свойства предметов и явлений внешнего мира, а всеобщие формы восприятия, априорно присущие человеку, благодаря которым математические суждения получают статус всеобщности и необходимости, то есть истинности. Если бы пространство и время имели бы эмпирическое, опытное происхождение, то тогда математические суждения не являлись бы всеобщими и необходимыми, не были бы истинными, а между тем истинность математической науки была ясна уже древним грекам. В «Критике чистого разума» условия априорного чувственного знания исследуются в разделе «трансцендентальная эстетика». Понятие «трансцендентальное» у Канта характеризует все то, что относится к априорным формам познания. «Я называю трансцендентальным, – пишет Кант, – всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» [4, с.44].

Однако чувственное познание дает нам лишь представление о предмете, явлении, но не дает само по себе знание, которое возникает только в результате «подключения» к процессу познания другой способности души – мышления, рассудка. Чувственное познание дает лишь упорядоченный априорными формами чувственности – пространством и временем – эмпирический материал, который должен быть осмыслен рассудком. «Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» [4, с.71].

Благодаря рассудку представления ограниченного чувственного опыта получают форму всеобщности и необходимости. Рассудок подводит многообразие впечатлений чувственного опыта под единство понятия. Эта способность рассудка обусловлена тем, что ему a priori присущи категории – всеобщие понятия, выступающие формами мышления. Кант выделяет четыре группы категорий, с помощью которых рассудок осуществляет синтез чувственного опыта: *количества* (единство, множество, цельность), *качества* (реальность, отрицание, ограничение), *отношения* (субстанция и принадлежность, причина и следствие, взаимодействие), *модальность* (возможность и невозможность, существование и несуществование, необходимость и случайность). Рассудок не пассивно осмысливает данные чувственного опыта, а конструирует образ предмета с помощью категорий. Но в силу этого образ предмета, имеющийся в нашем сознании, и сам предмет не тождественны. Ведь образ представляет собой единство объективного содержания, определяемого самим предметом, и субъективной (не в смысле индивидуальной субъективности, а в смысле общечеловеческой субъективности) формы – априорные формы чувственности и категории рассудка. Вещь, существующая в нашей голове, – это явление, феномен, а вещь, существующая сама по себе, – это «вещь в себе», ноумен, и они в принципе не могут совпадать, так как мы не можем познавать объективный мир, не накладывая на него свои познавательные формы, не конструируя его. Кант ограничивает возможности познания только миром явлений, отрывает явление от сущности. По сути, он выступает как непоследовательный агностик, в отличие от Юма.

Но, кроме чувственности и рассудка, человек обладает еще одной способностью, претендующей на получение достоверного знания – разумом. При этом, как полагала догматическая философия (то есть докантовская философия), эта способность является высшей познавательной способностью, и её продуктом является философия, как высшее достижение человеческого разума.

По мнению Канта, задача разума иная, нежели задача чувственности и рассудка. Разум выходит за пределы чувственности, опыта, он формирует не трансцендентальные основоположения, выступающие условием чувственного и рассудочного знания, а трансцендентные принципы, дающие возможность осуществлять высшее единство знания. Понятия разума выводят нас за пределы опыта, хотя не исключают эмпирического знания, включая его в себя как часть. Понятия разума – это то, что Платон называл идеями. Их функция – определять цели теоретической и практической деятельности

человека. Философия, как система особого философского знания, существующего наряду с математикой и естествознанием, невозможна. Но она возможна, во-первых, как критическая философия, исследующая наши способности к познанию, а, во-вторых, философия необходима для того, чтобы исследовать конечную цель существования человека, то есть как мораль.

В этике, как и в познании, Кант пытается найти всеобщее правило морали, не вытекающее из опыта. Он исходит из того, что долженствование – «ты должен» – есть абсолютное обязательство, не вытекающее из опыта. Но если это так, то должен быть всеобщий абсолютный принцип, согласно которому человек должен действовать, всеобщее моральное правило. И Кант в «Критике практического разума» формирует этот принцип, называя его категорическим императивом. Он формулирует его следующим образом: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [4, с.260]. Неразрывно с этим связана другая трактовка, принципа, согласно которой человек как разумное существо существует как цель сам по себе, поэтому следует поступать так, чтобы ты относился и к себе самому и ко всякому другому как к цели и никогда только как к средству.

В политической теории Кант исходит, прежде всего, из прав индивида, выводя их из трансцендентальных свойств человека. Если в морали человек должен относиться к другому человеку как к цели, то и в праве он должен исходить из уважения прав других. Кант был одним из первых, кто заговорил о правах человека и правовом государстве.

Заслуги И.Канта в области философии очень велики. Его влияние на дальнейшее развитие философской мысли неоспоримо. Кант помог глубже и всестороннее познать возможности, границы человеческого познания, опровергнув агностицизм Юма и вместе с тем «остудив» безудержный оптимизм рационализма. Он сделал плодотворную попытку синтеза эмпиризма и рационализма, которая во многом определила развитие и понимание науки и её роли в жизни общества в XIX и XX столетиях.

## **Философия Гегеля. Метод и система**

Выдающимся представителем немецкой классической философии был Георг-Вильгельм Фридрих Гегель. Гегель критикует Канта за противопоставление им «вещи в себе» «вещи для нас», за агностицизм, который вытекает у Канта не только из того, что в процессе познания субъект как бы «накладывает» на объект априорные формы чувственности и рассудка, но из противоположности субъекта и объекта. Гегель же исходит из тождества субъекта и объекта. По его мнению, реальный мир, природа, человек, общество представляют собой инобытие абсолютной идеи, абсолютного духа. Предмет, явление в такой мере обладают бытием, в такой мере истинны, в какой они воплощают в себе идею. Мы, говорит Гегель, называем истинным другом того, чей способ действия соответствует понятию дружбы. Точно так же истинным государством является то государство, которое воплощает в себе идею государства, а плохим государством будет государство, в котором идея государства не нашла реального воплощения. «...Реальность, не соответствующая понятию, есть только явление, субъективное, случайное, произвольное, которое не есть истина» [1, с.326-327]. «...Бытием обладает лишь то, что представляет собой идею» [1, с.327]. Но следует иметь в виду, что когда Гегель говорит о совпадении сущности вещей с понятием идей, он имеет в виду не субъективное понятие, имеющееся у нас в голове, а «абсолютное понятие» абсолютного духа.

Но в этой части Гегель не оригинален, он, по сути, повторяет Платона с его миром идей и реальным миром, как тенью мира идей. Различие между Гегелем и Платоном – в понимании самого

мира идей и абсолютного духа. У Платона мир идей вечен, неизменен, совершенен. У Гегеля абсолютная идея, абсолютный дух сам изменяется, развивается. В своем развитии абсолютная идея проходит три этапа. Первый этап – развитие идеи в своем собственном лоне, в сфере чистого, сверхчеловеческого, надчеловеческого, абсолютного мышления. Второй этап – отчуждение абсолютной идеи в природе, где идея выступает «в форме инобытия». При этом в природе диалектика проявляет себя ограниченно, в форме развертывания, а не развития в собственном смысле слова. «Мы должны рассматривать природу как систему ступеней, – пишет Гегель, – каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истинной той, из которой она проистекала, причем, однако, здесь нет естественного, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы. Метаморфозе подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения представляют собой развитие» [1, Т.3, с.333]. Третий этап – отчуждение идей себя в обществе, в человеческой истории, где идея находит саму себя, осознает саму себя через человека и тем самым возвращается сама к себе.

В наиболее полном, развернутом виде концепция диалектики изложена Гегелем в произведении «Наука логики». Логика в гегелевской системе играет ведущую роль. При этом Гегель понимает логику не как науку о формах человеческого мышления, а как логику объективную, как науку о формах и законах развития самого мира, ибо сам мир разумен. Но разумность самого мира, в свою очередь, обусловлена тем, что в основе его лежит мировой разум, абсолютный дух. Поэтому в «Науке логики» Гегель раскрывает нам диалектику абсолютного духа. А в чем проявляется развитие разума, как человеческого, так и абсолютного? Безусловно, в понятиях, когда речь идет о человеческом разуме, и категориях, когда речь идет об абсолютном разуме. Развитие абсолютного духа выражается в его развертывании в системе категорий, которые затем выступают формами мышления.

И.Кант, как указывалось ранее, выделил четыре группы категорий рассудка, данных нам а priori, которые выступают формами нашего мышления. Но что означает а priori, что значит – данные до опыта? Врожденные? Выработанные культурой ранее и теперь усваиваемые каждым человеком в ходе воспитания? Кант нигде не объясняет это. Даны – и все. Он не объясняет их генезис. Гегель же убежден в другом. Сами категории, сами формы мышления историчны и выступают итогом, результатом развития. Поэтому у Гегеля все категории не просто рядоположены, а вытекают одна из другой, взаимосвязаны, представляют собой единую систему.

В «Науке логики» Гегель не только создает систему взаимосвязанных категорий, но и раскрывает сам механизм развития, формирует три основных закона диалектики: закон единства и борьбы противоположностей, закон перехода количественных изменений в качественные, закон отрицания отрицания. Каждый из законов выполняет свою функцию в системе диалектики. Закон единства и борьбы противоположностей раскрывает нам причину развития, закон перехода количества в качество – механизм возникновения нового, закон отрицания отрицания – взаимосвязь старого и нового и общую направленность развития.

По мысли Гегеля, причину, источник развития абсолютного духа следует искать в самом духе, в противоречии, присущем каждому понятию, в его односторонности, заставляющем его (понятие) переходить в свою противоположность. Так, в «Науке логики» Гегель в качестве исходного берет самое абстрактное, бедное определениями понятие чистого бытия. Но понятие «чистое бытие» включает в себе противоречие: с одной стороны, оно есть бытие, с другой, оно по сути равно ничто, оно неразлично с ничто, ибо, если бы оно отличалось от ничто, то было бы уже определенным бытием и потеряло бы свой смысл. Но это, присущее чистому бытию противоречие, когда бытие переходит в ничто, а ничто переходит в бытие, порождает новую категорию – становление. Здесь бытие выступает

как тезис. Ничто – антитезис, становление – синтез. Это знаменитая гегелевская триада, по которой происходит всякое развитие. В становлении, в свою очередь, заключены две противоположности: уничтожение – переход от бытия к ничто и возникновение – переход от ничто к бытию. Борьба этих двух начал в становлении приводит к наличному, определенному бытию, которое выступает уже как качество. Наличное бытие включает в себе свои противоположности: нечто и другое, и т.д. Таким образом, абсолютный дух разворачивает себя в системе категорий, каждая из которых как бы порождается предыдущей и служит основанием для возникновения последующей.

Закон перехода количественных изменений в качественные объясняет нам переход от одного качества к другому. Согласно Гегелю любое явление характеризуется своими качественными и количественными характеристиками, в своем единстве составляющими меру явления. И процесс развития выступает как единство количественных и качественных изменений, единство постепенности, непрерывности и прерывности, скачка. Пока изменения происходят в границах меры, они происходят постепенно, непрерывно. Так, нагревание воды от  $0^0$  до  $100^0\text{C}$  происходит непрерывно, постепенно, не меняет качества воды как жидкости, оно делает её лишь теплее или холоднее, но если температура выходит за эти границы, то вода превращается в лед или пар скачкообразно, непрерывность прерывается. «Всякое рождение и всякая смерть – это не продолжающаяся постепенность, – пишет Гегель, – а, наоборот, перерыв такой постепенности и скачок из количественного изменения в качественное» [1, с.309].

Закон отрицания отрицания раскрывает взаимосвязь старого и нового, а также показывает общую направленность развития. В процессе развития, перехода от одного качества к другому, безусловно, происходит отрицание предшествующего качества. То есть всякое развитие, с точки зрения Гегеля, включает в себя момент отрицания. Но, говорит он, это отрицание не есть голое, негативное отрицание, не есть просто уничтожение старого качества. Для характеристики диалектического отрицания Гегель применяет понятие «снятие», которое в немецком языке в своем понимании включает как момент устранения, упразднения, так и момент сохранения. В результате отрицания понятие, предмет, явление не просто отбрасывается, а переходит в новое качество, поднимается на более высокую ступень, наследуя из старого содержания все положительные моменты. При этом развитие идет не по прямой и не по замкнутому кругу, а по спирали, когда в результате второго отрицания происходит как бы возврат к начальному состоянию, но на качественно новой основе.

Развитие духа в самом себе есть лишь первая стадия развития, когда «он есть только дух в себе». Он же с самого начала стремится стать духом для себя, постигнуть себя самого. Чтобы достичь этого, он должен сделать себя другим, обособить себя, воплотить себя в природе. В этом обособлении проявляется подлинная свобода духа, он свободно отпускает себя в качестве природы, объективируется в ней. Но природа, хотя и представляет собой «систему ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из другой», не означает физического порождения высшего низшим. Диалектика присуща лишь идее, а не физической природе, которая лишь разворачивается. Природе диалектика присуща в той степени, в какой в ней наличествует идея, в какой дух в ней обособляет себя на пути к самопознанию. Поэтому ступени природы есть лишь ступени развития духа, а не ступени развития самой физической природы. Это ступени развития духа в форме иного, в форме инобытия. Здесь дух выступает в форме объективного духа, в форме противоположности субъективному духу абсолютной идеи.

Природа есть необходимая ступень на пути к человеческому духу, человеческому сознанию, через развитие которого абсолютная идея возвращается к самой себе, познает саму себя. Здесь дух встает перед нами «как в себе и для себя сущее», как единство объективности и идеальности, как абсолютный дух. Здесь человеческий дух, по существу, повторяет путь развития духа в самом себе, в

сфере чистого духа. История человеческого познания есть, по существу, прикладная логика, так как она повторяет путь развития духа в самом себе. История философии, а именно в ней, по мысли Гегеля, дух выступает в своей адекватной форме, свидетельствует о том, что человеческий разум развивается по тем же законам, что и «чистый» разум, и в ходе истории философии формируется та же система категорий, которая представлена в «Науке логики». Но именно поэтому истина предстает перед нами не как законченная, а как развивающаяся и изменяющаяся. Поэтому в науке, философии нет ни абсолютных истин, ни абсолютных заблуждений, каждая истина содержит в себе как зерно абсолютного, так и зерно относительного, что в процессе развития должно быть отвергнуто. Одна из главных причин агностицизма Канта, по мысли Гегеля, заключается в том, что он недиалектически подходит к процессу познания, к истине, к системе категорий, в которых осуществляется человеческое мышление. Правда, и сам Гегель вступает в противоречие с самим собой, когда объявляет свою философскую систему вершиной философской мысли, свидетельством того, что дух познал самого себя, закончив тем самым процесс самореализации.

Подвести итог гегелевскому учению о диалектике лучше всего его же словами: «Диалектика есть... движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой принцип, который один вносит в содержание науки имманентную связь и необходимость, равно как в нем же заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным». Диалектическое «является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в действительности» [1, с.292].

К важнейшим идеям Канта и Гегеля в понимании общественной жизни следует отнести идею правового государства и идею историчности общества. На взгляды Канта и Гегеля, на общество огромное влияние оказала французская революция, с одной стороны, а с другой – действительность, прусская монархия, в условиях которой они оба жили и творили.

Идея правового государства у Канта вытекает, на что указывалось выше, из его учения о нравственности, из его утверждения, что человек всегда должен рассматриваться как цель, а не как средство. Свобода, по Канту, есть прирожденное и неотчуждаемое право человека. Таким же неотчуждаемым правом является и равенство. И хотя сам Кант ограниченно понимает и свободу и равенство, отказывая, по существу, в участии в решении общих дел неимущим, его идея прав человека и правового государства была прогрессивной идеей своего времени.

Гегель тоже рассматривает государство как «действительность нравственной идеи». Но, в отличие от Канта, к самому обществу, государству он подходит исторически. История, по мысли Гегеля, «есть прогресс в сознании свободы», и само государство есть продукт исторического развития общества. Идеалом государства является конституционная монархия. Государство есть преодоление крайностей индивидуализма и коллективизма. В государстве диалектически, на нравственной основе преодолены эти противоположности.

## **Антропологический материализм Л.Фейербаха**

Завершает немецкую классическую философию философия Людвиг Фейербаха. И хотя философия Фейербаха в основе своей противоположна философии его предшественников, объединяет его с ними то, что, как и у них, у Фейербаха в центре внимания тоже стоит человек, как и они, Фейербах пытается найти смысло-жизненные основания и ориентиры человеческой деятельности в новых исторических условиях.

Фейербах, в отличие от своих предшественников, является материалистом. Он заявляет, что гораздо проще представить себе возникновение духа из материи, чем возникновение материи из духа. Но его материализм особый. Он развивает антропологический материализм. В центре новой философии, говорит Фейербах, должен быть поставлен человек, человек как природное существо, а не только как разум. Человек есть высшее проявление природы, именно в нем проявляется единство бытия и мышления. Поэтому антропология должна стать всеобщей наукой. Именно в антропологии следует искать корни и теологии, и философии. Сущность человека есть единство разума, воли и сердца. Разум, дух существует только вместе с телом, вместе с чувством, с человеком. Духовная деятельность отличается от других видов деятельности только тем, что она связана с деятельностью другого органа – головы.

Познание, по мнению Фейербаха, своим объектом имеет природу, а главным орудием познания являются чувства. Фейербах резко отмежевывается от рационализма Декарта с его «Я мыслю, следовательно, я существую». В этом случае, говорит Фейербах, невозможно перейти к другим вещам. Он стоит на позиции сенсуализма, утверждая, что мышление основывается на материале чувств.

Фейербах резко отрицательно относится к философии Гегеля, хотя в студенческие годы он был его горячим сторонником и поклонником. Философия Гегеля, по мысли Фейербаха, есть рафинированная религия. «Кто не отказывается от философии Гегеля, тот не отказывается и от теологии, – пишет Фейербах. – Учение Гегеля, что природа, реальность положена идеей, есть лишь рациональное выражение теологического учения, что природа сотворена богом, что материальное существо создано нематериальным, то есть абстрактным существом» [1, с.463]. Следовательно, корни гегелевского, как и любого, идеализма следует искать в религии. Поэтому острие своей философской критики Фейербах направляет против религии, видя в последней причину существования искаженного сознания, отчуждения человека и общественной несправедливости. Этой проблеме посвящена главная работа Фейербаха, вышедшая в 1841 году, «Сущность христианства».

По мысли Фейербаха, причину существования религии следует видеть в фантазии, чувстве зависимости и чувстве конечности человека, его невежестве и страхе. Не бог создал человека, а человек бога. «Бесконечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо» [1, с.450]. Бог представляет собой продукт разума, он есть объективированный разум, вышедший за свои субъективные пределы и утвердивший себя в качестве абсолютной сущности. Но, создав бога, объективировав в нем свою идеальную сущность, свое содержание, сделав его надчеловеческой сущностью, человек превращает себя в его объект, его творение, подчиняется ему. Бог превращается в отчужденную сущность человека, властвующую над ним. Поэтому христианство должно быть отвергнуто, оно ставит препятствия на пути человеческого развития, «политической свободы, этой насущной потребности современного человечества».

Но критика христианской религии у Фейербаха не означает, что он вообще выступает против религии. Фейербах считает, что исторические периоды отличаются друг от друга лишь переменами в религии. И потому на место христианства должна быть поставлена другая религия, основанная на любви человека к человеку. Религия есть порождение не столько разума, сколько сердца. В основе религии лежит любовь. Вообще, в философии Фейербаха любви принадлежит особое место. Любовь не только является основой религии, но она выступает и сущностным признаком бытия. «Быть ничем и ничего не любить – то же самое», – пишет Фейербах. Природа обладает бытием, поскольку она выступает предметом бытия для человека, предметом его любви. Человек не может не любить, в нем столько бытия, сколько в нем любви. Поэтому и бога человек сотворил как предмет своей любви. Бог

есть воплощение любви. Но эта любовь не является действенной любовью. Христианство пережило и изжило себя. Человеку нужна новая религия. На место абстрактного бога должен быть поставлен человек. Необходимо любить не абстрактного, несуществующего человека, каким является бог, а реального человека. Человек постигает себя в другом человеке, ибо только через него он может осознать свою собственную сущность и свои цели, он должен быть и объектом и воплощением его любви. Такова суть новой религии, которая, по существу, и не является религией. «Отрицание того света, – пишет Фейербах, – имеет своим следствием утверждение этого; упразднение лучшей жизни на небесах заключает в себе требование: необходимо должно стать лучше на земле; оно превращает лучшее будущее из предмета праздной, бездейственной веры в предмет обязанности, в предмет человеческой самодеятельности» [1, с.458].

## **Литература**

- 1 Антология мировой философии: В 4-х т. – Т.3 – М.: Мысль, 1971. – 760с.
- 2 Гегель. Наука логики: В 3 т.: -Т.1- 501с; Т. 2 – 248с.; Т.3-371с.– М.: Мысль, 1970-1972.
- 3 История философии.– Т.3. – М.: Политиздат, 1943.- 594 с.
- 4 Кант, И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994.- 591 с.
- 5 Скирбекк, Г., Гилье Н. История философии. – М.: Владос, 2001.- 800с.

## **ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА**

Философия марксизма в вузовском курсе в постсоветском пространстве занимает особое место. Это связано с отношением к марксистской философии и марксизму в целом (марксизм в целом включает в себя кроме философии экономическое и социально-политическое учения) в Советском Союзе, с одной стороны, и в постсоветских государствах, с другой. Если в первом случае марксизм провозглашался единственно истинной теорией, объясняющей закономерности функционирования и развития природы и общества, и был превращен даже не в идеологию, а в вариант советской религии, то после падения советской власти он, по существу, предан анафеме и обвиняется, чуть ли не во всех наших бедах. Лишний раз подтверждено замечание Н.А.Бердяева о противоречивости и максимализме русского (правда, в данном случае не только русского) характера.

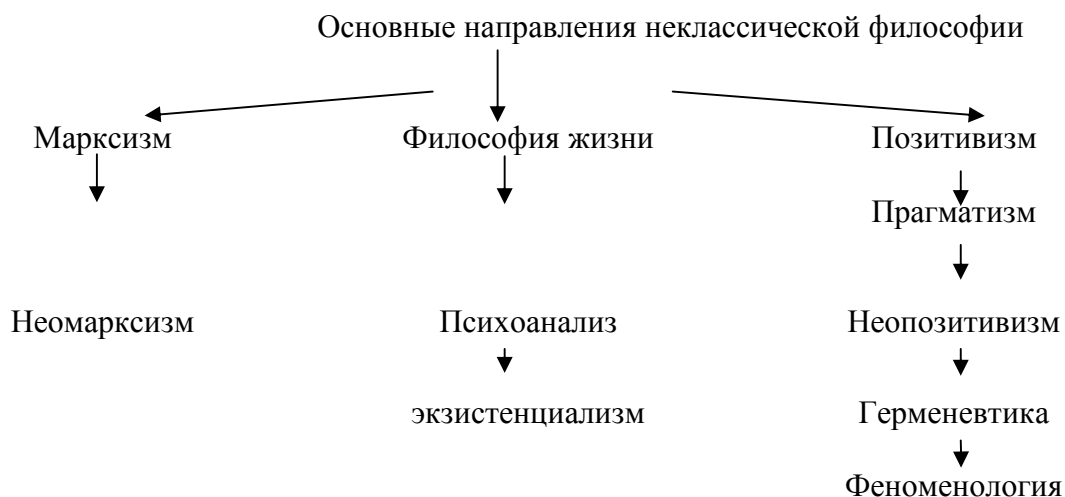
Что по этому поводу можно сказать? Что касается обвинения марксизма в наших прошлых, а тем более нынешних бедах, то они несостоятельны, хотя сегодня и актуальна проблема ответственности ученого за свои изобретения, теории. Что же касается отношения к марксизму и марксистской философии, в частности, как к теории, то к нему нужно относиться как к любой теории, любой философии, заключающей в себе как рациональные, истинные моменты, так и элементы преходящие, имеющие значение для своего времени и не подтвердившиеся в ходе исторического развития. Но несомненно одно – огромное влияние марксизма на все обществознание XX века, на наше понимание человека и общества.

В некоторых сегодняшних учебниках и учебных пособиях марксистская философия отнесена к немецкой классической философии, что, на мой взгляд, неправомерно. Несомненна её связь с немецкой классической философией и вообще с философской традицией, берущей свое начало в Просвещении. Об этом говорят сами К.Маркс и Ф.Энгельс. И все же ее следует считать одним из направлений неклассической философии.

В чем различие классической философии и неклассической, возникшей в середине XIX века? Во-первых, в понимании мира и человека. Классическая философия исходит из того, что мир разумен (для античной и средневековой философии мир разумен в прямом смысле, для философии Нового времени – в переносном: в нем господствует закономерность). Неклассическая философия в большинстве своем исходит из «неразумности», бессистемности мира, абсурдности человеческого бытия в нём.

Во-вторых, для классической философии человек – разумное существо, разум является его главной характерной чертой. Неклассическая философия обращает внимание на другие стороны бытия человека: его соматическое, бессознательное и иррациональное начала.

В - третьих, классическая и неклассическая философия по-разному понимают функцию философии. Классическая философия считала основной функцией философии постижение истины и на основе этого - просвещение людей. Исходя из этого каждый философ, заслуживающий такого звания, выдвигал основополагающие принципы и на этой основе давал ответы на все вопросы бытия мира и человека. Неклассическая философия ставит под вопрос познание истины, а задачу философии видит в том, чтобы изменить жизнь, помочь человеку в «деле жизни», дать ему систему ценностей. Она не стремится дать всеохватывающую картину мира, а акцентирует внимание на отдельных сторонах, моментах человеческого бытия. Можно, на мой взгляд, выделить три основных направления неклассической философии.



Из вышеизложенных критериев видно, что марксистская философия занимает промежуточное положение между классической и неклассической философией. Марксистская философия разделяет взгляд классической философии на мир и роль человеческого разума. Но она не считает, что философия должна дать ответы на все проблемы бытия, рассматривает себя как метод познания и преобразования мира. И вообще по своему духу марксистская философия больше принадлежит современности, нежели классике.

### **Социально-исторические предпосылки философии марксизма. Проблема отчуждения**

Марксизм возник в середине XIX века. По словам самих основоположников философии марксизма, а ими являются Карл Маркс (1818-1883) и Фридрих Энгельс (1820-1895), их учение является продуктом своей эпохи, ответом на те социально-экономические и политические проблемы, которые были поставлены в ходе развития передовых капиталистических государств Европы и Северной Америки.

По мысли Маркса, к середине XIX века капитализм раскрыл как свои преимущества, так и свои недостатки. К основным преимуществам капитализма следует отнести прежде всего то, что он менее чем на протяжении столетия развивал производительные силы такими темпами и развил их до такой степени, которые были не под силу человечеству за все тысячелетия предшествующего развития. Но в то же время капитализм показал, что лозунги, под которыми проходили буржуазные революции, – свобода, равенство, братство, – остались лишь лозунгами и воплотить их в жизнь капиталистическое общество не в состоянии. Концентрация богатства и нищеты на разных полюсах общества не только не уменьшилась, но возросла в еще больших масштабах, причем нищета приняла ужасающие, «абсолютные» формы. И это происходит в тех условиях, когда в обществе существуют кризисы перепроизводства, когда товары, в том числе и продукты питания, уничтожаются не потому, что в них нет потребности, а потому, что отсутствует платежеспособный спрос. Свобода также оказалась пустым лозунгом, поскольку степень свободы каждого определена размером его денежного кошелька. Капитализм создал новый тип работника, который полностью отстранен от средств производства,

продуктов своего труда и живет единственно за счет продажи своей рабочей силы. Являясь юридически свободным, рабочий полностью зависит от капиталиста, от спроса на рабочую силу.

Маркс с самого начала своей творческой деятельности видел ее смысл в том, чтобы способствовать освобождению пролетариата. Он порывает с просветительским подходом к пониманию функции философии. «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его», - так Маркс формулирует новое понимание функции философии в «Тезисах о Фейербахе» (1845) [3, с.4].

Бедственное положение рабочего класса Маркс связывает с отчуждением. «Отчуждение – социальный процесс, в ходе которого продукты человеческого труда и сам процесс труда превращаются в чуждую, противостоящую человеку и господствующую над ним силу». Проблема отчуждения поднималась уже в немецкой классической философии у Гегеля и Фейербаха. Но у Гегеля процесс отчуждения выступает как процесс отчуждения абсолютной идеи в природе и обществе. Фейербах связывает процесс отчуждения с возникновением религии и понимает его как духовное отчуждение. По мысли Фейербаха, человек своей фантазией создает бога, а потом воспринимает его как стоящую над ним силу, определяющую его поведение и деятельность.

Маркс отходит от этой по сути своей идеалистической концепции отчуждения. Уже «молодой»<sup>1</sup> Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» объясняет отчуждение человека экономическими факторами. Все другие виды отчуждения: отчуждение в политической, религиозной сферах - обусловлено отчуждением действительной жизни. Отчуждение же действительной жизни – отчуждение труда - заключается в самом существе труда. Чем больше производит рабочий, тем беднее он становится, так как продукт его труда ему не принадлежит, он выступает как чуждая ему сила.

«...Труд производит чудесные вещи для богачей, но он же производит обнищание рабочего. Он создает дворцы, но также и трущобы для рабочих. Он творит красоту, но также и уродует рабочего. Он заменяет ручной труд машиной, но при этом отбрасывает часть рабочих назад к варварскому труду, а другую часть рабочих превращает в машину. Он производит ум, но также и слабоумие, критицизм как удел рабочих» [4, с.562].

Но отчуждение рабочего проявляется не только в отношении его к продуктам своего труда, но и в самоотчуждении самого труда. Дело в том, что не только продукт труда, но и сам процесс труда воспринимается им не как проявление своих сущностных сил, не как самореализация и самоутверждение, а как нечто внешнее, необходимое лишь в той степени, что доставляет средства к жизни, к физическому существованию рабочего. Рабочий чувствует себя свободным не в процессе проявления своих сущностных сил, а труд и представляет собой проявление деятельной сущности человека, но только при выполнении своих животных функций: еды, питья, полового акта. Таким образом, человеческое в человеке становится животным, а животное человеческим.

---

<sup>1</sup> Деление на творчество «молодого» и «зрелого» Маркса происходит после того, как были обнаружены и опубликованы (в 1931 году по-немецки и в 1956 году по-русски) «Экономическо-философские рукописи 1844 г.». Развернулась бурная и длительная дискуссия о различии подхода Маркса к пониманию человека и общества в рукописях и более поздних работах Маркса, где он руководствуется историко-материалистическим принципом..

Но в процессе труда рабочий отчуждает не только самого себя, но и свою родовую сущность. Ведь именно в труде проявляется деятельная родовая сущность человека. Производственная жизнь, по мысли Маркса, и есть родовая жизнь. И то обстоятельство, что продукты труда и сам труд выступают по отношению к человеку как внешняя, чуждая ему сила, означает по сути своей, что сама родовая жизнь чужда человеку и что человек отчужден от другого человека. При этом в условиях частной собственности отчужденным оказывается не только рабочий, но и капиталист. Его отчуждение проявляется в том, что частная собственность делает его односторонним, стремящимся лишь к обладанию, получению прибыли, игнорирующим свою всестороннюю общественную сущность.

В чем же причина отчуждения труда? Ответ Маркса однозначен: такой причиной выступает частная собственность. Являясь следствием отчуждения и самоотчуждения труда (ведь если продукты, средства труда, сам труд не принадлежат рабочему, то они принадлежат другому человеку – капиталисту), частная собственность выступает средством реализации этого самоотчуждения. Поэтому для того, чтобы уничтожить отчуждение человека, необходимо уничтожить частную собственность. А уничтожить частную собственность может лишь коммунизм – «положительное выражение упразднения частной собственности».

Коммунизм, уничтожая частную собственность, возвращает человека к самому себе, к своей родовой сущности, делает его общественным человеком, возвращает ему все богатство общественных отношений, единение с другими людьми, все богатство чувств и способностей. Коммунизм означает единение человека с природой, как своей матерью и кормилицей. Коммунизм – это подлинный гуманизм, он есть разрешение всех человеческих противоречий. Так «молодой» Маркс представляет себе коммунизм. Но вскоре взгляды Маркса на человека и общество претерпевают существенное изменение.

### **Материалистическое понимание истории**

Уже в «Тезисах о Фейербахе», написанных в 1845 г., и в написанных совместно с Энгельсом работах «Святое семейство» (1845) и «Немецкая идеология» (1845-1846) Маркс уходит от абстрактно – просветительского подхода к человеку и обществу. В «Тезисах о Фейербахе» Маркс высказывает важнейшие положения, знаменующие его переход на материалистические позиции в понимании общественной жизни. Во-первых, Маркс заявляет, что «...общественная жизнь является по существу практической» [3, с. 3] и потому анализ проблем функционирования и развития общества следует начинать с анализа реальной жизни людей, их бытия, а не их сознания, и там видеть конечную причину социальных явлений.

Во-вторых, Маркс отказывается от рассмотрения человека как родового существа с неизменной родовой сущностью. «...Сущность человека, - пишет он, - не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [3.с.3]. Отсюда вытекает, что понять человека можно только исходя из тех условий, в которых он существует. Нельзя рассуждать о сущности человека, абстрагируясь от общества, членом которого он выступает,

поэтому по-новому встает и проблема отчуждения человека. Если в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», по мысли Маркса, сам процесс труда порождает частную собственность и, как следствие, отчуждение человека, то теперь процесс отчуждения связывается с определенными историческими формами процесса труда. В своих дальнейших работах Маркс развивает эти положения в стройную материалистическую концепцию исторического процесса.

Общество можно представить как систему, единство относительно самостоятельных, взаимосвязанных между собой сфер общественной жизни, четыре из которых являются основными:

духовная сфера;
политическая сфера;
социальная сфера;
экономическая сфера.

До марксизма в философии господствовал идеалистический подход к обществу. Основу и движущую силу развития общества философы видели в развитии, изменении идей, духовной жизни. Они полагали, что конечную причину общественных изменений в политической, социальной, экономической сферах следует искать в изменениях духовной жизни. Как пишет Ф.Энгельс, философы исходили из эмпирического факта: человек - существо сознательное, он действует только тогда, когда осознает цель своей деятельности и, следовательно, чтобы изменить самого человека и общество, которое является продуктом деятельности людей, необходимо изменить сознание человека, идеи, которыми он руководствуется в своей деятельности. Заслуга Маркса, по мнению Энгельса, состоит в том, что он по - другому подошел к этому вопросу, он поставил вопрос так: «А почему в обществе господствуют те или другие идеи, выступающие побудительной силой деятельности людей?» И когда вопрос был поставлен таким образом, стало очевидно, что господство идей, оказывающих влияние на сознание, а, следовательно, и действия людей, обусловлено интересами этих людей. А среди интересов определяющее влияние на деятельность больших масс людей оказывают экономические интересы, объективные в своей основе. Таким образом, Маркс приходит к выводу, что не сознание людей определяет их бытие, не в духовной сфере следует видеть причину общественных изменений, а, наоборот, общественное бытие определяет общественное сознание и конечную причину общественных преобразований следует искать в экономической сфере жизни общества, в способе производства.

Способ производства материальной жизни определяет социальный, политический и духовный процессы общественной жизни, конкретный тип и форму общества, общественно-экономическую формацию. Понятие общественно-экономической формации введено Марксом для характеристики конкретного типа общества во всем многообразии его проявлений. История общества, по мысли Маркса, подчинена таким же объективным законам, как и история природы, и то, что в обществе действуют люди, наделенные сознанием, не отменяет данного положения. История человечества представляет собой историю возникновения, развития и гибели общественно-экономических формаций, начиная с первобытно-общинной и заканчивая капиталистической, или буржуазной, в недрах которой созревают предпосылки новой коммунистической формации. Основным социологическим законом,

определяющим возникновение и развитие формации, её переход в другую формацию, является закон соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил.

Способ производства имеет две стороны или два составляющих его элемента - производительные силы и производственные отношения. Производительные силы характеризуют степень воздействия человека на природу, степень его господства над ней. Ведь люди живут за счет природы, превращая её своей деятельностью в неорганическое тело общества, создавая потребительные стоимости. Элементами производительных сил выступают, прежде всего, сами люди – главная производительная сила общества, создающая все его богатство, а также предмет труда в той мере, в какой он уже впитал в себя человеческий труд. В широком смысле предметом труда выступает вся природа, но и земля с её плодородием, и запасы полезных ископаемых, и источники энергии служат элементами, важными показателями развития производительных сил общества тогда, когда они включены в производственную деятельность человека, а не просто наличествуют в виде природных явлений. Важнейшим показателем развития производительных сил, их элементом выступают орудия труда. Их человек помещает между собой и предметом труда, развитие орудий труда в решающей степени определяет степень воздействия человека на природу, производительность труда, а последнее, по мысли Маркса, является главным показателем степени развития общества. К элементам производительных сил относятся и средства труда: производственные здания, железные дороги и вообще транспорт, энергия - все то, что мы определяем сегодня как материальную инфраструктуру производства. В своей совокупности орудия труда, средства труда и предмет труда составляют средства производства – накопленный, опредмеченный труд, который вместе с живым человеческим трудом и составляет производительную силу общества.

Но при характеристике производительных сил сегодня нельзя не упомянуть еще один элемент – науку. Наука в середине XX века, стала непосредственной производительной силой общества. И это произошло потому, что в результате научно-технической революции наука неразрывно взаимосвязана с техникой и технологией производства. Современное производство – это материализованная, опредмеченная наука. Можно спросить, а какое отношение это имеет к марксистской философии? Самое непосредственное. Именно Маркс был первым философом, который осознал в полной мере роль и значение науки и техники в жизни общества, их влияние на образ жизни людей [7.с.115].

Производственные отношения составляют другую сторону способа производства, другой его элемент. Производство носит общественный характер. По мысли Маркса, люди «не могут производить, не соединяясь известным образом для совместной деятельности и для взаимного обмена своей деятельностью» (2, с.441). По своей структуре производственные отношения имеют сложный характер и в качестве элементов включают в себя отношения обмена деятельностью, отношения распределения и потребления и в качестве главного элемента – отношения собственности. Именно отношения собственности определяют тип и форму производственных отношений. Собственность на средства производства может быть частной и общественной и по типу производственные отношения могут быть

отношениями с частной формой собственности или отношениями с общественной формой собственности.

Отношения с частной формой собственности существуют исторически в трех формах: рабовладельческой, феодальной и капиталистической. Формы частнособственнических производственных отношений одна от другой отличаются положением работника в системе материального производства. При рабовладельческой форме частной собственности рабовладелец является неограниченным собственником не только средств производства, но и живого орудия труда – рабов, ибо последние рассматриваются как говорящие орудия труда. При феодальной форме собственности феодал является собственником земли и закрепленных за ним крестьян, но абсолютной власти над последними он не имеет. При капитализме буржуа и пролетарий абсолютно равны в своих правах, но поскольку рабочий свободен от собственности, которая сосредоточена в руках капиталиста, он вынужден продавать последнему себя в качестве рабочей силы, чтобы поддержать свое существование и существование своей семьи.

Общественная собственность на средства производства существует в форме первобытно-общинной собственности и в форме коммунистической собственности на средства производства. В первом случае общественная форма собственности и вытекающие из неё отношения сотрудничества и взаимопомощи обусловлены низким уровнем развития производительных сил и, по существу, отсутствием разделения труда. Коммунистическая форма собственности, наоборот, обусловлена высоким уровнем развития производительных сил и разделения труда.

Взаимодействие производительных сил и производственных отношений, их развитие обуславливает существование и развитие общества. Это взаимодействие, по мысли Маркса, происходит по общему диалектическому принципу взаимодействия содержания и формы, где содержанием выступают производительные силы, а формой способа производства являются производственные отношения. При этом конкретный тип и форма последних определяются не сознанием и волей людей, не их желаниями, а уровнем развития производительных сил. В предисловии «К критике политической экономии» Маркс так характеризует взаимодействие производительных сил и производственных отношений и их роль в жизни общества: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения- производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались.

Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке» [1, с.6-7].

Но противоречия между производительными силами и производственными отношениями разрешаются социальной революцией не автоматически, а через классовую борьбу. Социальная революция есть высшая форма классовой борьбы. Марксизм считает, что вся новейшая история есть история классовой борьбы, выступающей главной движущей силой общественного развития как в рамках самих формаций, так и особенно при переходе от одной формации к другой.

Сами классы, по мысли основоположников материалистического взгляда на историю, возникают как результат разделения труда и совершенствования орудий труда, и возникновения на этой основе частной собственности. «Разделение труда и частная собственность, - писали К.Маркс и Ф.Энгельс в «Немецкой идеологии», - это тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом – по отношению к продукту деятельности» [5, с.31]. Таким образом, Маркс и Энгельс теперь по-новому подходят к проблеме отчуждения. Теперь частная собственность есть не просто результат трудовой деятельности вообще, как это можно было понимать в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», а результат труда в определенных условиях, в условиях разделения труда при относительно низком уровне развития производительных сил, когда прибавочный продукт невелик и потому, лишь будучи сосредоточен в руках небольшого количества людей в виде собственности на средства производства, он может обеспечить им безбедное существование, освободить от материальной производственной деятельности и дать возможность заниматься наукой, искусством, политикой и т.д. И классы, таким образом, выступают исторической формой социальной структуры общества. Их борьба с момента возникновения составляет стержень развития общества, и ведется она прежде всего за экономические интересы, за экономическое освобождение, хотя может принимать различные идеологические формы.

Но в условиях рабовладельческого и феодального строев освобождение угнетенных классов и преодоление отчуждения достигнуто быть не может в силу низкого уровня экономического развития, прежде всего, и политических и идеологических наслоений, вуалирующих реальные отношения людей. Только капитализм создает экономические предпосылки для устранения отношений частной собственности, развивая производительные силы до такой степени, что общественное производство в состоянии удовлетворить насущные (разумные) потребности всех людей. Мешают этому только отношения частной собственности, поэтому их уничтожение является насущной исторической необходимостью, открывает простор для безграничного развития производительных сил, удовлетворения потребностей людей. Устранение отношений частной собственности создает условия для ликвидации жесткого разделения труда, для развития всесторонних способностей человека и тем самым преодоления отчуждения. Именно поэтому, по мысли основоположников марксизма, коммунизм представляет собой не утопический идеал, а закономерный результат реального исторического развития общества вообще, и капиталистической формации в частности. Утверждение коммунизма означает

конец предыстории человеческого общества и начало его подлинной истории, открывающей широкий простор для развития способностей человека, его всестороннего совершенствования.

### **Концепция материалистической диалектики**

Вклад философии марксизма в мировую философскую мысль не исчерпывается созданием новой концепции общественного развития. Марксистская философия знаменует вместе с тем и новый подход к пониманию природы и человеческому познанию. Философию марксизма называют диалектическим материализмом.<sup>2</sup> В ней впервые соединены диалектика и материализм, если, конечно, не брать во внимание наивную диалектико-материалистическую концепцию Гераклита. Материализм французских философов XVIII века и Фейербаха был метафизическим,<sup>3</sup> механическим материализмом. Все они считали природу первичной, исключали какое - либо воздействие на неё сверхъестественных сил, но при этом отрицали изменение, развитие природы. Даже «... у Гегеля господствовало представление о природе, как о всегда равном себе целом, движущемся в одних и тех же ограниченных кругах, с вечными небесными телами, как учил Ньютон, и с неизменными видами органических существ, как учил Линней, - писал Ф.Энгельс, - в противоположность этому представлению о природе современный материализм обобщает важнейшие успехи естествознания, согласно которым природа также имеет свою историю во времени, небесные тела возникают и исчезают, как и все те виды организмов, которые при благоприятных условиях населяют эти тела...» [б,с.24-28]. При этом Ф.Энгельс не только констатирует развитие природы, но и формулирует в «Диалектике природы» законы, по которым происходит это развитие, - законы диалектики. Таких законов **три**:

- 1 Закон перехода количества в качество и обратно.
- 2 Закон взаимного проникновения противоположностей.
- 3 Закон отрицания отрицания.

Эти законы, по словам Энгельса, были разработаны еще Гегелем. Но у Гегеля они выступают как законы развития абсолютного духа и потом навязываются природе, истории и человеческому познанию. У Гегеля диалектика выступает в идеалистической форме, как диалектика абсолютного духа, а потом уже как диалектика человеческой истории и познания. А в марксистской философии законы диалектики выводятся из истории природы и общества, истории человеческого познания. Диалектика мышления есть лишь отражение диалектики природы и общества, а не наоборот. Законы диалектики вместе с такими категориями, как единичное и общее, причина и следствие, содержание и форма и т.п. и принципами всеобщей связи и развития составляют науку диалектики, которую Энгельс определял как науку «о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления».

---

<sup>2</sup> Исторический материализм – материалистическая концепция исторического процесса является составной частью диалектического материализма.

<sup>3</sup> Понятие «метафизический» употребляется здесь в том смысле, в каком оно употреблялось в марксистской философии, - антидиалектический, хотя оно имеет и другой смысл – так с легкой руки Андроника Родосского называют всю классическую философию.

Исходя из диалектических принципов марксистская философия трактует и саму материю. Для неё материя – не определенный вид физической реальности в виде атома, вещества, как полагали материалисты до марксизма. Под материей она понимает объективную реальность вообще, не связывая её с веществом или полем и даже физической реальностью вообще, так как материальными являются и экономические общественные отношения. Понятие «материя» является абстракцией, отображающей все конкретные виды и формы существования объективной реальности. Способом существования материи выступает движение: нет материи без движения. При этом диалектический материализм исходит из той посылки, что механическое движение есть лишь один из видов движения, существующего в разнообразных формах. Энгельс выделил **пять** форм движения материи. Наряду с механической он называл физическую, химическую, биологическую и социальную формы движения, характеризующие различные уровни организации материи. Объективными формами существования материи являются пространство и время.

Сознание, с точки зрения диалектического материализма, есть свойство материи. При этом диалектический материализм отрицает гилозоизм, согласно которому сознание присуще всей материи. Сознание присуще только высокоорганизованной материи, какой является человеческий мозг, и возникает оно в процессе длительной эволюции природы. При этом природа создает лишь предпосылки для сознания, его материальную основу – нервную систему во главе с головным мозгом. Само же сознание есть общественный продукт, его возникновение связано с превращением человекоподобного нашего предка в результате трудовой деятельности в человека. Общественную природу сознания сегодня подтверждают случаи с «маугли» - человеческими детёнышами, лишенными в самом раннем детстве человеческого общения и вскормленными животными. Даже попав позже в человеческую среду, они не могут стать людьми, не в состоянии сформировать своё сознание, их мышление и поведение, как правило, остаются на уровне тех животных, в среде которых прошло их раннее детство.

С позиций диалектики марксистская философия подходит и к процессу познания.

Но, говоря о марксистской теории познания, следует отметить, прежде всего, то обстоятельство, что марксистская философия включает практику в познавательный процесс, что коренным образом меняет представление о познании. С точки зрения марксизма познание должно рассматриваться как сторона, момент практической деятельности. Практика выступает основой, движущей силой, целью познания и критерием истины. Только опираясь на практику, говорит марксизм, можно показать несостоятельность агностицизма и обосновать познаваемость мира. Только исходя из этого можно объяснить творческую активность сознания, преодолеть пассивно-созерцательное отношение к познавательному процессу.

Что же касается диалектики процесса познания, то здесь нужно отметить, прежде всего, два момента. Во-первых, марксистская философия преодолевает односторонности эмпиризма и рационализма. Она считает, что познавательный процесс представляет собой диалектическое единство чувственной и логической ступеней познания. Она согласна с Кантом в том, что чувства не мыслят, а

разум не чувствует, и считает, что подлинное своё значение чувственная и логическая ступени познания приобретают лишь в диалектическом единстве.

Во-вторых, марксизм считает, что к результату познания следует тоже подходить диалектически, т.е. не рассматривать знание в каждый данный момент как готовое и законченное, а рассматривать истину как процесс движения от незнания к знанию, от менее полного знания к более полному. Марксистское учение об истине включает в себя учения об объективной, абсолютной и относительной истинах. Марксизм убежден, что в ходе исторического процесса человечество в состоянии познать объективную истину. И эта убежденность служит залогом того, что люди в состоянии построить справедливое общество, способствующее формированию свободного, всесторонне развитого человека.

### **Литература**

- 1 Маркс, К. К критике политической экономии//Маркс К., Энгельс Ф.,Соч.-2-е изд.-Т.13.- М.: Политиздат, 1959. -С.1-167.
- 2 Маркс, К. Наемный труд и капитал// Маркс К., Энгельс Ф.Соч.-2-е изд.-Т.6.- М.: Политиздат, 1957.- С.428-459.
- 3 Маркс, К. Тезисы о Фейербахе// Маркс К., Энгельс Ф.Соч.-2-е изд.-Т.3.- М.: Политиздат, 1955. -С.1-4.
- 4 Маркс, К.Экономическо-философские рукописи1844 г.// Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. - М.: Политиздат, 1956.-С.517-642.
- 5 Маркс, К., Энгельс Ф. Немецкая идеология// Маркс К., Энгельс Ф.-Соч.-2-е изд.-Т.3.- М.:Политиздат, 1955. -С.7-544.
- 6 Энгельс, Ф. Анти-Дюринг// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. -2-е изд.-Т.20.-М.:Политиздат, 1961. - С.5-338.
- 7 Ясперс, Смысл и назначение истории.- М.: Политиздат, 1991.-527с.

## **ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ**

Философия жизни является одним из главных направлений неклассической философии. Она кладет начало тому направлению неклассической философии, которое концентрирует свое внимание на проблеме человеческого существования, проблеме личности. Конечно, человек всегда, по крайней мере, со времен Сократа, был в центре внимания философии. Но классическая философия никогда не ставила человека в центр мира. Даже у Сократа он есть лишь частица космоса, микрокосм.

Возникает философия жизни во второй половине XIX века. У её истоков стоят Фридрих Ницше (1844-1900), Вильгельм Дильтей (1833-1911) и Освальд Шпенглер (1880-1936). Но когда мы говорим о философии жизни, мы имеем в виду прежде всего Ф.Ницше. Именно с именем Ницше связывается и восторженное её восприятие, с одной стороны, и негодующая критика, с другой. С именем Ницше и его идеями связано и то табу, которое было наложено на философию жизни в советское время. Идеи Ницше были объявлены философской основой немецкого национал-социализма, фашизма и потому о них, в лучшем случае, не принято было говорить.

### **Критика предшествующей философии и понимание предмета философии**

Уже в ранних своих произведениях Ницше выражает недоверие существующей философии, которое с годами усиливается все больше и больше. Это не значит, что философия жизни не имеет связи с предшествующей философией. Творчество Ницше свидетельствует о глубоком знании им истории философии. Особенно большое влияние на него оказали античная философия и философия Шопенгауэра. Что касается античной философии, то именно там, и по праву, видит Ницше истоки всей европейской философии и повсеместно к ней обращается. Касательно Шопенгауэра Ницше сам заявляет, что когда он читал его книгу «Мир как воля и представление», то считал её целиком написанную для него. У Шопенгауэра Ницше привлекает «воля к жизни», которую Шопенгауэр ставит на место объективного мира. Но отношение Ницше ко всей предшествующей философии отрицательное. Даже с Шопенгауэром зрелый Ницше порывает.

Что же не устраивает Ницше в существующей философии?

Во-первых, заявляет Ницше, философия главной своей задачей поставила поиск истины. Еще Аристотель отличал философию от других наук и ставил её выше других наук потому, что философию интересует только истина ради истины, Истина с большой буквы, в то время, как другие науки исходят из принципа пользы.

Во-вторых, источником истины, средством её достижения объявляется разум. Чувства – источник обмана, они искажают истинный мир, сущность. Только разум дает нам понимание подлинного мира.

В-третьих, что вытекает из второго, сам мир предстает перед нами в связи с этим в двух ипостасях: в виде этого мира, данного нам в органах чувств и являющегося «морально-оптическим

обманом», кажущимся миром, и в виде подлинного мира, мира истинного бытия, представление о котором дает нам разум в философии и науке.

В-четвертых, античная философия, констатируя наличие у человека разума и тела, аполлонического и дионисического начал по имени двух богов-олимпийцев Аполлона и Диониса, олицетворяющих соответственно разумное и телесное, чувственное, инстинктивное начала в человеке, отдает предпочтение аполлоническому началу и отрицает телесное начало. Мудрость философа как раз и состоит в том, что в противоположность толпе он освобожден от обмана чувств относительно истинного мира и человеческих желаний. «Быть философом, быть мумией, изображать монотонтеизм мимикой могильщиков! – И прежде всего прочь тело, эту достойную сожаления *idée fixe* чувств! одержимое всеми ошибками логики, какие только есть, опровергнутое, даже невозможное, хотя оно достаточно нагло для того, чтобы изображать из себя нечто действительное!..» [3,с.568].

Прежде всего, Ницше выступает против того, что категория бытия должна быть поставлена в центр философии, в результате чего мир раздваивается на истинный и неистинный. «Основания, в силу которых «этот» мир получил название кажущегося, доказывают скорее его реальность, - иной вид реальности абсолютно недоказуем. ...Бредить об «ином» мире, чем этот, не имеет никакого смысла...» [3,с.571]. Истинное бытие есть пустая фикция. Мир вообще есть не ставшее, а непрерывное становление, и этот процесс никогда не может быть остановлен. На место категории бытия Ницше ставит категорию жизни. Но что такое жизнь?

Здесь следует сказать несколько слов о языке Ницше. Ницше большой стилист, признанный еще в молодости филологической общественностью, получивший в 24 года должность профессора филологии Базельского университета без защиты докторской диссертации. Он и сам, без лишней скромности, считает себя первым среди немцев в стилистике, в краткости и четкости языка, ставит себя в один ряд с Гейне. Ницше говорит афоризмами, метафорами, эзоповским языком. Его повествованию чужда спокойная последовательность мысли, постановка проблемы и строительство сети аргументов и доказательств. Его мысль ярка, фрагментарна, образна, именно образна, более художественна, нежели научна. Поэтому мы не найдем у него дефиниций, его изложение фрагментарно, перескакивает с одного предмета на другой, нуждается в толковании, трудно в восприятии. Поэтому не случайно главную работу Ницше «Так говорил Заратустра» называют ницшеанской библией. И сам Ницше разделял такую оценку. Многие исследователи творчества Ницше совершенно справедливо связывают такой стиль изложения Ницше с его головными болями, которые, по словам самого Ницше, мучали его всю творческую жизнь. Но такой стиль Ницше связан и с его иррационалистической установкой, о чем будет сказано ниже. Поэтому у Ницше трудно найти строгие дефиниции, как правило, присущие и философии, и науке, последовательное изложение проблемы. Так обстоит дело и с понятием «жизнь» и с другими понятиями.

Жизнь есть естественное в противоположность механическому, искусственному, интуитивно постигаемая целостная реальность не тождественная ни духу, ни материи. «Жизнь, как наиболее знакомая нам форма бытия, представляет специфическую волю к аккумуляции силы...»[1,с.328], жизнь

есть воля к власти. Жизнь Ницше рассматривает очень широко, подразумевая под жизнью не только органический мир, но мир в целом. Он предлагает даже заменить понятие «сила» в физике понятием «воля к власти». Такая трактовка жизни вытекает из понимания мира как вечного становления, а не ставшего, законченного, определившегося. Но вместе с тем такая трактовка бытия дает возможность Ницше сосредоточить свое внимание на проблеме человека, так как именно в человеке жизнь проявляется с наибольшей полнотой, именно здесь становится очевидным, что «...глубочайшая сущность бытия есть воля к власти». [1,с.330].

Ницше не согласен с самим подходом классической философии к проблеме человека. Начиная с Сократа, в Греции победил аполлонический подход к человеку. Человек – это человек разумный. Дионисическое начало, инстинкт, природное отныне объявлено низшим, страсти должны подавляться. Этот подход к человеку становится господствующим и позже благодаря христианству еще более усиливается. Знатность, сила, здоровье, исключительность, благородство объявляются запретными, низшими по сравнению с разумом. Но разум – это спокойствие и безмятежность, расчетливость и скепсис, сократовская диалектика, наконец, побеждающая исключительность и мужество хитроумными диалектическими умозаключениями. Ницше выступает против такого подхода, провозглашает приоритет дионисического начала перед аполлоническим, приоритет инстинкта, чувства перед разумом, приоритет гераклитовского текучего бытия, становления перед парменидовским и сократовским абсолютным бытием, абсолютной добродетелью, добром и справедливостью.

Исходя из этого следует подходить и к проблеме истины. По мысли Ницше истинное суждение ничуть не предпочтительнее ложного. Ложное суждение имеет право на существование, если оно «споспешествует жизни, поддерживает жизнь». Поэтому делать из философии теорию познания, средство достижения истинного знания, по мысли Ницше, крайне неверно. Научное знание не есть объективное знание. Наука, даже физика, есть лишь средство толкования и упорядочения мира, но не его объяснения. Мир сам по себе есть хаос. Законы мира, причинно-следственные связи есть лишь удобные для человека фикции, которые он сам для себя изобретает и которые позволяют ему укрепить в себе уверенность, утвердиться в жизни. Потому разум не всемогущ, как полагала предшествующая философия, особенно философия просвещения, и он не в состоянии дать нам объективную истину. Да и само мышление есть лишь проявление инстинкта. «После долгих наблюдений над философами и чтения их творений между строк, - пишет Ницше, - я говорю себе, что большую часть сознательного мышления нужно еще отнести к деятельности инстинкта, и даже в случае философского мышления...» [3,с.242].

С точки зрения Ницше, разум – далеко не главная черта человека и познавательная функция имеет подчиненное значение в жизни человека. Познание необходимо для самосохранения, для укрепления воли к власти. «Полезность с точки зрения сохранения, - а не какая-нибудь абстрактно-теоретическая потребность не быть обманутым, – служит мотивом к развитию органов познания..., они развиваются так, чтобы результатов их наблюдений было достаточно для нашего сохранения. Иначе говоря: мера желания познать зависит от меры роста воли к власти в сказанной породе...» [1,с.224]. Исходя из такого подхода к познанию, Ницше трактует истину. Он отвергает классическое понимание

истины как соответствие знания реальности. С его точки зрения, истина представляет собой удобную для человека фикцию. Наука – это произвольное творение человека, позволяющее ему ориентироваться в окружающей его обстановке. «Истина есть тот род заблуждения, – пишет он, – без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить. Ценность для жизни является последним основанием». [1,с.229]. Понимание истины Ницше близко к её прагматическому пониманию как полезного знания. Но в этом понимании есть один существенный момент. Исходя из своей концепции сверхчеловека, Ницше считает, что истина не для каждого своя (то есть он избегает последовательного субъективизма), но она своя для сверхчеловека и человека толпы. То есть существуют два рода истины, как и два вида систем ценностей, – истина для большинства, для простолюдинов, и истина для избранных, для сверхчеловека. Ницше вообще полагает, что разум с его стремлением к анализу, определенности, дефинициям не в состоянии постичь динамику жизни. Это под силу скорее интуиции, чем разуму. При этом интуиция у Ницше отлична от интеллектуальной интуиции Декарта.

Интуиция в понимании Ницше скорее чувственная, нежели разумная, поскольку, как уже подчеркивалось, жизнь – это не разум, а тело, естество, природа, а разум – только функция тела. Поэтому жизнь в её диалектике, текучести, непостоянстве лучше доступна чувствам, нежели разуму. Но вообще Ницше не уделяет этой проблеме большого внимания. Эта проблема интересует его только с точки зрения критики классического понимания науки и роли разума в познании и вообще в жизни человека. Более пристальное внимание этой проблеме уделяли исследователи Ницше – Дильтей и Шпенглер.

Философия на самом деле была не столько поиском истины, сколько изложением опыта философа, чем-то вроде *memoires*, написанных им помимо воли и незаметно для самого себя. И результатом философского мышления каждый раз являлась провозглашаемая философом система ценностей. Ницше констатирует тот факт, что, начиная с Сократа, любая философская система заканчивалась трактовкой этических проблем, провозглашением определенной системы морали. Решение проблемы бытия и проблемы истины имело значение постольку, поскольку оно открывало дорогу для определенной трактовки добра и зла, справедливости и несправедливости и всех других категорий морали. Впрочем, до Ницше это уже провозгласил И.Кант, заявив, что критика чистого разума им предпринята для того, чтобы определить возможности и границы практического разума. Исходя из такого понимания функции философии, Ницше ставит перед собой задачу – подвергнуть критике всю существующую систему ценностей и создать новую систему ценностей.

### **Кризис европейского человека. Критика христианства**

Европа, по мнению Ницше, находится в состоянии декаданса. Европейский человек – человек декаданса. Скепсис и порча нравов, истощение и утрата силы сопротивления, преступность и алкоголизм, пессимизм и ослабление воли являются характерными признаками современной Европы. «Порок, душевные больные,...преступники, анархисты – все это не угнетенные классы, но отбросы всех

классов бывшего до сих пор общества...» (1,с.59). Социалистические, как и анархические, теории являются лишним доказательством болезни современного общества. Идеи равенства, справедливости есть победа и проявление инстинкта толпы, чандалы (позакастовая социальная группа в Индии), направленного против аристократизма, исключительности. Соответственно и человек этого общества, человек декаданса характеризуется слабостью воли, утерей смысла жизни, веры в систему ценностей, утратой веры в прогресс, хотя с точки зрения самого Ницше идея прогресса является ложной идеей.

Причину нынешнего состояния Европы, по мысли Ницше, следует искать глубоко. В конечном счете, её следует искать у греков, и связана она с именем Сократа, его учением о человеке, заданной им системой ценностей. Сократ был первым, кто отвратил взгляд от природы и направил его на человека, выделил в человеке разум в качестве главного атрибутивного свойства человека, провозгласил знание, умеренность, добродетель, справедливость высшими ценностями и поставил их выше силы, мужества, исключительности, знатности. Сократ сам, по мнению Ницше, есть проявление декаданса Афин. Сократ создал уравнение: разум равен добродетели, равен счастью, которое в корне изменило представление о человеческих ценностях. И в доказательство своей правоты он создал диалектику, благодаря хитросплетениям которой он всегда оказывался правым в спорах, заставлял спорящего доказывать, что он не идиот, выставлял его в неприглядном свете. Знатность, сила не нуждаются в доказательствах, сам факт их наличия является таким доказательством. Диалектика есть орудие черни в её борьбе с аристократичностью, знатностью. Сократ сам есть представитель черни, по происхождению он принадлежал к низшим слоям афинского общества. Но это, пожалуй, не главное, хотя и важное обстоятельство. Главным является то, что Сократ есть порождение кризиса афинского общества, его декаданса. С помощью Сократа Афины пытаются справиться с кризисом, объявить войну низменным инстинктам, уничтожить их с помощью разума и диалектики, показать их несостоятельность и пагубность для человека, с чем в корне не согласен Ницше. «Быть вынужденным побеждать инстинкты – это формула для decadence: пока жизнь восходит, счастье равно инстинкту» [3,с.567]. Конечно, данное положение Ницше не следует понимать в том смысле, что он выступает в поддержку всех человеческих инстинктов. Ведь и пьянство, и жадность, и донжуанство можно объявить проявлением инстинкта, но вряд ли Ницше следует рассматривать защитником и пропагандистом этих явлений. С его точки зрения они есть проявление декаданса, проявление кризиса и распада, болезни общества. Но Ницше, в принципе, против всемогущества разума, против сведения человека к разуму, против господства аполлонического начала в человеке над дионисическим.

Но главная причина декаданса не Сократ, а христианство. Именно с христианством Ницше связывает порчу европейского человека, потому что христианская религия провозглашает и культивирует систему ценностей, мораль, которая «объявляет смертельную войну... высшему типу человека». Ницше рассматривает христианство, как и другие религии через призму провозглашаемых ими систем ценностей, через призму морали, пропагандируемой этими религиями. В этом плане христианская религия, по мысли Ницше, является наихудшей религией по сравнению с исламом, буддизмом, потому что ценности, ею провозглашаемые, в наибольшей степени ложны, в наибольшей

степени противоречат жизни, убивают её. Христианство с самого начала было направлено против инстинкта, против того, что усиливает, возвеличивает жизнь, способствует её росту. Одной из главных ценностей, провозглашаемых христианством, является сострадание, сострадание к слабому, выброшенному жизнью на обочину, сострадание к маленькому, неудачнику. Но тем самым поддерживается к жизни то, что должно быть отброшено, что подрывает основы жизни. Христианство, по мнению Ницше, есть бунт черни в морали. Христианство убило Рим. На место его ценностей, таких как сила, достоинство, знатность, воля к жизни, воля к власти, оно поставило ценности толпы, ценности чандалы, пропагандирующие смирение и покорность, слабость и послушание, незаметность, непротивление злу. Оно поддерживало и возвеличивало то, что не способствовало росту, накоплению силы, воли к власти, что подрывало инстинкт жизни. Сам мир христианство разделило на тот и этот, на истинный и неистинный, объявило этот мир неистинным, а жизнь в этом мире – имеющей ценность лишь в той степени, что она есть подготовка к жизни в истинном мире. И потому значимо и достойно в жизни лишь то, что есть подготовка к жизни той. А это, конечно же, не инстинкты, не плоть, а дух, чистый дух, устремленный к богу и умертвляющий плоть. Таковы ценности христианства по своей сути, но церковь еще более усилила их абсурдность, объявив священников высшим типом человека. В результате восторжествовали лицемерие и ложь, которые подорвали саму веру в Бога и в еще большей мере способствовали развитию декаданса, породили нигилизм, как характерную черту, проявление декаданса. Нигилизм отрицает все высшие ценности, подрывает веру человека в самого себя, отрицает саму ценность жизни, до крайности развивает пессимизм и неверие. Но нигилизм – это не просто отрицание. Ницше тоже отрицает христианские ценности – это активный нигилизм. Подлинный нигилизм – это отрицание без утверждения чего-то взамен, это пессимизм без какого-то проблеска надежды, это убеждение, что все в мире бессмысленно и напрасно и потому сам мир бессмыслен. Тем самым люди убили Бога, даже не заметив этого и сделав христианские ценности еще более лживыми, ибо теперь не было даже формального повода для их существования. Тем самым нигилизм был доведен до крайнего состояния, став определяющей чертой декаданса, его выражением.

### **Сверхчеловек – носитель новой морали. Имморализм**

Все недостатки, пороки декаданса присущи современному европейскому человеку, говорит Ницше. Поэтому устами своего героя Заратустры он провозглашает: «Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке! Сверхчеловек - смысл земли». [3,с.8]. «Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком... В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель» [3,с.9].

Кто же такой сверхчеловек? Существовал ли он ранее? Какие его характерные черты? Как он связан со своим народом, нацией? Ницше всегда говорит, что сверхчеловек должен выступать как цель и смысл для каждого человека. В человеке ценно только то, что служит приближению, утверждению сверхчеловека. Но когда речь заходит о самом сверхчеловеке, Ницше всегда прибегает к образам,

красивым сравнениям, афоризмом, но не к понятиям, не к дефинициям. Сверхчеловек – «это молния», «безумие», «белокурая бестия», «созидатель» и т.д. Но в главном, в основном характеристика сверхчеловека дается Ницше через критику современного человека, человека деденса. Именно этой стороне вопроса в большинстве своих произведений, а не только в работе «Так говорил Заратустра», Ницше уделяет основное внимание. Через критику пороков современного ему общества, системы ценностей этого общества Ницше показывает, каким не должен быть сверхчеловек, какой не должна быть его система ценностей. И все же, исходя из этих двух подходов Ницше к характеристике сверхчеловека, можно выделить его характерные черты.

Сверхчеловек – это прежде всего человек с высоко развитой волей к власти, так как воля к власти не просто характерная черта жизни, сама «жизнь только частный случай воли к власти...» [1,с.329]. Так что «воля к власти» у Ницше никак не может быть истолкована как стремление продвинуться по служебной лестнице в области политики или какой-либо другой области человеческой деятельности, хотя у Ницше и можно встретить рассуждения, допускающие подобную трактовку. Так, Ницше нередко говорит о том, что всякий, даже самый маленький человек стремится к господству над еще меньшим. Но это есть лишь доказательство того, что «воля к власти» присуща всем людям и не только им. Что же касается сверхчеловека, то у него «воля к власти» неразрывно связана с тем, что он «созидатель», «изобретатель новых ценностей». Это другая характерная черта сверхчеловека.

Ницше убежден, что вся человеческая культура есть результат деятельности сверхчеловека, опредмечивания его творческих сил, его стремления перешагнуть границы существующего. Только исходя из этого мы можем правильно понять третью характерную черту сверхчеловека.

Сверхчеловек – это тот, кто стоит по ту сторону добра и зла. Эта сторона добра и зла – это система существующей морали, система христианских ценностей, где, по мнению Ницше, все поставлено с ног на голову, где сострадание, слабость, покорность провозглашаются добром, а жестокость, сила, независимость – злом, где бедные, бессильные, незнатные, страждущие, больные, уродливые являются хорошими, а знатные, могущественные, злые, жестокие, глубоко уверенные в себе самих являются плохими. По мнению же Ницше даже этимология слов «хороший» и «плохой» в немецком и других языках показывает, что понятие «хороший» берет свое происхождение от «знатный», «благородный», а «плохой» - от «простой», «житейский», «низменный». Поэтому, считает Ницше, мораль сверхчеловека должна по сути быть иной, прямо противоположной, сверхчеловек должен руководствоваться другими ценностями. Чтобы творить, чтобы созидать, утверждать новые ценности, говорит Ницше, необходимо быть жестоким, быть злым, стоять выше толпы. Добрые, сострадательные неспособны к творчеству, к утверждению нового. Но сверхчеловек не аморалист, он имморалист, хотя Словарь иностранных слов трактует эти понятия как однозначные [5,с.264].

Ницше понимает, что мораль, хотя она и является для человека длительным гнетом, необходима для общества; без нее невозможно совместная жизнь людей. По этой же причине необходима и религия. Для людей сильных и независимых, предназначенных к повелеванию, религия необходима для дисциплинирования и воспитания, как еще одно средство для господства, преодоления сопротивления,

а для людей обыкновенных, для большинства, религия дает чувство довольства, служит утешением и надеждой. Ницше рассматривает религию как основу морали, основу системы ценностей. Но нормы морали сверхчеловека касаются лишь его взаимоотношений с себе подобными и совсем не касаются его отношений с обыкновенными людьми. В отношениях с ними сверхчеловек не руководствуется нормами морали. «...Кто узнал тех «добрых» (речь идет о знатных, благородных А.Л.) лишь в качестве врагов, тот узнал их не иначе как злых врагов, и те же самые люди, которые *inter pares* столь строго придерживаются правил, надиктованных нравами, уважением, привычкой, благодарностью, еще более взаимным контролем и ревностью, которые, с другой стороны, высказывают в отношении друг с другом такую изобретательность по части такта, сдержанности, чуткости, верности, гордости и дружбы, - эти же люди за пределами своей среды, стало быть там, где начинается чужое, чужбина, ведут себя немногим лучше выпущенных на волю хищных зверей. ...В основе всех этих благородных рас просматривается хищный зверь, роскошная, похотливо блуждающая в поисках добычи и победы белокурая бестия...» [3,с.427-428]. Таким образом, сверхчеловек имеет двойную мораль: одними нормами морали он руководствуется во взаимоотношениях с себе подобными и совсем другими, противоположными, – в отношениях с людьми иного круга, с обыкновенными людьми, простонародьем.

Ницше исходит из того, что существуют два вида людей: аристократы, знать, благородные и простонародье, чернь, плебеи. Причем различие это проявляется не в общественной иерархии (плебеи могут быть и на верху общества, занимать высокие посты), но уже на физиологическом уровне, на уровне жизненной силы, на уровне воли к власти, на уровне инстинкта. Исходя из того, что именно сверхчеловек является носителем жизненных сил, он должен утвердить свою волю, невзирая на сопротивление черни, не ограничивать себя в средствах в отношениях с ней, отбросить милосердие и сострадание, жалость и любовь. Он должен быть злым и жестоким, решительным и беспощадным в отношениях с чернью. Но плебеев всегда больше и они всегда ненавидят выдающееся, поэтому сверхчеловеку всегда нелегко жить в обществе. Ницше отвергает социал-дарвинизм с его утверждением, что выживает сильнейший. В обществе лучше всего себя чувствует тот, кто идет в ногу с большинством, разделяет ценности большинства.

Здесь уместно обратиться к вопросу: сверхчеловек – это человек будущего или он уже существовал раньше? Ведь Ницше в Заратустре и других произведениях в большинстве своем говорит о сверхчеловеке как о будущем состоянии человека. Некоторые комментаторы Ницше считают даже, что Ницше говорит о сверхчеловеке как о будущей стадии развития человеческого общества. Конечно такая трактовка Ницше совершенно лишена оснований. Сверхчеловек – это не стадия развития человеческого общества, как коммунизм у Маркса. Сверхчеловек был и ранее. Это «римская, арабская, германская, японская знать, гомеровские герои, скандинавские викинги», это Цезарь и Наполеон, деятели Возрождения, Гете и Вагнер, сам Ницше, наконец. «...В единичных случаях на различных территориях земного шара и среди различных культур, - пишет Ницше, - удастся проявление того, что фактически представляет собою высший тип, что по отношению к целому человечеству представляет род

сверхчеловека. Такие счастливые случайности всегда бывали и всегда могут быть возможны. И при благоприятных обстоятельствах такими удачами могут быть целые поколения, племена, народы» [3,с.634].

Сверхчеловек – это более творение природы, нежели культуры. Он есть результат постепенного, длительного накопления необходимых качеств. Народ выступает при этом как почва, как основа, окольный путь, чтобы прийти к шести-семи великим людям. Появление великих людей случайно и обусловлено временем. Тем более, когда речь идет о великих народах. Все это, как правило, в прошлом, на заре цивилизации, когда природное превалировало над культурным, когда сила, достоинство, воля к власти не стеснялись своего проявления. Поэтому беспочвенны были притязания немецкого фашизма на философское наследство Ницше и представлять немецкую нацию, как нацию сверхчеловеков. Конечно если в творчестве Ницше «...выдвигать на первый план не пророка, а клинициста, - пишет французский философ Альбер Камю, - то из его произведений не извлечешь ничего, кроме заурядной низкой жестокости, которую он всей душой ненавидел» [7,с.168]. «До Ницше и национал-социализма не было примера, чтобы мысль, целиком освященная благородством, терзания единственной в своем роде души, была представлена миру парадом лжи и чудовищными горами трупов в концлагерях» [7,с.176].

Нельзя воспринимать философию Ницше как практический план переустройства мира, построения общества сверхлюдей и по другой причине. В том же Заратустре Ницше говорит о другой важнейшей идее своей философии – идее вечного возвращения. Ницше не только отрицает идеи прогресса и закономерности развития общества, но и утверждает, что в мире все возвращается на круги своя. С точки зрения Ницше и природная, и общественная эволюция не есть движение к лучшему, изменение не носит прогрессивной направленности. Из философии Ницше никаких разумных проектов будущего вывести нельзя.

Но в чем же тогда следует видеть заслугу Ницше? Почему по праву можно считать, что три немца: Маркс, Ницше и Фрейд (да простят мне австрийцы, что я отношу Фрейда к немцам) – определили видение человека философией и вообще культурой XX века да и сегодняшнего дня.

Сам Ницше видит свою миссию в том, чтобы осуществить переоценку всех ценностей. Он анализирует взгляды философов от античности до его времени на мир, на человека, на науку, на мораль, на бога и вообще на весь комплекс отношений людей и говорит о ложности этих взглядов, о ложности провозглашаемой существующей философией системы ценностей. Вернее, не абсолютной ложности, а непригодности существующей системы ценностей для выдающейся личности, для человека с сильной волей к власти, для сверхчеловека. При этом Ницше говорит: «Моя философия направлена в сторону иерархии – не в сторону индивидуалистической морали. Стадное чувство должно господствовать в стаде, но не выходить за его пределы: вожакам стада нужна в самом корне своем отличная от стадной оценка их собственных поступков, равным образом – независимым или «хищным» животным и т.д.» [1,с.121]. Такой в самом корне своем отличной от существующей системы ценностей является система ценностей, утверждаемая философией Ницше. И если раньше, по мнению Ницше, появление

сверхчеловека являлось результатом случайности, стечения обстоятельств, то теперь, опираясь на его философию, сверхчеловек будет сознательно развивать заложенную в нем природой волю к власти. В этом смысле и следует говорить о приходе сверхчеловека, который провозглашает Заратустра.

Но учение Ницше о сверхчеловеке вряд ли следует рассматривать в качестве теории воспитания сверхчеловека. Философия Ницше не инструментальна, она, скорее, вещательная, оракульская. Следует согласиться со Г.Скирбекком и Н.Гилье, рассматривающими Ницше, как и Сократа, в качестве «интеллектуального овода, который хорош именно тем, что вынуждает нас защищаться от него» [4,с.596]. Ницше был одним из первых, кто в преддверии эпохи стандартизации, массовой культуры и конформизма заявил о праве человека на исключительность, индивидуальность, неповторимость, творчество. Именно в этом плане следует расценивать влияние его учения о сверхчеловеке на развитие наших представлений о человеке.

### **Философия жизни и общественные науки**

Философия жизни оказала существенное влияние на общественные науки о духе. Правда, здесь мы имеем дело не столько с философией самого Ницше, сколько с учениями его последователей, прежде всего Вильгельма Дильтея и Освальда Шпенглера. Первому принадлежит заслуга создания метода познания исторических явлений, а второму – создание оригинальной концепции исторического процесса, положившей начало целому направлению, культурологическому, в социальной философии.

Дильтей не был первым, кто выделил науки о природе и науки о духе. Уже неокантианцы, прежде всего Генрих Риккерт, разделяют естественные и общественные науки. Риккерт разделяет их по методу познания: науки о природе пользуются «генерализирующим» методом, пытаются найти общие закономерности природы, а исторические науки – «индивидуализирующим» методом, описывают, изображают бывшие события, индивидуальные по своей сути.

Дильтей исходит из другой методологической посылки из философии жизни. В центре внимания наук о духе должна стоять жизнь, как непосредственно данное нам в переживании, как чувство, опыт, действие, мысль. Целостность и динамику жизни разум с его стремлением к анализу, определенности, дефинициям постичь не в состоянии. Жизнь может быть постигнута только с помощью интуиции, которая у Дильтея в отличие от Декарта противоположна разуму. По мысли Дильтея методом наук о духе должно быть непосредственное переживание исторических событий и их истолкование. «Человечество, постигнутое в восприятии и (разумном) познании, было бы для нас физическим фактом и как таковое было бы доступно только естественно-научному познанию. Как предмет наук о духе, оно существует лишь постольку, поскольку человеческие состояния переживаются и поскольку оно находит выражение в жизненных откровениях, а эти выражения понимаются» [6,с.134-135]. Историк должен пережить историческое событие и дать его истолкование как момента жизни. Данное методологическое положение имеет очень важное значение для познания исторического процесса.

К историческому процессу можно подходить с двух позиций, из двух методологических принципов. Один был в окончательном виде сформирован Гегелем и затем взят на вооружение марксизмом. Он звучит так: «Сова Минервы вылетает в полночь». Это означает, что историческое явление, событие может быть правильно понято тогда, когда оно достигло высшей точки своего развития, полного расцвета. Прошлое может быть понято только из настоящего, и правильная оценка исторического события (а любое общественное событие имеет ценностную окраску) возможна только исходя из зрелого состояния общества. Казалось бы, все верно. Но в этом подходе заложен большой методологический минус. Дело в том, что не только смена общественного строя, но даже смена политической власти, как правило, ведет к смене идеологии, смене системы ценностей, а отсюда и смене исторических приоритетов, оценок исторических событий. Именно потому историческую науку нередко характеризуют как девицу легкого поведения, меняющую свое видение исторических процессов под воздействием или по прямому требованию власти. Постсоветское пространство дает нам яркий пример исторической переоценки ценностей. Если сравнить сегодняшнюю историю любого постсоветского государства с его же историей советского периода, то мы увидим существенные различия в оценке исторических событий, нередко доходящие до противоположности.

Методология Дильтея призвана была, если не устранить этот недостаток (а совершенно устранить его вряд ли можно), то хотя бы смягчить его. Историк должен при трактовке исторических событий исходить прежде всего из тех интересов, мотивов, из той системы ценностей, которой руководствовались субъекты исторических событий, а не накладывать на историю современные ему стандарты.

Другим видным последователем философии жизни был Освальд Шпенглер. Его книга «Закат Европы», опубликованная сразу после первой мировой войны в 1918 году, имела огромный успех. Шпенглер тоже исходит из того, что мир природы и мир общественной жизни – это принципиально разные миры, требующие различного подхода к своему познанию. При познании общественной жизни необходимо исходить из хронологии и идеи судьбы. История есть история возникновения, развития и гибели культур. В основе каждой культуры лежит душа, требующая своего осуществления, проявлением чего и является жизнь. Мир же есть результат осуществления, итог жизни. Каждая культура рождается, достигает своего расцвета и умирает. Это и есть судьба.

Господствующая в западно-европейской исторической науке схема «Древний мир – Средние века – Новое время» является скудной и бессмысленной. Она является выражением европоцентризма исторической науки и не отражает всего богатства истории. Ведь наряду с античностью и западной культурой существовали и существуют культуры Индии, Вавилона, Китая, Египта, арабская, мексиканская майя и т.д. Все они своеобразны и некоторые даже выше античной. Шпенглер так характеризует суть своего «Коперниканского открытия во взглядах на исторический процесс: «Вместо безрадостной линейной всемирной истории, поддерживать которую можно лишь закрывая глаза на подавляющую груду фактов, я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана

всем ходом своего существования» [8, с.151]. Общее у этих культур только этапы их развития: весна – лето – осень – зима или в искусствах и политике: глубокая древность – культура – цивилизация. Общность означает не повторяемость, а аналогичность событий, процессов, эпох.

Культурологическая концепция исторического процесса получила дальнейшее развитие в XX веке в трудах английского историка и социолога Арнолда Тойнби (1889-1975) и американского социолога российского происхождения Питирима Сорокина (1889-1968). Ценность этих концепций заключается в том, что они акцентируют внимание исторической науки на индивидуальных особенностях событий и процессов различных стран и культур. Но в этом же заключается и их недостаток, особенно в наш век – век глобализационных процессов, когда происходит взаимовлияние и взаимообогащение культур.

### **Литература**

- Ницше, Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей/ Фридрих Ницше. – М.: REFL- book, 1994.- 324с.
- Ницше, Ф. Сочинения: в 2 т. Т.1/ Фридрих Ницше.- М.: Мысль, 1990.- 832с.
- Ницше, Ф. Сочинения: в 2 т. Т.2/ Фридрих Ницше. - М.: Мысль, 1990.-830с.
- Скирбекк, Г., Гилье, Н. История философии. - М.: Владос, 2001.-800с.
- Словарь иностранных слов.- М.: ГИС, 1954.-856с.
- Современная буржуазная философия.- М.: МГУ, 1972.-651с.
- Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство/Альбер Камю. - М.: Политиздат, 1990.-415с.
- Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность/Освальд Шпенглер; пер.с нем., вступ. ст. и примеч. К.А.Свасьяна. - М.: Мысль, 1993.-668с.

## **ФИЛОСОФИЯ «ПСИХОАНАЛИЗА»**

### **Является ли психоанализ философской концепцией?**

Основателем психоанализа является Зигмунд Фрейд (1856-1939) – австрийский невропатолог, психиатр и психолог. Понятие «психоанализ» употребляется сегодня в двух смыслах, имеет двойное содержание: во-первых, под ним подразумевается специальный психотерапевтический метод лечения психических заболеваний; во-вторых, это комплекс теорий и гипотез, объясняющих роль бессознательного в жизни человека, мотивации его поведения и деятельности, специфически трактующих функционирование и развитие человеческого общества. Некоторые исследователи, правда, предлагают во втором значении использовать термин «фрейдизм», оставив за

психоанализом лишь первое значение, но в большинстве работ сегодня термин «психоанализ» употребляется в двух смыслах.

Есть и другой подход к данному понятию, разделяемый некоторыми врачами-психоаналитиками. Они считают психоанализ чисто научной теорией, не имеющей никакого отношения к социально-философским концепциям, отрицают его философский статус. Однако данная точка зрения безосновательна и касается только первого этапа становления психоаналитической концепции. В своём дальнейшем развитии психоанализ далеко вышел за рамки медицинской концепции, за рамки метода лечения психических расстройств, распространил свои принципы на понимание природы человека и общества. И потому мы вправе рассматривать его как определенную социально-философскую концепцию.

Конечно, если понимать философию в классическом смысле слова, как она трактовалась от Аристотеля до Гегеля, то психоанализ не может рассматриваться в качестве одной из философских систем. Вне поля его внимания остаются такие важнейшие проблемы философии, как проблемы бытия и познания: он не затрагивает проблем бытия природы, а его метод познания (если можно так вообще выразиться) распространяется только на познание мотивации человеческого поведения и деятельности, да и то с большими оговорками. Психоанализ следует отнести к тому направлению неклассической философии, которое начинается философией жизни и сосредотачивает своё внимание на проблемах бытия человека, понимания сущности и смысла этого бытия. При этом вклад психоанализа в эту проблему настолько значителен, что без него просто невозможно представить современный взгляд на человека, культуру, понимание многих общественных явлений.

Проблема человека, как известно, всегда стояла в центре внимания философии. Правда, в разные периоды на первый план выходили разные аспекты этой проблемы. В XIX веке одним из главных аспектов этой проблемы, стоящих в центре философских исследований, является соотношение биологического и социального в человеке. Вклад Маркса и Фрейда в разработку этой проблемы, несомненно, является наиболее значительным. У Маркса именно труд, производственная деятельность, лежит в основе социогенеза, делает человека человеком, является определяющей характеристикой человеческого бытия. А поскольку труд по своей природе выступает как общественное

явление, то сущность человека «в своей действительности... есть совокупность всех общественных отношений» Конечно, Маркс не отрицает природных, биологических факторов человека. Человек с его точки зрения, является непосредственно живым природным существом, он наделен природными силами эти силы существуют в нем в виде задатков и способностей. Но для Маркса природное выступает предпосылкой человека. Природа как бы подготавливает человека как родовое существо, наделяя его предка такими способностями, которые обеспечивают ему переход в новое качество, но уже не в природных, а в общественных условиях. Природа продолжает свою работу и над каждым отдельным индивидом, наделяя его определенными задатками. Но человеком человек становится только в обществе и благодаря обществу.

По-иному к проблеме человека подходит З. Фрейд. Он не отрицает роли социальных факторов, культуры в жизни человека. Более того, он согласен, что культура – качественный признак человеческого бытия. Но главные факторы социогенеза, главные пружины человеческой деятельности, по его мнению, следует видеть в биологических, прежде всего психологических структурах человека.

### Структура психики по З. Фрейду

Свой психоаналитический метод Фрейд разработал, занимаясь лечением истеричных больных. Правда, в своих лекциях «О психоанализе» основателем психоанализа Фрейд называет другого венского врача Йозефа Брейера, с которым он сотрудничал после окончания учебы. Фрейд вспоминает историю болезни пациентки доктора Брейера и созданный им метод лечения. Пациентка страдала тяжелой формой истерии. Понять причину болезни, чем были вызваны эти душевные потрясения, было непросто. И Брейер применил гипноз, заставив девушку вспомнить обстоятельства, предшествовавшие болезни. Оказалось, что большинство симптомов являются последствиями «психических травм», связанных с дежурством пациентки у постели тяжело больного, горячо любимого отца и пережитыми там аффективными переживаниями. И стоило Брейеру заставить больную вспомнить и пережить эти аффективные состояния, как симптомы болезни исчезли. Этот метод лечения Брейер назвал «катарсисом» (от греч. – очищение).

Эксперименты натолкнули Фрейда на мысль о том, что сфера психического не может быть сведена к сознательному. Довольно часто подлинные мотивы поведения находятся за пределами нашего сознания, не осознаются, заменяются другими мотивами. А из случая с пациенткой Брейера следует, что подлинные причины психического расстройства также находятся за пределами сознания. Дальнейшее применение<sup>7</sup> катарсического метода Фрейдом, причем не в гипнотическом, а в нормальном состоянии больного, убеждают его в правильности гипотезы и приводят к выводу о сложной и разнородной структуре психики человека.

В структуре психики З. Фрейд выделяет два слоя или два элемента – сознание и бессознательное. Сознание Фрейд связывает с отчетливыми и надежными восприятиями, нашедшими словесное выражение. В бессознательном Фрейд выделяет две группы явлений. Во-первых, представления, которые ранее были сознательными, но потом «ушли» из области сознания, но в любой момент снова могут стать сознательными. Этот вид бессознательного Фрейд называет скрытым бессознательным или предсознательным. Во-вторых, к бессознательному относятся те «весьма напряженные душевные процессы или представления», которые не становятся сознательными потому, что этому

противодействует какая-то сила, сопротивление, вытесняющее эти представления из области сознания и не пускающее их туда. Этот вид бессознательного Фрейд называет вытесненным бессознательным. И если скрытое бессознательное является таковым только в описательном смысле, то есть эти представления не присутствуют в сознании в данный момент, но в любой момент без труда могут быть возвращены в наше сознание, то вытесненное бессознательное – это те представления, которые находятся за пределами сознания, потому что их не пускают в сознание, на их пути в сознание стоят запертые ворота, стена, но они, тем не менее, находясь за пределами сознания, оказывают большое влияние на наше поведение, душевное состояние, выступают причиной многих психических расстройств. Это бессознательное Фрейд называет динамическим вытесненным бессознательным, бессознательным в подлинном смысле слова, в каком употребляется этот термин в психоанализе.

Находясь за пределами сознания, вытесненное бессознательное может быть представлено в нем, иначе мы о нем не могли бы ничего сказать. Оно проявляется в описках, оговорках, сновидениях, может быть обнаружено с помощью метода свободных ассоциаций. Но смысл этого представительства в сознании в большинстве случаев искажен, и степень искажения находится в прямой зависимости от силы сопротивления, которую встречает бессознательное на пути в сознание. Бессознательное Фрейд обозначает, словом ОНО.

Сферу сознания Фрейд обозначает, как Я. «Мы создали себе представление о связной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как Я этой личности, - пишет Фрейд. – Это Я связано с сознанием, что оно господствует над побуждениями к движению, т.е. к вынесению возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы, которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений [2, с.15]. Я представляет собой поверхностный слой ОНО, отвечает за побуждения к движению, за связь с внешним миром, осуществляет контроль над требованиями ОНО. Именно Я обеспечивает вытеснение в область ОНО некоторых наших желаний и побуждений, выстраивает на их пути в сознание барьеры и баррикады. Если Оно в своей деятельности руководствуется принципом удовольствия, то Я – принципом реальности, его задача - соотносить наши желания и побуждения с реальной обстановкой, требованиями окружающей среды. В Я

тоже далеко не всё принадлежит к области сознания Я, по замечанию Фрейда, тоже может быть бессознательным, но когда мы рассматриваем его в структуре психики в соотношении с её другими элементами, в соотношении с ОНО, то мы характеризуем его как сознательное в противоположность бессознательному.

Взаимоотношения между Я и ОНО Фрейд образно сравнивает с взаимоотношениями всадника и лошади.

Силы Я и ОНО несоизмеримы. Оно – это кипящий котёл страстей, где действуют силы, имеющие целью удовольствие и агрессию, занимает в структуре психики большее место и играет более значительную роль, чем Я. Я - тонкая оболочка ОНО, по мысли Фрейда, ответственно за нашу связь с реальными условиями внешнего мира, прежде всего стремящаяся сдержать стремление к немедленному получению удовольствия и обуздать силы агрессии. Оно играет более важную роль в определении нашего поведения, чем Я, способно обойти цензуру Я, так маскировать свои подлинные цели, что Я, поддавшись на эти уловки, неадекватно осознает подлинные мотивы поведения или же нередко волю ОНО выдает за свою собственную волю[2, с.23]. Но нельзя и недооценивать значение Я, ведь это - разум и рассудительность человека, позволяющие ему занимать особое место в структуре живой материи.

Наряду с ОНО и Я в структуре психики Фрейд выделяет «некоторую инстанцию», которую он называет идеалом Я, или сверх-Я, и которая является дифференцированной структурной единицей внутри Я. Сверх-Я является высшей инстанцией в структуре душевной жизни, нравственным высшим цензором, человеческой совестью, его религией. Процесс формирования сверх-Я Фрейд связывал с преодолением сексуальной фазы жизни ребенка, Эдипова комплекса. Именно на этой фазе в сложных взаимоотношениях с родителями, посредством отождествления себя с ними, инфантильное Я накапливает силы для преодоления Эдипова комплекса, его вытеснения, создавая идеальное Я или сверх - Я. Но в сверх -Я запечатлен не только опыт индивидуального Я. Сверх Я менее тесно связан с сознанием, чем Я. «В то время, как Я является представителем внешнего мира, реальности, сверх - Я выступает навстречу ему как адвокат внутреннего мира или ОНО. ...Конфликты между Я и идеалом Я в конечном счете отразят противоречие реального и психологического, внешнего и внутреннего миров» [2,с.23].

Расчленение человеческой психики на ОНО, Я и сверх Я позволяет лучше представить душевный механизм, но не раскрывает еще полностью движущие силы душевной жизни, её динамику. Тем более что с точки зрения З. Фрейда душевный механизм, структура психики любого человека, а не только психически больного включает в себе три этих элемента. Фрейд выделяет два вида влечений, определяющих психическую деятельность, а следовательно, и поведение человека: 1) сексуальные влечения или эрос, включающие не только подлинное половое влечение и производные от него подавленные влечения, но и инстинкт самосохранения, и 2) влечение к смерти, проявляющееся, прежде всего, в инстинкте разрушения. При этом решающее значение имеет сексуальное влечение и неразрывно связанная с ним энергия «либидо»- энергия сексуального влечения.

Сексуальный инстинкт, с точки зрения Фрейда присущ нам с момента рождения и инфантильная сексуальность выступает как необходимый этап, ступень на пути к нормальной сексуальности взрослых. Фрейд здесь предстает перед нами как пансексуалист, видящий смысл сексуального инстинкта в получении ощущения удовольствия, а потому все ощущения удовольствия мы можем рассматривать как видоизменение сексуального наслаждения.

### **Психоаналитическая концепция личности и общества**

Исходя из этих положений, которые З. Фрейд вывел, занимаясь лечением психических расстройств, наблюдением за поведением психически нездоровых людей, он подходит к созданию собственной концепции человека и общества, формулируя несколько постулатов, составляющих основу учения.

Во-первых, это постулат, если хотите миф, о первобытной орде. Согласно этому мифу собственно человеку и человеческому обществу предшествовало состояние, в котором пребывал предок человека и, которое характеризовалось полным господством либидо. Либидо выступало основным регулятором поведения членов орды. И становление человеческого общества происходило как результат обуздания либидо, его регулирования нашими предками. Вообще человек отличается от «братьев наших меньших» двумя факторами: 1) несоизмеримостью либидозной энергии, которая к тому

же у человека выполняет другую функцию, нежели у животных, 2) тем, что человек регулирует своё либидо.

Обуздание либидо далось человеку нелегко. В первобытной орде разворачиваются многие коллизии и драмы, связанные с этим. Это отцеубийство и кровосмешение и в связи с этим боязнь кастрации, раскаяние и чувство вины, табу в отношении отцеубийства, инцеста и других извращенных сексуальных влечений. Этот первобытный опыт регулирования либидо закрепляется в родовых структурах бессознательного, то есть, многократно повторяясь в индивидуальных структурах бессознательного, он становится родовой структурой, передающейся по наследству. Именно в этот период формируются такие структуры человеческой психики, как ОНО и сверх Я, определяющие всю динамику психической жизни. Последняя понимается как междоусобная внутриспсихическая борьба между бессознательными подавленными влечениями и воспоминаниями, с одной стороны, и распространяющимися на них табу – с другой. Основу ОНО при этом составляют чрезвычайно насыщенные энергией воспоминания о сексуальных влечениях, связанных, прежде всего с сексуальными кровосмесительными устремлениями, а основу сверх Я – воспоминания о первобытных племенных табу на эти влечения.

Второй постулат психоаналитической концепции человека – постулат о биологически врожденных детских сексуальных фазах. Согласно ему каждый ребенок до 5-6 летнего возраста проходит в своем развитии три детских сексуальных фазы: орально-каннибальную, анально-садистскую и фаллическую. Каждая из этих сексуальных фаз связана с господством определенных эрогенных зон: оральная фаза – слизистая оболочка рта; анальная – слизистая оболочка ануса; фаллическая – пенис (фаллос). Прохождение этих фаз связано с филогенетическими воспоминаниями, переживанием родового опыта формирования и обуздания ОНО. ОНО индивида включает в себя два вида сексуальных подавленных влечений: унаследованные подавленные влечения рода и подавленные влечения, пережитые в течение первых нескольких лет жизни индивида. «Воспоминания» о родовом и детском опыте не только сохраняются в психике, но и обладают прирожденной энергией как активные агенты. Иными словами, всякий «забытый» родовой или индивидуальный опыт человека фактически вовсе не является забытым, а оказывается просто вытесненным из сознания в такой уголок психики, где

сосредотачиваются подобные психические явления и который называется «бессознательное». В этом убежище, расположенном на более низком уровне, воспоминания, теперь более живые и активные, чем когда бы то ни было, непрерывно бунтуют против подавления, которому они подвергаются. Этот бунт и есть, по Фрейду, движущий мотив всех поступков и мыслей сознательного человека.

Третий постулат концепции Фрейда говорит о биологически predetermined Эдиповом комплексе. Согласно ему мальчик (4-6 лет) видит в матери объект своих сексуальных влечений, в связи с чем его отношение к отцу амбивалентно, он испытывает к нему одновременно нежные и враждебные чувства, любовь и ненависть. Это связано с тем, что мальчик отождествляет себя с отцом, с одной стороны, и сознает его как помеху к осуществлению Эдиповых влечений. Поэтому, наряду с привязанностью, мальчик испытывает и страх перед отцом, как соперником, страх кастрации, прежде всего. (У девочки этот комплекс называется комплексом Электры). Эдипов комплекс в жизни индивида тем важен, что именно на этой стадии жизни ребенка формируется его сверх Я, а вместе с ним преодолевается и сам Эдипов комплекс. Идеальное Я неразрывно связано с высшими началами в человеке: религией, моралью, социальными чувствами.

И с этим связан следующий постулат теории Фрейда - пансексуализм и сублимация. С точки зрения Фрейда, сексуальный инстинкт, либидо выступают стержнем человеческой психики, коренной причиной, мотором психической динамики личности. Именно там необходимо искать глубинные мотивы человеческих поступков. Но в то же время, человека делает человеком именно то, что он не поддается безрассудно влечениям либидо, а регулирует их, подавляет их, соотносит с принципом реальности. Но куда же при этом девается энергия либидо, ведь она не может бесследно исчезнуть? С точки зрения Фрейда, она сублимируется. Понятие сублимации означает отвлечение энергии сексуальных влечений от прямого назначения (получение удовольствия) и направление её на социально полезные цели. Такие явления, как религия, мораль, учителя, авторитеты выступают как бы наследниками роли отца в идеальном Я, вообще вся человеческая культура есть результат сублимирования либидозной энергии. Потому не только религия и мораль, но и наука и искусство, да и все другие виды человеческой деятельности неразрывно связаны с сексуальными влечениями, уходят своими корнями в либидозную энергию, черпают в ней силу и вдохновение. Классический психоанализ исходит из того,

что конечные причины социальных конфликтов, общественных процессов вообще следует искать в биологической структуре человека, прежде всего в сексуальном инстинкте, в либидо. Фрейд исходит из того, что во взаимосвязи «человек-общество» необходимо идти от человека к обществу, а не наоборот, искать конечную причину общественных процессов в психологической структуре личности. «Легко показать, что идеальное Я соответствует всем требованиям, предъявляемым к высшему началу в человеке. В качестве заместителя страстного влечения к отцу оно содержит в себе зерно, из которого выросли все религии. Суждение о собственной недостаточности при сравнении Я со своим идеалом вызывает то смиренное религиозное ощущение, на которое опирается страстно верующий. В дальнейшем в ходе развития роль отца переходит к учителям и авторитетам, их заповеди и запреты сохраняют свою силу в идеальном Я, осуществляя в качестве совести моральную цензуру. Несогласие между требованиями совести и действиями я ощущается как чувство вины. Социальные чувства покоятся на отождествлении с другими людьми на основе одинакового идеала Я.

Религия, мораль и социальное чувство – это главное содержание высшего человека – первоначально составляли одно. ...Они вырабатывались филогенетически на отцовском комплексе...»[2, с.33-34].

### **Неофрейдизм**

Пансексуализм, психологизация человека и общественной жизни классическим психоанализом привели к тому, что уже при жизни З. Фрейда его ученики последователи Карл Густав Юнг(1875-1961), и Эрих Фромм (1900-1980) уже при жизни Фрейда отказались от этих положений и существенно реформировали психоанализ благодаря чему психоанализ только выиграл и расширил свое влияние.

К.Юнг разошелся с Фрейдом прежде всего в понимании содержания бессознательного как только либидо, сводить все к сексуальности и выводить всю европейскую культуру из сублимации. По мысли Юнга вообще не индивидуальное, а коллективное бессознательное выступает первичным, в его недрах формируются архетипы, которые невозможно адекватно выразить в языке и которые оказывают решающее влияние на индивидуальное бессознательное. Эти архетипы бессознательного лежат в основе культур и цивилизаций, в основе менталитета народов, принадлежащих к различным культурам и нациям. Различие западной и восточной культур Юнг видит в

истории этих культур, в архетипах бессознательного, сформировавшихся еще на заре этих культур. Восточная культура характеризуется высокой степенью коллективизма и приверженностью к архетипам коллективного бессознательного, в то время как западная слабо привержена к коллективистским нормам и больше ориентирована на индивидуальный успех и индивидуалистическую мораль. Но, несмотря на различие культур народов и наций, в их архетипах есть много общего (взять хотя бы символ Родина-мать), что дает возможность взаимообогащения и взаимопроникновения различных культур. Один из путей выхода европейской культуры из глубокого кризиса, по мысли К.Юнга, заключается в её сближении и обогащении культурой Востока.

Другим наиболее известным представителям неофрейдизма является Эрих Фромм. Немец по происхождению, он в 1933 году переехал в США и до конца жизни прожил в Америке. Фромм, как и Юнг, выступает против пансексуализма Фрейда, хотя и разделяет учение последнего о бессознательном. «Мое неприятие теории Фрейда означает не принижение роли секса, – пишет он, – а наоборот, необходимость более глубокого и серьезного его понимания. З.Фрейд сделал лишь первый шаг в открытии того значения, какое имеют страсти в межличностных отношениях; исходя из своих физиологических взглядов, он объяснил их физиологически. При дальнейшем развитии психоанализа возникает потребность откорректировать и углубить фрейдовскую теорию, переместив проблему из физиологической области рассмотрения в биологическую и экзистенциальную» [6, с.24]. Фромм в отличие от Фрейда идет не от человека к обществу, а от общества к человеку, и на место либидо он ставит любовь, которая является единственным ответом на проблему человеческого существования.

Что же это за проблема? Когда наш звероподобный предок стал человеком и осознал себя таковым, он порвал свою органическую связь с природой и себе подобными. Несмотря на свое единство с природой и другими людьми, он видел и свою особость, отделенность, свою случайную заброшенность в этот мир, свое отчуждение. И преодолеть свое одиночество и отчуждение, свою тревогу в силу отделенности, стыд в силу принадлежности к противоположному полу, чувство вины в силу неспособности использовать собственные человеческие возможности, человек может только благодаря любви. Но любовь Фромм, в отличие от Фрейда, понимает очень широко. Эротическая любовь есть только один из видов любви, способная преодолеть противоположность

полов. «Любовь – это активная сила в человеке, сила, которая рушит стены, отделяющие человека от его ближних; которая объединяет его с другими. Любовь помогает ему преодолеть чувство изоляции и одиночества, при этом позволяя ему оставаться самим собой и сохранять свою целостность».[6, с.17]. Наряду с эротической любовью Фромм выделяет братскую любовь – «наиболее фундаментальный вид любви», любовь ко всем человеческим существам; материнскую любовь – любовь матери к своему ребенку; отцовскую любовь – тоже любовь к ребенку, но совершенно иная по своей природе, чем материнская; любовь к себе, которую следует отличать от эгоизма; любовь к Богу, как отражение одиночества и вытекающей отсюда потребности «преодолеть тревогу одиночества посредством объединения». Любовь, по мнению Фромма, является единственно подлинным способом человеческого бытия.

Однако состояние дел в современном ему обществе, по заявлению Фромма, оставляет мало места оптимизму. Анализируя положение человека в капиталистическом обществе середины XX века, Фромм отмечает состояние отчужденности, глубокое чувство неуверенности, бессилия, сомнения, одиночества и тревоги. В нем отсутствует истинная любовь, а преобладают ее незрелые, симбиотические формы: пассивная форма симбиотического союза – мазохизм и активная форма – садизм. Люди не умеют любить и не хотят овладевать искусством любви. Человеческое существование в капиталистическом обществе характеризуется стремлением к потреблению. Главное к чему стремится человек – иметь. Любовь понимается как обладание, человеческое счастье как обладание все большим кругом предметов в различных областях. Иметь или быть – это, по мысли Фромма, одна из главных дилемм современного общества. Ведь подлинная любовь – это отдавание.

Общество, должно быть перестроено на основе отношений истинной любви, а это означает коренную перестройку существующих капиталистических отношений, где «определяющим фактором является рыночный обмен». Справедливое общество по мысли Фромма, должно быть организовано таким образом, чтобы дать простор развитию подлинных отношений любви, чтобы социальная действительность не разъединяла, объединяла человека с другими людьми и при этом ценила в нем личность, его Я. Любое общество, которое исключает развитие любви, должно, в конце концов, погибнуть оттого, что оно противоречит основным человеческим потребностям.

## **Литература**

1. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе./Маркс К., Энгельс Ф. Соч.2-е изд. Т.3.-М.: Политиздат, 1955.-С.1-4.
2. Фрейд, З. Я и ОНО. М.: МЭГТЭМ. 1990.-56с.
3. Уэллс, Г. Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму.- М.: Прогресс, 1968.-287с.  
Фрейд, З. Психология бессознательного.- М.: Просвещение, 1990.-448с.-
5. Фром, Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. – М.: Издательство АСТ, 2000.- 448с.
6. Фромм, Э. Искусство любить.- М.: Педагогика, 1990. – 226с.

## **ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ**

В ряду неклассических философских систем XX века, сосредоточивших свое внимание на проблеме человека экзистенциализму принадлежит особая роль. В середине прошлого века экзистенциализм был одним из влиятельных философских течений, оказывающих огромное влияние на всю духовную культуру Западной Европы. Его влияние было обусловлено не только новизной рассматриваемой им проблемы (постановку проблемы можно найти уже в философии Средневековья и Возрождения), сколько в ее радикализации. До него проблема существования человека с точки зрения ее внутреннего переживания и осмысления самим человеком с такой остротой никем не ставилась. Экзистенциализм по своей сути представляет собой осмысление человеческого существования и мира через призму человеческого существования. И хотя уже во второй половине прошлого века влияние экзистенциализма существенно ослабело, его вклад в наше сегодняшнее представление о человеке трудно переоценить.

### **Социальные предпосылки и идейные истоки экзистенциализма**

Философия экзистенциализма связана прежде всего с именами М.Хайдеггера (1889-1976) и К.Ясперса (1883-1969) – немецкими философами и французскими философами Жан-Поль Сартром (1905-1980), Альбером Камю (1913-1960) и Габриэлем Марселем (1889-1973). К середине прошлого века идеи экзистенциализма стали популярными во многих странах Европы и даже в США, но именно с именами немецких и французских философов связывают формирование основных идей и принципов экзистенциализма. Формальное становление философии экзистенциализма связывают с появлением в 1927 году работы М.Хайдеггера «Бытие и время», в которой были сформулированы новые подходы к философским проблемам и очерчены пути их возможного решения.

Но прежде чем перейти к изложению основных идей философии экзистенциализма, необходимо хотя бы коротко остановиться на социальной обстановке, условиях, в которых происходило формирование идей этой философии и ее теоретических источниках.

Безусловно, возникновение экзистенциализма обусловлено социальным кризисом европейского общества конца XIX – начала XX века, вообще, и кризисом германского общества, в особенности. Об этом прямо говорят основоположники экзистенциализма. Но даже там, где они молчат, используя их методологию, можно расширить понимание социального кризиса. Хайдеггер считает справедливым утверждение Ницше о кризисе европейской цивилизации, европейском нигилизме, сущность которого у Ницше выражена в утверждении «Бог мертв». Хайдеггер соглашается с Ницше в том, что наступил период переоценки ценностей, в результате чего возросла неустойчивость сознания. [4,с.63-176] Ясперс тоже говорит «о грозящих уничтожением» опасностях, о катастрофе «постигший Запад» [5,с.420-508]. Но представление о социальном кризисе и перспективах его разрешения в экзистенциализме гораздо пессимистичнее нежели у Ницше. Если Ницше выход из кризиса видит в сверхчеловеке, в утверждении новой системы ценностей, то экзистенциализм по сути вообще снимает этот вопрос и перспективы выхода из кризиса остаются туманными. И это не случайно, Ницше умер на рубеже XX века, он не дождался первой мировой войны, когда в просвещенной Европе развернулась настоящая человеческая мясорубка, когда человеческая кровь полилась рекой, а просвещенный разум молчал. К этой общеевропейской, хотя с полным правом можно говорить об общемировой причине, поскольку первая мировая война затронула и США, и Японию, и Китай, добавились чисто германская – поражение Германии в этой войне, что не могло не сказаться на состоянии общественного сознания немецкого общества. Унижение и растерянность, разочарование и пессимизм становятся неотъемлемыми чертами общественного сознания Германии. И это не могло не наложить отпечаток на взгляды Хайдеггера и Ясперса.

Справедливость данного вывода косвенно подтверждает и то обстоятельство, что расцвет французского экзистенциализма приходится на вторую мировую войну и послевоенные годы. Поражение Франции в войне с Германией, капитуляция мало способствовали оптимизму общественного сознания французского общества, хотя и Сартр и Камю не сидели сложа руки, поддавшись пессимистическим настроениям, а активно участвовали в движении сопротивления, вели борьбу с немецкими оккупантами.

Говоря о социальных предпосылках экзистенциализма нельзя не указать и на такое обстоятельство как обезличивание человека, нивелировка личности. Прогресс в области науки и техники необычайно увеличили производительную мощь человека, но во многих случаях автоматизация производства востребует человеческий труд, только мускульную силу человека. Лишает труд даже малейшего творческого начала.

Но не только в сфере труда происходит нивелировка личности, она затронула всю сферу коммуникации. В современном обществе, констатирует Ясперс, господствует идеология, то есть ложное сознание, которая навязывает людям клише, штампы восприятия и осмысления действительности, формирует конформистское мышление, массовое сознание и культуру. И воздействие идеологии на человека возрастает в связи с техническим прогрессом в области коммуникации, проникновением идеологических клише и массовой культуры во все сферы и во все уголки общества. Человек становится как все, теряет свою индивидуальность.

Таким образом, говоря о социальных корнях экзистенциализма следует указать на глубокий социальный кризис, затрагивающий основы человеческого существования, человека как личности, утрату устойчивости и опоры, заброшенность и покинутость человека в обществе, безразличие общества к личности.

К теоретическим источникам экзистенциализма следует отнести прежде всего философию датского философа С.Кьеркегора (1813-1855), философию жизни, феноменологию Э. Гуссерля (1859-1938). В философии Кьеркегора экзистенциализм находит идею экзистенциального мышления, которое противоположно научному, объективному мышлению. Последнее безлично и безразлично к человеку, в то время как экзистенциальное мышление захватывает самого человека, человек сам находится в нем и не может на него взглянуть со стороны, описать рационально, исключить свою субъективность. Само человеческое существование исторично, текуче, обречено на смерть. Его неотъемлемыми характеристиками являются «страх», «сомнение» и т.д., его постижение возможно только интуитивно и неподвластно разуму.

В философии жизни экзистенциализм черпает многие темы и подходы. Все основоположники экзистенциализма обращаются к Ницше. Ведь именно Ницше ставит человека в ситуацию, когда «бог умер», оставляет его наедине с самим собой, заявляет о невозможности рационального постижения человека, жизни, а Дильтей говорит о познании как переживании и истолковании. Да и сама постановка проблемы бытия в философии жизни существенно отлична от постановки ее в классической философии и является шагом на пути к экзистенциалистской трактовке бытия.

В феноменологии Гуссерля экзистенциализм привлекает прежде всего «изгнание» объективного мира из философского анализа, средоточение внимания на структуре чистого сознания, его феноменов. Кроме того экзистенциализм наследует у Гуссерля сам феноменологический метод, который по их мнению, только и дает возможность постигнуть человеческое существование, бытие – сознание, его экзистенциалы.

Отдельные идеи и темы экзистенциалистской философии высказаны русскими писателями Ф.М.Достоевским и Л.Н.Толстым и философами Л.Шестовым и Н.А Бердяевым. К ним нередко обращаются философы- экзистенциалисты, особенно А.Камю.

### **Категория бытия. Бытие мира и бытие человека**

Экзистенциализм отказывается от традиционного понимания философии – метафизики. По мысли Хайдеггера философия не является и не может быть наукой, как полагала метафизика от Платона и Аристотеля до Ницше. Не является она и мировоззрением. Философия сравнима с искусством и религией, они ей ближе всего, но все же ее нельзя определить через искусство и религию. Ее можно определить только через саму себя, она есть самостоятельное и последнее. «Философия есть философствование» [4,с.331].Философия имеет дело с предельными понятиями, которые не могут быть определены научно. Философия стремится к абсолютно всеобщему, постичь мир в целом, хотя что такое «мир в целом», остается под вопросом. Философствует каждый человек, поскольку в ней человек ставит себя под вопрос и только через нее он может получить какой-то ответ на проблему бытия. Но философствует человек не всегда, а только тогда, когда бывает в «фундаментальном настроении»,

которое Хайдеггер определяет как ностальгия. При ностальгии человек погружается в мир, сливается с ним, здесь к нему приходит сознание своей конечности.

Подобное понимание философии высказывает и Камю. «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства, – пишет он. – 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 – второстепенно» [2, с.24]. Что же толкает нас к этому вопросу, что заставляет нас философствовать? Скука, тоска, отвечает Камю. Она сталкивает нас с абсурдностью нашего существования. Как протекает жизнь: подъем, завтрак, дорога, четыре часа на работе, обед, четыре часа работы, ужин, сон; и так день за днем. В один прекрасный момент перед человеком встает вопрос «зачем?». Нас одолевает скука, тоска. «Зачем?», если, все равно жизнь устремлена к смерти. Камю, правда, замечает, что «родословная абсурдного мира восходит к нищенскому рождению» [2,с.29]. Но в его дальнейших рассуждениях социальное положение не играет особой роли. Конечно, богатство дает возможность разнообразить жизнь, но и оно не избавляет от скуки и тоски, не устраняет абсурдность мира.

Вот это настроение и ставит человека перед проблемой бытия. Категория бытия является центральной категорией философии, по мысли экзистенциализма. Парменид, введя категорию бытия, хотя его высказывание «есть, собственно, бытие» до сих пор не продумано, по мнению Хайдеггера, определил развитие европейской мысли до настоящего времени и обеспечил планетарное превосходство европейского типа мышления. Хайдеггер имеет ввиду то обстоятельство, что древнегреческое представление как поиск потаенного сущего обусловило появление науки, вообще, и новоевропейской науки, в частности, хотя между древнегреческой наукой и новоевропейской наукой имеется очень большое различие. Можно даже сказать, что они противоположны, ибо греческую науку-философию интересует единое и не интересуют частности, а новоевропейскую науку, наоборот, интересуют, прежде всего, частное, опыт. Но, по мнению экзистенциализма, древнегреческое понимание бытия, как и его понимание всей последующей метафизикой<sup>4</sup> Неверно. Они исходили из понимания бытия как сущего, находящегося за пределами чувственного восприятия, трансцендентного по своей сущности. И атомы Демокрита, и идеи Платона, и Бог Средневековья, и монады Лейбница, и ощущения Беркли – все это сущее, называемое бытием. И даже когда Ницше на место этого рационально абстрактного, трансцендентного ставит волю к власти, как проявление чувственно конкретного, он, заявляет Хайдеггер, не выходит за рамки метафизики, так как и он понимает бытие как сущее, как волю к власти. Но бытия как сущего нет. «Бытие» – это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог» [4,с.202]. Всякое сущее уже предполагает конкретное бытие, поэтому от сущего нельзя прийти к бытию, а можно прийти только к другому сущему, которое тоже всегда конкретно, определено. Поэтому в рамках классической философии не может быть решена проблема бытия, хотя классическая философия ее поставила.

Проблема бытия может быть понята и решена только через призму человеческого существования. Человек является тем существом, которое только и может поставить проблему бытия.

---

<sup>4</sup> Термин «метафизика» ввел систематизатор произведений Аристотеля Андроник Родаский (I в. до н.э.), объединивших под этим названием произведения Аристотеля «о бытии самом по себе». В философии Нового времени и философии XX века, в экзистенциализме, в особенности, термин применяется для обозначения всей классической философии. У Гегеля и Маркса есть и другая трактовка термина как противоположность диалектике..

Человеку присуще сознание. А это не одно из свойств, качеств, присущих человеку наряду с другими качествами. Сознание является принципиально особым свойством по сравнению со всеми другими свойствами, присущими человеку и другим вещам мира, что и ставит человека в особое положение. «Сознание есть бытие, для которого в его бытии стоит вопрос о его бытии, – пишет Сартр, – поскольку это бытие предполагает иное, чем оно бытие» [3,с.350]. Благодаря сознанию человек является тем существом, которое ставит вопрос о бытии, знает о своем бытии. Сартр характеризует бытие сознания как «для – себя бытие», а бытие вещей мира как «бытие-в-себе». «В -себе - бытие» характеризуется абсолютным тождеством, плотностью, пассивностью. В то время как «для-себя бытию» присуще уничтожение, оно есть отрицание, непостоянство. В бытии вещей сущность предшествует существованию, а в бытии человека существование предшествует сущности. Все в мире есть то, что оно есть с момента своего появления, лишь человек в своем существовании никогда не закончен. Мысль в философии не новая. Уже в эпоху Возрождения Пико делла Мирандола, отстаивая свободу воли человека, утверждал, что, сотворив человека, бог не установил для него жестко обозначенного места, предоставив ему возможность самому творить свою судьбу, подняться до ангела или опуститься до твари. Но ни Мирандола, ни даже Декарт, своим «Ergo cogito» поставивший человека в центр своей философии, не вышли в рассмотрении человека за рамки метафизики.

Метафизика, по мысли Хайдеггера, в своем понимании природы человека рассматривает его как сущее среди других сущих не выделяет его из других видов бытия, рассматривает его как особую вещь, наделенную своими способностями. Даже Сартр в своем «Бытии и ничто» остается еще в рамках метафизики, поскольку и сущность и существование он рассматривает в традиционном плане. Экзистенция (от позднелат. *Ex(s)istentia* – существование) – это не просто существование, как его понимает средневековая философия в противоположность *essential* – сущности, а человеческое существование, способ бытия человека. «Эк-зистенция может быть присуща только человеческому существу – пишет Хайдеггер, – т.е. только человеческому способу «бытия»; ибо только человеку ... доступна судьба эк-зистенции. Поэтому в эк-зистенции никогда и нельзя мыслить некий специфический род среди других родов живых существ...» [3,с.198]. Непонимание метафизикой этой особенности бытия человека ведет к тому, что, поставив проблему бытия, метафизика вообще не знает бытия. Она знает только сущее и под бытием понимает сущее как таковое в целом, в его наиболее общих чертах, в его высшем проявлении. Этот принцип подхода к бытию наследует и наука, как греческая, так и современная, хотя в принципе современная наука и не ставит вопрос о бытии, в лучшем случае ее интересует сущее в виде последнего основания, будь то атом, элементарная частица, энергия и тому подобное.

Человек знает о бытии, поскольку он экзистенцирует и в этом состоянии он сталкивается с Ничто. В своей речи «Что такое метафизика?» Хайдеггер раскрывает процесс приоткрытия бытия как процесс открытия Ничто. Сталкиваясь с Ничто мы приходим к пониманию бытия как единства сущего, сущего как такового, ибо только перед лицом Ничто единство сущего перед нами предстает как бытие, как противоположность Ничто. Но это проявление Ничто, проявления бытия не есть результат анализа.

«Бытие – вовсе не определение мысли» [4,с.39]. Приоткрытие Ничто, а значит и бытия есть результат экстатического состояния, результат ностальгического состояния, глубокой тоски результат «фундаментального настроения ужаса». Экзистенциализм потому и считают одним из главных иррационалистических течений западной философии XX века, что он считает бытие, сущее как таковое недоступным разуму. Оно под силу только непосредственному видению, интуиции. Только в состоянии или настроении тоски, ужаса, ностальгии, человек воспринимает сущее в целом так, что он сам включен в сущее и осознает он это потому, что в этом состоянии он оказывается перед лицом Ничто, осознает свою конечность, устремленность своего бытия к смерти. Но нужно иметь в виду, что скука и ужас, в которых нам приоткрывается Ничто, а значит и бытие – это не скука от плохой, неинтересной книги или представления, не ужас труса перед воображаемой или реальной опасностью, а метафизическая скука и метафизический ужас, охватывающие нас целиком, ставящие наше бытие под вопрос перед лицом Ничто, приоткрывающее нам истину бытия и Ничто.

## Человеческое существование и его модусы

Исходя из этих основополагающих положений экзистенциализм подходит к проблеме человеческого существования. При этом экзистенциализм различает объективное знание о человеке, которое даст нам социология, психология, антропология и знание, которое дает нам экзистенциальная философия, знание бытия человека.<sup>5</sup>

В «Бытие и время» Хайдеггер определяет человеческое существование, существо человека как *Da-sein* (при-существование), его всеобъемлющей характерной чертой является «забота». В свою очередь «забота» раскрывается через экзистенциалы: «бытие-в-мире», забегание вперед, «бытие-при-внутримировом-сущем», Все это априорные экзистенциалы, феномены, присущие только человеческому существованию, выражающие его различные моменты.

«Бытие-в-мире» выражает тот момент в человеческом существовании, что человек живет в обществе и не мыслим вне его, его нельзя представить сначала как самого по себе, а потом уже в обществе с другими людьми. Экзистенциал «бытие-в-мире» есть одновременно и выражение определенного момента времени в человеческом существовании. Если время есть единство элементов прошлого, будущего и настоящего, то «бытие-в-мире» есть выражение момента прошлого в бытии человека.

Модус забегания вперед выражает тот момент в бытии человека, что оно есть не только то, что оно есть. Более того, человеческое бытие есть то, что оно не есть. Человеческое бытие никогда не завершено. Именно поэтому оно не есть сущее. Человек всегда больше того, что он есть, ибо он всегда не только личность, но и проект. «Человек всегда больше того, что он знает о себе. Он не одинаков во всех случаях, он есть путь; не только существование, установленное как пребывание, но имеющаяся в нем возможность, даруемая свободой, исходя из которой человек в своем фактическом действии решает, что он есть. [5,с.378]. Забегание вперед олицетворяет момент будущего в человеческом существовании, момент его незавершенности, устремленности вперед, устремленности к смерти.

Третий модус человеческого существования «бытие-при-внутримировом-сущем» характеризует человеческое отношение к вещам, его окружающим, когда вещи воспринимаются не просто как орудия, необходимые для того или иного дела, но как простые и понятные вещи, призванные сопровождать нашу жизнь, выступающие нашим продолжением. В качестве примера можно привести отношение ремесленника или земледельца к своим орудиям труда, отличие этого отношения от отношения современного рабочего к своим инструментам. Если в первом случае вещь характеризует самого хозяина, то во втором она выступает просто как безличное орудие, абсолютно обезличенное. Если в первом случае вещь сопровождает хозяина по жизни, служит ему и испытывает на себе его отношение,

---

<sup>5</sup> Здесь следует сделать одно замечание. Понимание существа человека, даваемого экзистенциальной философией не есть знание в обычном смысле слова. Человеческое бытие не определимо в понятии, иначе экзистенциализм был бы лишь разновидностью метафизики. В экзистенциальной философии человеческое бытие приоткрывается, обнаруживается, но не определяется. Оно неопределимо. В ином случае оно стало бы сущим. «Экзистенциальная философия сразу же погибла бы, если бы она считала, что обладает знанием того, что есть человек» (5.,с.388)

то во втором она просто присутствует как орудие производства. Если в первом вещь выступает нашим продолжением, то во втором случае мы являемся продолжением вещи, мы служим вещам.

В структуре заботы Хайдеггер выделяет подлинный и неподлинный способы существования человека. В первом случае человек чувствует, слышит зов экзистенции, свою временность, зыбкость, неустойчивость своего существования, его устремленность вперед в никуда, его разрыв с настоящим, его исключительность. Во втором случае, напротив, человек рассматривает себя как сущее среди других сущих, как человек вообще, как человек мыслящий, как человек волящий, как человек производящий и тому подобное. В этом случае он выступает как любой другой. Человек попадает в мир «Man» - обезличенный, мир бытия- друг-с-другом (man – слово употребляемое в немецком языке в безличных предложениях), в котором Другой может становиться на твое место, как и ты на место любого Другого. В этом мире человек посторонний, говорит Камю в одноименном рассказе, без своей воли заброшенный в него и не по своей воле обреченный уйти из него. Его жизнь подчинена семье, организации, государству, которые диктуют ему цели и рассматривают его лишь как средство их осуществления. Правда, Ясперс пытается сгладить, смягчить чуждость мира, его враждебность и безразличие к человеку, разрешить противоречие человек-мир. «Действительность мира невозможно игнорировать, – пишет он.– Ощутить суровость действительности – единственный путь, который ведет к себе. Быть действительным в мире, даже если поставленной цели достигнуть невозможно, остается условием собственного существования. Поэтому это заключается в том, чтобы жить вместе с другими внутри аппарата власти, не давая ему поглотить себя»[5,с.400-401. Но даже он говорит и предупреждает о том, что наш сегодняшний технический мир нивелирует самобытность и индивидуальность, уничтожает экзистенцию, порождает отчуждение и призывает всеми силами противиться этому. Человек в мире, человек в обществе отчужден. Отчуждение его проявляется в том, что в обществе он включен в круг сущего, сам является сущим (гражданин какой-то страны, муж, сын, отец, сталевар, член профсоюза и т.д.), выполняет определенную функцию. Его самость, его Экзистенция никому не нужны. Экзистенциализм по иному понимает отчуждение, нежели классическая философия. Если в классической философии отчуждение понимается как процесс превращения продуктов человеческой деятельности в силу человеческой природы или социальных причин, как у Маркса, в господствующие над человеком силы, то в экзистенциализме отчуждение находит свое проявление в том, что человек как неповторимость, как исключительность, как Экзистенция обществу не нужен и в нем не существует. В этом качестве он существует только в бытии-для-себя. И такое положение в принципе присуще человеческому бытию, его не смогут изменить никакие социальные преобразования.

Существование в мире природном и социальном, безусловно, отвечает природе человека, хотя экзистенциализм и выступает против спорного понятия «природа человека». Человек может жить только в обществе. Противоречивость и абсурдность, по выражению Камю, человеческого существования заключается в том, что человек и вещный мир, человек и общество не существуют друг без друга, хотя существование мира, общества исключает экзистенцию. Но такое положение, что самое парадоксальное, необходимое условие существования человека и не только в том смысле, что только в

обществе могут быть созданы предпосылки, условия, средства человеческого существования, но и в чисто экзистенциальном смысле.

Экстатическое существование, а, по мысли Хайдеггера, подлинное Бытие, Экзистенция приоткрывается именно в экстатическом состоянии, не может быть длительным, а тем более постоянным. Экзистенция требует от человека в своем поведении, в своей деятельности слушать только ее голос, следовать только ее позыву, но тем самым и нести полную ответственность за все свои действия. Она как бы говорит: «Ты должен слушать только себя, свою самость и нести тотальную ответственность за все свои дела». Но это тяжело, это не под силу человеку. И потому он бежит в общество, где он следует предписаниям, законам, нормам общества и тем самым снимает с себя ответственность. Так ему легче. Но там он теряет свою самость, становится как все. Что же заставляет его вернуться к себе? Забота, тоска, а главное страх. «Хайдеггер хладнокровно рассматривает удел человеческий и объявляет, что существование ничтожно, – пишет Камю. – Единственной реальностью на всех ступенях сущего становится «забота». Для потерявшегося в мире и его развлечениях человека забота выступает как краткий миг страха. Но стоит этому страху дойти до самосознания, как он становится тревогой, той постоянной атмосферой ясно мыслящего человека, «в которой обнаруживает себя Экзистенция» [2,с.36]. Страх, метафизический страх, страх смерти возвращает человека из мира к самому себе, собственной экзистенции, заставляет осознать свою самость. Эта ситуация хорошо описана в рассказе Льва Толстого «Смерть Ивана Ильича», в котором крупный губернский чиновник, сделавший хорошую карьеру, имеющий в общем то неплохую семью, тяжело заболев, чувствуя неизбежность смерти, вдруг осознает, что жизнь прожита не так, что он одинок и никому не нужен. Но из этого не следует думать, что человек осознает себя как экзистенцию только глядя в лицо смерти. И в других жизненных ситуациях, Ясперс называет их пограничными ситуациями, когда потрясены условия существования человека, он вдруг осознает свою единственность и исключительность, временность и одиночество, чувствует свою экзистенцию. Выход из ситуации, из любой ситуации решает сам человек, он свободен, сделать любой выбор.

### **Экзистенция и свобода**

Категория свободы занимает центральное место в философии экзистенциализма. Все экзистенциалисты считают, что свобода и Экзистенция неразрывны. Нельзя даже сказать, что свобода есть характерная черта, атрибут экзистенции, так как экзистенция и свобода немислимы раздельно, экзистенция и есть свобода. Свобода присуща только человеческому бытию. В предметном мире, в мире сущего нет свободы, там нет места для нее. В то же время человеческое бытие немислимо без свободы. «В действительности, мы являемся одной свободой, которая выбирает – пишет Сартр, – но мы не выбираем быть свободными, мы приговорены к свободе,...брошены в свободу, или, как заметил, Хайдеггер, «заброшены» [3,с.493]. Но следует заметить, что только подлинное человеческое бытие неразрывно связано со свободой. Если же человек не осознает себя как самость, как деятель, способный

изменить ситуацию, если он не осознает самой ситуации, не видит возможности ее изменения, если он растворяет себя в «Мире», считает себя сущим в ряду других сущих, он не может быть свободным. Он выступает как вещь среди других вещей, как инструмент, как функция, но не как экзистенция.

Почему человек свободен, почему его подлинное бытие неотделимо от свободы? Это связано с природой человеческого бытия. Человеческое бытие не ставшее, не сущее, не завершённое. Оно есть событие, ситуация, действие. Оно есть отрицание настоящего и устремленность вперед, оно есть постоянное ничтожение самого себя, постоянное действие. «Первый взгляд на человеческую реальность показывает нам, что для нее бытие сводится к действию» [3,с.485]. Но человеческое действие всегда связано с сознанием, прежде всего. Если мы нечаянно совершаем какой-то поступок, имеющий негативные или позитивные последствия, он не носит характера действия. Человек в данном случае, как это ни странно звучит, не действует. Действие всегда интенционально, оно всегда предполагает цель, а выбор цели для - себя -бытие всегда делает свободно. Никакие объективные обстоятельства, никакая ситуация, никакие прошлое и настоящее не могут ограничить и обусловить наш выбор. Выбор цели обусловлен только нашим сознанием и он всегда свободен. Обстоятельства, средства, мотивы сами определяются целью, проектом. То или иное положение дел в настоящем может считаться положительным и отрицательным, хорошим или плохим, в общем, получает ту или иную ценностную окраску, только исходя из нашей цели, исходя из того, способствует оно или не способствует осуществлению нашего проекта. Факт прошлого приобретает смысл тоже только, исходя из будущего. Смысл истории, замечает Сартр, всегда отложен. Он не есть раз и навсегда данное. Историческую науку потому и характеризуют как девицу легкого поведения, что ее взгляд на прошлое определяется идеалом будущего, существующего в настоящем.

Но экзистенциализм говорит не о социальном действии и характеризует, описывает не социальное, а индивидуальное действие и говорит, что это действие определяется только проектом, в выборе которого человек свободен. «Никакое фактическое положение дел, каким бы оно ни было (политическая, экономическая структура общества, психологическое «состояние» и т.д.), не может мотивировать само по себе действие, так как действие является проекцией для себя к тому, чего нет, а то, что есть, ни в коем случае не может само по себе определять то, чего нет» [3,с.447]. Объективные обстоятельства определяются проектом, их смысл исходит из проекта, а сам проект обусловлен свободой, способностью экзистенции свободно делать выбор, определять цель действия. Запертая дверь для человека только тогда является препятствием, ограничением его свободы, когда он хочет выйти, если находится внутри дома, или войти, если находится вне его. Если же человек не хочет ни выйти, ни войти, то запертая дверь индифферентна относительно его целей и не является ограничением его свободы. Другими словами, вопрос не в обстоятельствах, а в нашем проекте, нашей цели. Мысль в философии не новая, она встречается уже у Декарта в его третьем правиле морали, в котором он учит «...всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира...»[1,с.264]. Это правило экзистенциализм ставит во главу угла своего понимания свободы. Здесь свобода выступает не как свобода от обстоятельств, не как познанная необходимость, как это имеет

место у Спинозы, Гегеля, Маркса, а как свобода от своих желаний, свобода изменить, отказаться от своих намерений, своих проектов. На место свободы «от» он ставит свободу «для».

В этом отношении весьма характерно небольшое эссе Камю «Миф о Сизифе». Боги осудили Сизифа за его нежелание возвращаться в Аид поднимать огромный камень на вершину горы, после чего этот камень опять скатывался к подножью. Боги считали, что бессмысленный и бесполезный труд является самым страшным наказанием.

Спрашивается в задаче: свободен ли Сизиф, счастлив ли он?

Камю считает, что в начале были страдания. И вызваны они были не столько усилиями, связанными с подъемом камня, сколько воспоминаниями Сизифа о теплом море, солнце, свежем воздухе, в общем, о счастье земной жизни. Но постепенно к нему приходит осознание своей судьбы. «Ясность видения, которая должна быть его мукой, обращается в его победу. Нет судьбы, которую не превозмогло бы презрение» [2,с.91]. Сизиф уже в новом своем положении находит приятные моменты. Жизнь состоит не только из подъема камня, но и спуска, перед Сизифом открывается целый мир. Конечно, это абсурдный мир, но он принадлежит Сизифу, он является его творцом. Он победил богов, которые дали ему камень в наказание. И потому Камю заключает: «Сизифа следует представить себе счастливым» [2,с.92].

Конечно, такое понимание свободы чисто субъективно, не ведет к выбору какой-то определенной социально-политической позиции, позволяет сделать любой выбор. Не случайно основоположники экзистенциализма нередко находились на противоположных политических полюсах. Так Хайдеггер, пусть и недолго, был ректором университета в фашистской Германии, а Сартр и Камю были участниками французского сопротивления. Такое понимание свободы не может служить и методологией анализа реальной социально-политической ситуации. Яркий пример этому дают «Письма к немецкому другу» того же Камю. Первые два письма были написаны в 1943 году, одно в июле, а второе в декабре, а вторые два в 1944 году. Камю, обращаясь к воображаемому немецкому другу, с которым они встречались до войны, заявляет, что победа в войне будет несомненно на стороне «свободных европейцев» и поражение Германии неизбежно. И это обусловлено тем, что сражающиеся против фашизма привержены свободе, их любовь к своей родине неразрывно связана с стремлением к справедливости, в то время как немцы во главе угла поставили свои национальные интересы, отбросив принципы свободы и справедливости. Но вот, что характерно, говоря о Европе, сражающейся с фашистской Германией, Камю не упоминает даже Советский Союз, хотя он, несомненно, и знал и понимал роль СССР в победе над фашизмом. И это не случайно, на мой взгляд, так как упоминание СССР в этом контексте сразу же подрывало методологию рассуждений Камю. Ведь Камю сам считал, что той свободы, о которой он говорит и которая обеспечит победу над Германией, в СССР нет.

Заслуга экзистенциализма, его вклад в философию и культуру заключается в том, что он как никто другой в двадцатом веке поднял на щит свободу индивида, свободу личности. Без свободы нет бытия человека, нет личности – таков главный лозунг экзистенциализма. И хотя экзистенциалисты считают, что человек сам решает проблемы своего бытия и своей свободы, их стремление к свободе не могло не найти отражения в социально-политической жизни общества. Студенческие волнения во Франции 1968 года, приведшие к отставке правительства де Голля, борьба за права человека, развернувшаяся в 60-70-е годы XX века в значительной степени были навеяны идеями

экзистенциализма. Сам экзистенциализм не создал системы положительных ценностей, но своим призывом к бунту, своей критикой существующей культуры он способствовал укреплению идеалов свободы и справедливости в мире.

### **Литература**

1. Декарт, Р. Сочинения в 2 т.: Пер.с лат.и франц.Т.1.-М.: Мысль, 1989.- 654 с.
2. Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр.- М.: Политиздат, 1990.- 445с.
3. Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии/ Пер. с фр., предисл., примеч., В. И. Колядко.-М. : Республика, 2004. - 639 с.
4. Хайдеггер, М. Время и бытие : статьи и выступления: Пер.с нем.- М.: Республика, 1993. – 447с.
5. Ясперс, К. Смысл и назначение истории. Пер.с нем.- М.: Политиздат, 1991. – 527 с.

## **ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ XIX –XX ВВ**

Проблемы теории познания, проблемы науки ставятся в центр философского исследования в философии Нового времени с самого начала. Уже Бэкон и Декарт связывают успехи человека в овладении природой и в регулировании общественной жизни с ростом знания, развитием науки. Потом и Локк, и Юм, и философы французского Просвещения, и Кант в особенности, уделяют первостепенное внимание познавательным проблемам. Но в то время вопрос ставился в плоскости, что может человек познать, каковы пределы, если они есть, человеческого познания и как он познает, каковы методы и средства познания.

В неклассической философии познавательные проблемы встают в другом плане. Ее не интересует вопрос о соотношении научного знания и объекта этого знания, за исключением раннего позитивизма и механизма, где этот вопрос в какой-то мере присутствует. Ее не интересует и вопрос о том, как возникает наше знание, те или иные идеи. «Вопрос о путях, по которым новая идея - будь то музыкальная тема, драматический конфликт или научная теория, – приходит человеку, – пишет К.Поппер, – может представлять существенный интерес для эмпирической психологии, но он совершенно не относится к логическому анализу научного знания. ...Для того, чтобы подвергнуть некоторое высказывание логическому анализу, оно должно быть представлено нам. Кто-то должен сначала сформулировать такое высказывание и затем подвергнуть его логическому исследованию» [8,с.50-51]. То есть на первый план выходят вопросы, связанные с научностью самого научного знания (как это ни каламбурно звучит), его содержанием и истинностью, соотношением знания и сознания, проблемами развития науки и ее значения в жизни общества.

### **Позитивизм и этапы его развития**

Позитивизм возникает в 30-е годы XIX века. Основателем его был французский философ Огюст Конт (1798-1857). К основоположникам позитивизма относят таких английских философов Джона Стюарта Милля (1806-1873) и Герберта Спенсера (1820-1903). Их идеи составляют основное содержание первого этапа развития позитивизма. И вне всякого сомнения именно Конту принадлежит заслуга в разработке основных идей позитивизма.

Конечно, он возник не на голом месте. Конт сам в качестве своих предшественников называл Бэкона, Декарта, Галилея, которые стояли у истоков новой науки, опирающейся на эмпирические факты, на эксперимент. Среди предшественников позитивизма следует назвать также Юма и Канта, которые заявили о доступности нашему познанию только явлений, а не вещей самих по себе, их сущности, «внутренней» природы.

Нельзя не сказать хотя бы несколько слов о социальных предпосылках позитивизма. И такой предпосылкой было недовольство Конта существующим положением дел в обществе. «Задача позитивизма, - говорит Конт, - заключается, следовательно, в обобщении науки и объединении общественного строя. Иными словами, цель позитивизма – построить философию наук как фундамент новой социальной религии. Социальная доктрина есть цель позитивизма, научная доктрина – средство» [7,с.11-12]. По мнению Конта, уровень развития общества определяется развитием мысли, господствующим видом философского мышления или фазой интеллектуального развития общества и каждого индивида.

Основное положение позитивизма, по мысли Конта, заключается в том, что истинная философия считает: «Нашему знанию доступны только явления, это знание явлений относительно, не безусловно. Мы не знаем ни сущности, ни даже реального способа возникновения известного факта, для нас доступны только его отношения к другим фактам путем преемственности и сходства». Так формирует кредо позитивизма Милль [7,с.7]. Предшествующая философия считала, что задача науки заключается в том, чтобы раскрыть глубинные причины явлений, вскрыть сущность, лежащую в основе явления. Позитивная философия полагает, что наука должна описывать явления и устанавливать, формировать законы взаимосвязи явлений. На этой основе наука может и должна давать прогнозы относительно будущего, прогнозировать общественную практику.

Другое важное положение философии Конта заключается в том, что человечество в своем развитии проходит три стадии или фазы: теологическую, метафизическую и позитивную.

Теологическая фаза интеллектуального развития характеризуется тем, что причину всех природных и общественных явлений люди ищут в силах, находящихся за пределами природы и общества, в богах, которые управляют естественными процессами. Религия выступает господствующей формой мировоззрения и диктует свой метод подхода к объяснению явлений. Конечно, религия тоже не остается неизменной, она изменяется от политеизма к монотеизму, но принцип подхода к явлениям остается неизменным.

Метафизическая фаза интеллектуального развития приходит на смену теологической и характеризуется тем, что место потусторонних сил, место богов занимают первопричины и

первосущности, некоторые субстанции, которые находятся за пределами опыта и вызывают доступные нам явления. Метафизическая философия нацеливает познание на поиск субстанций, стоящих за явлениями. Она пытается ответить на вопрос, почему происходит то или иное явление, найти невидимую причину его возникновения и существования. Если миф и религия на теологическом этапе человеческого развития показывают нам, как боги правят миром и обуславливают существование предметов и явлений, то метафизическая философия пытается показать, почему происходят те или иные явления.

«В положительном фазисе ум, убежденный в безуспешности всякого изыскания причин и сущностей, ограничивается наблюдением и классификацией явлений и открытием неизменных отношений последовательности и тождественности между вещами: словом, открытием законов явлений» [7,с.13]. Теперь разум снова приходит к выводу, что он в состоянии ответить только на вопрос «как», а не «почему». Задача науки заключается в том, чтобы описывать явления и их отношения между собой, а не искать «глубинные причины». Происходит, говоря языком Гегеля, отрицание отрицания, мы снова возвращаемся к вопросу «как?», но уже на новой стадии развития, стадии положительной науки. «...Метафизик полагает, что он может постигнуть причины и сущности окружающих его явлений, тогда как позитивист, сознавая свою несостоятельность, ограничивается раскрытием законов, управляющих последовательностью этих явлений» [7,с.21-22].

Конечно, эти фазы или виды философского мышления не существуют в чистом виде. Во все времена, даже на теологической стадии, параллельно существовали и другие фазы: метафизическая и позитивная. Другое дело, что генетически в первый исторический период господствовала теологическая стадия, во втором историческом периоде – метафизическая и в XIX веке начинает господствовать позитивная. Кроме того, в различных областях знания разновременно происходит смена, чередование ступеней или фаз. На основе исследования формирования частных наук, их перехода к позитивной стадии Конт проводит классификацию наук, ставя их в таком порядке: 1) математика, включающая в себя «науку чисел, геометрию, механику»; 2) астрономия; 3) физика; 4) химия; 5) биология; 6) социология, или социальная наука. Все науки взаимосвязаны, они есть ветви единого дерева науки, причем более сложные науки опираются на закономерности простых.

И что же тогда остается на долю философии, если наука сводится к описанию явлений, наблюдаемых в опыте? Классический позитивизм не отрицает значения философии, по его мнению, она «прирождена человеческой природе». По мысли Спенсера, «...философия есть знание наивысшей общности» [12,с.12] и задача философии – на основе обобщения положительных наук открыть общие законы развития мира и познания. Такими законами являются закон о трех фазах интеллектуального развития Конта или закон эволюции Спенсера. Милль считает, что философия должна стать философией науки и определяет ее прежде следующим образом: «Философия науки, есть ... ни что иное, как сама наука, рассматриваемая не по отношению к ее результатам, истинам, которые она определяет, а по отношению к процессам, посредством которых ум достигает этих результатов, признаков, по каким он узнает эти истины, а также по отношению к стройному и методическому

расположению их в видах возможно большей ясности понимания, равно как самого полного и удобного применения: одним словом, это – логика науки» [7,с.49-50]. Говоря более коротко, Милль полагает, что философия есть теория познания положительной науки, она разрабатывает общие методы познания явлений.

Вторым этапом развития позитивизма выступает эмпириокритицизм, или махизм, по имени Эрнста Маха (1838-1916), австрийского философа и физика. Наряду с Махом основоположником эмпириокритицизма является немецкий философ Рихард Авенариус (1843-1896), однако воззрения Маха получили большее распространение. И потому при рассмотрении этого этапа развития позитивизма сделан упор на взгляды Э.Маха.

Махизм возник на волне кризиса в физике, разразившегося в конце XIX – начале XX века. В связи с открытием радиоактивности, делимости атома стало очевидным, что законы Ньютона, считавшиеся всеобщими, не работают в области микромира. Перед физиками встали проблемы: каковы законы физики по своей природе, являются отражением объективной действительности, существующей вне нас, или являются достаточно произвольными конструкциями нашего ума? В этой ситуации Мах предложил считать последней реальностью, с которой имеет дело ученый в опыте, «первичные элементы мира», выступающие в одном случае, а именно в их отношениях между собой, как физическое явление, например зависимость цвета от солнечных лучей, а в другом – как психическое, как ощущение, например зависимость цвета от строения нашего глаза. Последним, с чем мы имеем дело в процессе познания, является ощущение, никакой субстанции за элементами мира нет.

«...Полное исключение чувственных ощущений, - пишет Э.Мах, - есть дело невозможное, напротив того, мы считаем их единственным непосредственным источником физики...» [6, с.141]. Идея субстанции «не находит ни малейшего основания в элементах...». А основным принципом, которым руководствуется наше мышление при анализе и обобщении данных опыта, то есть ощущений, является принцип экономии или наименьшей траты сил.

Таким образом, если классический позитивизм, позитивизм Конта и Спенсера, изгоняет из науки первопричины, первосущности, субстанции, не сомневаясь в объективном существовании фактов опыта, то махизм уже сомневается в существовании объективной реальности и опыта, заявляя, что такой последней реальностью являются первичные элементы мира, которые одновременно принадлежат и к миру физического (объективного) и к миру психического (субъективного).

Но эмпириокритицизм недолго владел умами философов и физиков, хотя сначала его поддерживали многие физики. Уже в двадцатые годы XX века он уступает место новому направлению, получившему название неопозитивизм, то есть новый позитивизм.

## НЕОПОЗИТИВИЗМ

Неопозитивизм в виде логического позитивизма<sup>6</sup> возникает и развивается в рамках руководимого Морицем Шликом (1882-1836) «Венского кружка» (1922г.), в который входили Рудольф Карнап (1891-1970), Отто Нейрат (1882-1945). Большую роль в становлении неопозитивизма сыграли работы Людвиг Витгенштейна (1889-1951), английских философов Бертрانا Рассела (1872-1970) и Альфреда Айера (1910-1989), а также представителей «Львовско-варшавской школы», польских философов Альфреда Тарского (1902-1983), Яна Лукасевича (1878-1956) и Казимежа Айдукевича (1890-1963).

Неопозитивизм является одновременно и продолжением, развитием, и преодолением эмпириокритицизма. Махизм сосредоточил все свое внимание на первичных элементах мира, ощущениях, вслед за Юмом объявляя их существенным источником нашего знания. Но развитие науки, и прежде всего теоретической физики, показало, что науку нельзя свести к чувственным данным, к восприятиям, и это обстоятельство неопозитивизм учитывает, подчеркивая большую роль гипотез и теории в науке. Кроме того, для неопозитивизма вопрос о том, как мы познаем, не представляет интереса, остается вне поля рассмотрения. Предметом философии, с точки зрения неопозитивизма, является сама наука, ее язык. Задача философии – отделить научное знание от других видов знания, провести линию демаркации, по выражению Поппера, между научным знанием и вне -научным: обыденным, религиозным и, прежде всего, метафизическим.

Все предложения в логическом позитивизме подразделяются на три вида: антинаучные, вненаучные и научные (истинные или ложные). Антинаучные предложения и не являются собственно предложениями, а напоминают их по своей внешней структуре, как, например, «приток реки разговаривает ямбом». К вненаучным предложениям неопозитивисты относят прежде всего философские понятия: детерминизм, необходимость, бытие, смысл жизни и т.д. Эти понятия, с точки зрения логического позитивизма, лишены научного смысла, так как они непроверяемые. Эти предложения могут иметь житейский смысл, но к науке они не имеют никакого отношения. Традиционная философия, по мысли неопозитивистов подобна религии. Последняя имеет смысл, поскольку многим верующим религия помогает жить, придает им уверенность, дает надежду и так далее.

Подлинно научными являются предложения, которые проверяются указанием на факт. При этом сам «факт» неопозитивисты отождествляют с научным фактом. «Когда мы будем пользоваться словом «факт», - пишет Р.Карнап, - мы будем понимать его в смысле единичного утверждения [3,с.42]. Когда речь идет об общих, универсальных утверждениях, какими являются законы, то они могут считаться научными в том случае, если их с помощью логики свести к атомарным, протокольным предложениям, которые проверяются указанием на простые, атомарные факты. Атомарные факты – это факты типа: «Сегодня в 12 часов у нас светит солнце». Нам достаточно выглянуть в окно, чтобы убедиться в

---

<sup>6</sup> Неопозитивизм в своем развитии прошел несколько стадий: логического позитивизма, лингвистического позитивизма, общей семантики.

истинности или ложности данного высказывания. Оно подвергается опытной проверке. Закон Ома для участка цепи можно считать научным высказыванием потому, что с помощью правил логики мы можем привести его к высказыванию типа: «Возьмите кусок медной проволоки такой-то длины и такого-то сечения, пропустите по ней ток такой-то силы и на концах медной проволоки вы зафиксируете такое-то напряжение». Нам остается только проделать этот эксперимент и мы убедимся в истинности или ложности закона Ома. Принцип, с помощью которого проверяются высказывания на научность, в логическом позитивизме получил название принципа верификации. Таким образом, подлинно научными высказываниями признаются протокольные высказывания, фиксирующие наши атомарные ощущения и восприятия. Теория представляет собой фиксацию, обобщение нашего эмпирического опыта, фиксацию элемента повторяемости нашего опыта и на этой основе предсказуемости будущих событий. Законы науки, собственно, больше ничего и не означают, кроме констатации повторяемости определенных состояний и отношений. «...Все законы основываются на наблюдениях некоторых регулярностей», - пишет Карнап. Их отличие от простых протокольных предложений заключается в том, что они представляют собой высказывания, не просто фиксирующие наши восприятия, а сформированные с помощью индукции.

Но именно здесь логический позитивизм сталкивается с непреодолимыми трудностями. Если наука представляет собой систему протокольных высказываний и сформированных на их основе с помощью индукции законов, то тогда не представляется возможным провести границу между научными и вненаучными, метафизическими высказываниями. Принцип верификации не может нам помочь, поскольку, во-первых, далеко не все законы науки могут быть сведены к протокольным предложениям. Уже К.Поппер справедливо замечает: «В своем стремлении уничтожить метафизику позитивисты (имеются в виду логические позитивисты. - А.Л.) вместе с ней уничтожают и естественные науки, так как законы науки точно так же, как и метафизические утверждения, несводимы к элементарным высказываниям о чувственном опыте» [8,с.57-58]. А, во-вторых, на основе принципа верификации с помощью индукции мы можем сделать только вероятностные выводы и у нас никогда не будет уверенности в том, что эти высказывания, эти законы есть отражение реальности. Таким образом, и в этой части законы науки мало, в чем отличны от традиционно философских выводов и положений.

Попытку преодолеть трудности, вставшие перед логическими позитивистами, предпринял английский философ Карл Раймунд Поппер, которого некоторые наши историки философии относят к логическим позитивистам, а некоторые - к постпозитивистам. Но несомненно одно –философские взгляды Поппера относятся к неопозитивистскому направлению.

К.Поппер, как и логические позитивисты, ставит перед собой задачу отграничить научное знание от других видов знания, провести демаркацию наданого знания. «Проблему нахождения критерия, который дал бы нам в руки средства для выявления различия между эмпирическими науками, с одной стороны, и математикой, логикой и «метафизическими» системами – с другой, я называю проблемой демаркации», - писал Поппер [8,с.55]. Но в отличие от последних Поппер не считает возможным провести демаркацию с помощью принципа верификации. Во-первых, как считает Поппер,

подтверждающие примеры можно найти для любой теории, о чем в свое время говорил еще Ф.Бэкон, а во-вторых, индукция вообще не в состоянии дать общий вывод. «Индукция, то есть вывод, опирающийся на множество наблюдений, представляет собой миф» [8,с.271]. В качестве принципа, способного осуществить демаркацию научных высказываний, Поппер выдвигает принцип фальсификации. Научным считается высказывание, или теория, если хотя бы мысленно можно представить условия, при которых теория может быть опровергнута. Если теория ни при каких условиях не может быть опровергнута, то ее нельзя считать научной. С помощью принципа фальсификации Поппер констатирует тот простой факт, что любое научное высказывание является таковым только в том случае, если оговорены условия, при которых оно работает и, следовательно, за пределами которых оно не работает. Утверждение «вода кипит при ста градусах» является научным потому, что оно оговорено условием: при нормальном атмосферном давлении. Если это условие отсутствует (например, когда мы будем кипятить воду высоко в горах), то вода будет кипеть при другой температуре. Чем более жестко оговорены условия действия той или иной научной теории, а следовательно, и определены условия, при которых она не работает, тем более научной она является. «Метафизические» высказывания не являются научными, потому что для них не существует условий, при которых они не работают. На каждое опровержение могут быть приведены доводы, расширяющие условия действия теории. Развитие науки, по мысли Поппера, представляет собой выдвижение гипотез, обоснование теорий и их опровержение, фальсификацию, в результате чего выдвигаются новые гипотезы и теории.

Хотя К.Поппер в своих исследованиях основное внимание уделяет проблеме демаркации и логическому анализу естественно-научного знания, это не означает, что он не обращается к анализу общественно-научного знания. Одно из самых известных произведений К.Поппера «Открытое общество и его враги» посвящено анализу социологических концепций Платона, Гегеля и Маркса, которые, по мысли Поппера, способствовали возникновению тоталитаризма, нацизма и коммунизма. Поппер называет историцизмом взгляд, согласно которому развитие общества подчинено объективным законам и мы, познав эти законы, можем предвидеть глобальный путь развития общества на историческую перспективу. Такой подход к обществу не просто антинаучен, такой метод не просто ложен, он подрывает веру людей в собственные силы при борьбе за демократию. «...Безапелляционные исторические пророчества целиком находятся за пределами научного метода, - заявляет Поппер. – Будущее зависит от нас, и над нами не давит никакая историческая необходимость» [9,с.31]. Нельзя смешивать научное предсказание и историческое пророчество. Первое связано с «социальной инженерией частных решений» или «технологией постепенных социальных преобразований», а второе – с «утопической социальной инженерией». Метод «социальной инженерии» способствует развитию практической активности людей для совершенствования условий своего существования, ответственности за свои действия, развитию демократизации, в то время как социальный утопизм, историцизм ведут к противоположным результатам. «...Мне кажется, - пишет Поппер, - что историцистская метафизика освобождает человека от груза ответственности. Если вы убеждены, что

некоторые события обязательно произойдут, что бы вы ни предпринимали против этого, то вы можете со спокойной совестью отказаться от борьбы с этими событиями» [8,с.34]. Поэтому Поппер, хотя и признает большой вклад Маркса в развитие наших представлений об обществе, считает марксистскую концепцию исторического развития в целом ложной теорией.

Говоря о неопозитивистской трактовке науки, нельзя не сказать о принципе конвенционализме, который, по мнению всех неопозитивистов, лежит в основе науки. Содержание принципа конвенционализма заключается в том, что с точки зрения неопозитивизма научные понятия и теории представляют собой не отражение процессов объективного мира, а плод соглашения ученых. При заключении этого соглашения ученые могут руководствоваться различными доводами: соображениями простоты, «экономии мышления», непротиворечивости, произвольного соглашения, удобствами в описании опыта и т.п. Другими словами, вопрос о том, что отражают научные концепции, теории, вообще выносится за рамки науки и философии, он не имеет смысла. Наиболее полно этот принцип нашел свое выражение в работах американского историка и философа науки Томаса Куна (1929-1996), и особенно в его книге «Структура научных революций»(1962).

В этой работе Кун поставил перед собой задачу создать новую концепцию развития науки. По мысли Куна, представление о развитии науки как кумулятивном процессе, когда каждое новое поколение ученых, каждый ученый (разумеется, хороший ученый) вносит свой вклад в развитие науки и, таким образом научное знание постоянно прирастает, не отвечает действительному положению дел. В развитии науки Кун выделяет несколько периодов: допарадигмальный период, утверждение парадигмы и период нормальной науки, период кризиса и период революции.

Допарадигмальный и, по существу, донаучный период характеризуется тем, что в той или иной области знания существует несколько концепций, никак не связанных между собой, по-разному объясняющих одну и ту же группу явлений. Такое положение дел существует до тех пор, пока не появляется научный труд, который признается большинством, работающим в этой области знания, как теория и метод решения проблем, то есть эта концепция становится парадигмой. Вводя термин «парадигма», Т.Кун писал: - «Я имел в виду, что некоторые общепринятые примеры фактической практики научных исследований – примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование, - все в совокупности дает нам модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования» [4, с.27-28]. Чтобы стать парадигмой, научное исследование должно быть, во-первых, беспрецедентным и отбить охоту у всякого выдвигать конкурирующую концепцию и, во-вторых, быть достаточно открытым, чтобы давать возможность новому поколению ученых находить в его рамках новые проблемы для себя. Такими исследованиями были физика Аристотеля, геоцентрическая система Птолемея, механика и оптика Ньютона, кислородная теория Лавуазье, теория относительности Эйнштейна и т.д. Ученые, разделяющие ту или иную парадигму, составляют научное сообщество.

Утверждение парадигмы и возникновение научного сообщества, по мысли Куна, означает переход к периоду нормальной науки. «...Термин «нормальная наука», означает исследование, прочно

опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений – достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для развития его дальнейшей практической деятельности» [4, с.27]. Особенностью нормальной науки является то, что в этот период ученые работают в рамках парадигмы, расширяя область ее применения, уточняя проблемы, решают головоломки. Никто не ставит перед собой задачу открыть что-то новое, никто не стремится выйти за рамки парадигмы. Более того, если ученые в процессе исследования сталкиваются с аномалиями, то есть с фактами, не вписывающимися в данную парадигму, они пытаются расширить рамки применения парадигмы, а если это не удастся, то аномальные факты просто отбрасываются. И только по мере того, как накапливаются аномалии, их становится невозможно игнорировать, тогда возникает кризис в развитии науки, кризис парадигмы. «...Кризис расшатывает стереотипы научного исследования и в то же время увеличивает количество данных, необходимых для фундаментального изменения в парадигме» [4, с.121]. Перед членами научного сообщества в период кризиса встает задача изменения парадигмы, наступает период революции. Процесс этот чрезвычайно болезненный. «...Даже тогда, когда... появляется на свет новый кандидат в парадигму, ученые будут сопротивляться его принятию, пока не будут убеждены, что удовлетворены два наиболее важных условия. Во-первых, новый кандидат должен, по-видимому, решать какую-то спорную и в целом осознанную проблему, которая не может быть решена никаким другим способом. Во-вторых, новая парадигма должна обещать сохранение в значительной мере реальной способности решения проблем, которые накопились в науке благодаря предшествующим парадигмам» [4, с.123]. При этом новая парадигма не обязательно является Прогрессом в развитии науки.

Вообще относительно прогресса в развитии науки, по мысли Т.Куна, необходимо быть очень осторожным. Не вызывает никакого сомнения прогресс в совершенствовании методов исследования, инструментария, техники. В этой области прогресс в развитии науки очевиден и наука может служить примером и даже определенным критерием вообще общественного прогресса. Но если речь идет о прогрессе в вопросе соответствия теории объективной реальности в самой природе, то здесь дело обстоит совершенно по-иному. Кун считает, что в данном случае говорить о прогрессе некорректно. «...Представления о соответствии между онтологией теории и ее «реальным» подобием в самой природе кажутся мне теперь в принципе иллюзорными», - пишет Кун [4, с.260].

Таким образом, можно сделать вывод, что любая научная теория включает в себя момент соглашения научного сообщества не предмет ее истинности и ее способность выполнять роль парадигмы объясняется во многом ее возможностью трактовать и предвидеть факты, что в значительной мере взгляды Куна в этой области сближает с позицией прагматизма.

## **ПРАГМАТИЗМ**

Прагматизм возникает в конце XIX – начале XX вв. в США. Основателями его были американцы Чарлз Сандерс Пирс (1839-1914), Уильям Джемс (1842-1910) и Джон Дьюи (1859-1952). В начале XX

века прагматизм получил распространение в Англии, Италии, Чехословакии и даже Китае, но многие историки философии считают его чисто американской философией и не только и даже не столько потому, что его создатели – философы - американцы, а потому, что считают прагматизм выражением американского духа, американской деловитости («прагматизм» этимологически происходит от греческого слова *pragmata* –дело, действие) американского прагматизма. Конечно, это не означает, что прагматизм не имел предшественников в европейской философии. Он перекликается с такими философскими системами, как позитивизм, философия жизни, но его понимание истины как полезности, успешности, функциональности той или иной идеи выделяет его из других философских течений.

Для прагматизма человек – это прежде всего не познающее существо, а «делающее», действующее существо. А процесс действия неразрывно связан с верой. Преодоление сомнения и достижение веры и составляет главную цель познания. То есть процесс познания, по мысли – Пирса представляет собой не отражение действительности в мышлении человека, а знание есть не соответствие мысленного образа реальности, а преодоление сомнения и достижение верования, формирование привычки действовать. «Деятельность мысли, говорит Пирс, возбуждается раздражением, вызванным сомнением, и прекращается, когда верование достигнуто; таким образом, достижение верования есть единственная функция мысли». Поскольку верование есть привычка действовать, можно сказать и так: «Вся функция мысли состоит в том, чтобы производить привычки действия, а все, что связано с мыслью, но не имеет отношения к ее цели, есть некий нарост на ней, но не ее часть» [9, с.234]. Но как тогда быть с содержанием мысли, идеи? Что она отражает или выражает? Ответ на этот вопрос дает концепция значения Пирса, именно в ней формулируется принцип Пирса.

С точки зрения Пирса, содержание значения идеи или понятия следует искать не в его отношении идеи, образа и прообраза, объекта, а в отношении понятия к субъекту. Содержание значения, с точки зрения Пирса, раскрывается в том, что данное понятие означает для субъекта, к каким практическим последствиям оно сводится, какие практические последствия оно вызывает. «Рассмотрите, какие практические следствия, которые, как мы считаем, могут быть произведены объектом нашего понятия. Понятие о всех этих следствиях есть полное понятие объекта» [9, с.239]. Это и есть формулировка «принципа Пирса». Понятие вещи, предмета целиком сводится Пирсом к чувственно-практическим следствиям, ощущениям, вызываемым у нас этим предметом. Более ничего в понятии предмета нет. Каков предмет мысли по своей природе: материальный или идеальный, реально существующий или только мыслимый, физический или психический – для прагматизма не имеет большого значения. Важно только то, что он побуждает нас действовать определенным образом и сводится к этому опыту. Ощущения, составляющие содержание нашего опыта, могут быть вызваны как вне нас находящимися предметами и явлениями, так и любыми переживаниями и состояниями нашего сознания. Опыт ученого в лаборатории и «опыт» верующего в церкви одинаково реальны и одинаково значимы как для их участников, так и вообще по своей природе. Ведь если предмет значим только как те верования, действия и последствия, которые он у нас вызывает и к которым он нас принуждает, то не

так уж важно для самого действия, вызваны ли наши практические действия реальными явлениями, воздействующими на наши органы чувств и через них – на мышление, или просто состояниями нашего сознания.

Из такого понимания природы знания прагматизм подходит к трактовке истины. Любое высказывание, идея, теория проявляют себя в тех последствиях, которые они вызывают в нашем поведении и нашем действии. Но последствия воздействия идей на наше поведение могут быть и бывают различными: они могут способствовать осуществлению наших намерений, достижению результата, а могут и не способствовать этому процессу. Истинными должны признаваться то суждение, та теория, которые способствуют осуществлению наших намерений, помогают нам достичь результата.

«Истина..., - по мнению Пирса, - отличается от лжи просто тем, что действие, основанное на ней, по зрелом размышлении приведет нас к той цели, к которой мы стремимся, а не в сторону от нее» [9, с.245]. Но в таком случае мы сталкиваемся как минимум с двумя трудностями: во-первых, истина в таком случае носит чисто субъективистский, даже субъективно-релятивистский характер и, во-вторых, такое понимание истины не дает нам ответа на вопрос об истинности тех суждений, последствия которых не присутствуют в нашем жизненном опыте.

Первую трудность Ч.Пирс пытается преодолеть с помощью того, что предлагает считать истинным то суждение, ставшее верованием, которое таковым признали бы исследователи данной проблемы при условии неограниченного опыта. Таким образом, истина приобретает интерсубъективный характер.

Чисто американский подход даже терминологически предлагает У.Джемс для решения второго затруднения. «Истина, - говорит он, - в значительнейшей своей части покоится на кредитной системе. Наши мысли и убеждения «имеют силу», пока никто не противоречит им, подобно тому, как имеют силу (курс) банковские билеты, пока никто не отказывает в приеме их... «Вы принимаете от меня проверку какой-нибудь вещи, я принимаю вашу о какой-нибудь другой. Мы торгуем друг с другом своими истинами» [9, с.265]. Таким образом, Джемс утверждает, что если практические последствия какого-либо высказывания вы не имели и не наблюдали в своем опыте, вы можете иметь суждение об истинности или ложности данного высказывания при условии свидетельства человека, в опыте которого имелись эти практические последствия, и они не противоречат вашему опыту. Я доверяю вашему опыту, а вы моему, и мы обмениваемся нашим опытом в вопросе истинного как деньгами, доверяя существующему курсу обмена.

Особая роль в пропаганде и развитии прагматизма принадлежит Джону Дьюи, которого сами американские философы называют главным американским философом первой половины XX века. Прагматическая концепция Дьюи получила в философии название «инструментализм».

Центральным понятием философии Дьюи является понятие «опыт». Но само это понятие у Дьюи получает иное значение, чем в классической философии и даже чем у его непосредственных предшественников. В классической философии понятие «опыт» употребляется в гносеологическом

плане, как важнейший элемент познавательного процесса. Даже у Пирса и Джемса «опыт» имеет большую гносеологическую нагрузку. Правда, Джемс много говорит о религиозно-нравственном опыте человека. У Дьюи понятие «опыт» получает широкое обыденное значение, оно включает в себя все, с чем имеет дело человек в своей жизни. «Ценность понятия опыта для философской рефлексии состоит в том, - пишет Д.Дьюи, - что оно обозначает как поле, солнце, облака и дождь, семена и урожай, так и человека, который трудится, составляет планы, изобретает, пользуется вещами, страдает и наслаждается. Опыт обозначает все, что переживается в опыте, мир события и лиц; он обозначает мир, воспринятый в опыте, деятельность и судьбу человека» [9, с.277]. Для Дьюи человек – это биологическое существо и, чтобы выжить, он должен приспособиться к окружающей среде. Эту идею он берет у Дарвина. Если бы окружающий человека мир был устойчивым, постоянным, то человек мог бы спокойно обойтись инстинктами, обычаями, традициями. Но мир изменчив, события в нем во многом случайны, он ставит каждого из нас в проблематическую ситуацию, порождает неуверенность и сомнение, неуютность нашего бытия. Поэтому человеку необходимо знание. Оно дает ему возможность приспособиться к изменяющейся среде, превратить проблематическую ситуацию в устойчивую, то есть знание является тем инструментом (отсюда инструментализм), который дает нам возможность преодолеть сомнение и достичь верования. Истинность того или иного высказывания есть его способность выполнять инструментальную роль, его способность помочь нам решить проблематическую ситуацию. «Если идеи, значения, концепции, понятия, теории, системы инструментальны... по отношению к устранению некоторого специфического беспокойства, замешательства, то проверка их надежности и ценности состоит в выполнении ими этой работы» [9, с.301]. Речь при этом идет не о том, соответствуют идеи чему-то в реальности или нет, главное, чтобы они работали, были инструментальны. В связи с этим особый интерес представляет трактовка прагматизмом религиозных догм и религиозного опыта. Можно ли его считать истинным? Прагматизм при решении этого вопроса исходит из принципа полезности и инструментальности. Выиграет или проиграет верующий человек по сравнению с атеистом? По мысли Джемса, конечно, выиграет. Ведь если окажется (после смерти), что бога нет, то верующий ничего не потеряет, а если окажется, что он существует, то он по сравнению с атеистом выиграет, ибо ему воздастся за его веру. И в этой жизни, по мнению и Джемса и Дьюи, вера помогает человеку преодолевать трудности, добиваться успеха в своих начинаниях, решении своих проблем. Поэтому вопрос о научности или ненаучности религии должен быть снят и заменен вопросом о ее полезности, инструментальности.

## **ФЕНОМЕНОЛОГИЯ**

Понятие «феноменология» в истории философии употреблялось в различных смыслах. У Канта оно служило для обозначения предметов человеческого опыта. У Гегеля оно понималось как учение о становлении научно-философского знания – «Феноменология духа», которая по мысли Маркса была истоком и тайной гегелевской спекулятивной философии. В работах немецкого философа Франца

Брентано (1838-1917) феноменология понималась как описательная психология, вычленяющая и описывающая структуру психических явлений. Ему принадлежит открытие интенциональности сознания, соотносительности предмета и актива переживаний, утверждение о самоочевидности внутренних переживаний.

В двадцатом веке под феноменологией понимается одно из очень влиятельных философских направлений, предметом которого выступает чистое, внеопытное и внеисторическое сознание, его структуры, обеспечивающие его реальное функционирование и совпадение с миром идеальных значений, выраженных в языке и психологических переживаниях. Возникновение феноменологии как особого философского направления связано с именем немецкого философа Эдмунда Гуссерля (1859-1938), ученика Ф.Брентано.

В своем двухтомнике «Логические исследования», который был опубликован в 1900-1901 гг., Гуссерль изложил основные положения своей философии. Объектом философии является научное знание и познание, заявляет он. Гуссерль здесь идет в общем русле новоевропейской философии, которая в своих исследованиях на первое место ставит гносеологические проблемы, поскольку с наукой она связывает решение человеческих проблем. Главная задача научной философии, по мнению Гуссерля, заключается в том, чтобы построить теорию научного знания. «...Если наука строит теории для осуществления своих проблем, – пишет Гуссерль, – то философ спрашивает, в чем сущность теории, что вообще делает возможным теорию и т.п. Лишь философское исследование дополняет работы естествоиспытателя и математика и завершает чистое и подлинное теоретическое познание» [2, с.222]. Задача философии заключается в том, чтобы сформулировать критерий научности, ответить на вопрос, что есть истина. Ответы на эти вопросы тем более важны, что естественно-научные истины, даже законы Ньютона, не являются истинами, ибо они исходят из опыта. Ни один из естественно-научных законов, заявляет Гуссерль, «не познаваем a priori, т.е. с сознанием его очевидности. Единственный путь для обоснования и оправдания подобных законов есть индукция из единичных фактов опыта» [2, с.52]. Но и эти положения еще общи у Гуссерля с неопозитивистами.

Если говорить о специфике феноменологии как философского направления, занимающегося исследованием природы научного знания и истины, то следует говорить о ее подходе к решению этих проблем. Главная особенность естественно-научного знания и его понимания предшествующей философией заключается, с точки зрения Гуссерля, в том, что знание рассматривается в его соотношении с реальностью, с фактами опыта, а познавательный процесс изображается реальным взаимодействием субъекта и объекта. Истина в таком случае рассматривается как соответствие знания реальности. Такой подход к познанию и истине не устраивает Гуссерля. Не устраивает Гуссерля и наметившийся в конце XIX века, прежде всего благодаря усилиям Маха и Авенариуса, психологический подход к познанию, в котором познание рассматривается через призму психологических восприятий и переживаний, возникающих у субъекта при его взаимодействии с объектом в познавательном процессе.

С точки зрения Гуссерля, задача феноменологической философии заключается в том, чтобы познать общую структуру психического процесса переживания истинного, общезначимого знания.

Феноменология концентрирует свое внимание на структурах чистого сознания истины. Её интересует функционирование сознания как такового вне его отношения к предметной действительности и даже вне его отношения к психическим переживаниям процесса осознания предметной действительности. Феноменология имеет дело с чистым потоком сознания, лишенного всякой предметности, элементами которого выступают феномены. Феномены выступают теми конечными элементами нашего сознания, к которым приковано внимание феноменологической философии.

В гносеологии понятие «феномен» вводит Кант. У него оно противопоставляется ноумену, «вещи в себе» и является её проявлением. Феномен есть результат познавательной деятельности человека, продукт переработки воздействия «вещи в себе» на априорные формы чувственности и рассудка человека. Феномен у Канта есть проявление, явление «вещи в себе», сущности. Поэтому и феномен интересен для нас не сам по себе, а как проявление другого, сущности. Гуссерль высоко ценит Канта за его анализ сознания, за его рассмотрение сознания как самодостаточного, исходного в его взаимодействии с предметной действительностью. Но Кантово понимание феномена для него неприемлемо.

Для Гуссерля феномен есть то, что само себя обнаруживает, выступает элементом чистого сознания и включает в себя словесную оболочку, психические переживания, смысл и значение познавательного переживания и полагаемый через значение предмет. Феномен не есть явление чего-то, он есть целостность явления и сущности, за ним ничего не стоит, он сам есть крайняя точка, предел чистого сознания. Феномен – это не образ отраженного предмета и не психические переживания, связанные с восприятием находящихся вне нас предметов. Феномен – это акт чистого сознания, образующий смысл и значение предмета. Действительность дана человеку в виде истока феноменов и, чтобы ее постичь, необходимо, прежде всего, исключить из рассмотрения физический мир, мир внешних предметов, то есть применить метод феноменологической редукции. Тогда перед нами останется чистое сознание с его интенцией – направленностью на предмет. Именно здесь и тогда рождаются смыслы и значения вещей, предметов, именно здесь и тогда мы приходим к подлинному миру вещей, «к самим вещам». Гуссерль здесь акцентирует внимание на том, что сами предметы мыслятся нами такими, какими значениями мы их наделяем в своем сознании. Так, дом может восприниматься и как помещение для жилья, и как объект архитектуры, и как преграда, и в других значениях. И это определяется интенцией нашего сознания. Значение воспринимается как инвариант интенциональных смыслов предмета и оно не зависит от исторических и иных обстоятельств. При этом для феноменологического анализа важен не предмет значения и даже не само значение, а сам интенциональный акт придания значения, открытия значения. Есть, к примеру, предмет любви, есть любовь как процесс психических переживаний и действий человека, и есть акт сознания любви как потока чистых феноменов. Этот поток нельзя представить себе как объект или как явление чего-то другого. Он может и должен быть пережит, описан изнутри. Сознание в самой своей сущности не предметно и не может рассматриваться как объект. Оно интенционально и обнаруживает себя как

направленность на объект через смысл и значение и потому не может выступать объектом познания, а может быть лишь пережито изнутри, может быть усвоено, рассмотрено с помощью интуиции.

Исходя из этих посылок феноменология подходит к науке и истине. Кризис, который переживает современная наука, по мысли Гуссерля, связан с натурализмом науки, с тем, что существующее отождествляется с физической природой, даже сознание рассматривается в плане зависимости от природы. Знание, истина рассматриваются как результат деятельности отражательной способности психики, в плане соотношения образа и объекта. Но в таком случае релятивизм и субъективизм неизбежны. И речь идет не только о релятивизме в наших представлениях о природе, но и об относительности наших идеалов и норм. Поэтому кризис науки вызывает кризис цивилизации.

Истина, с точки зрения Гуссерля, вне времени и не есть результат рефлектирующей деятельности мышления. Истина самоочевидна и самораскрывается и постигается она с помощью интуиции, непосредственного усмотрения сущности, смысла, значения. Здесь Гуссерль обращается к Декарту, к его пониманию истины как того, что не вызывает у разума никаких сомнений. Гуссерль называет истиной определенность самого бытия, единство значений, заключенных в бытии. В то же время истинность – это акт сознания, усматривающий эту определенность, воспринимающий значения в их истинном единстве. Истина абсолютна и вневременна. «Что истинно, то абсолютно, истинно «само по себе», истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги» [2, с.101]. Мир значений, с точки зрения Гуссерля, не зависит от человека, геометрические фигуры, как идеальные значения реальных пространственных характеристик предметов, интерсубъективны и не определяются субъектом. В то же время поздний Гуссерль говорит о жизненном мире как смысловом фундаменте науки. Данное положение, конечно, не следует понимать так, что смысл и значение сознание дедуцирует из сферы обыденного опыта, но это означает, что наука должна сопоставлять, соотносить свои смыслы и значения с субъективно-смысловыми значениями ученого. Жизненный мир выступает основой всякого объективного познания, он не просто первичен в генетическом плане, но задает основу для создания смысловых структур.

Феноменологическое направление оказало огромное влияние на всю философию XX века. Экзистенциализм по существу вырос из феноменологии и не только потому, что Хайдеггер был учеником Гуссерля. Герменевтика и прагматизм, и даже неопозитивизм. и аналитическая философия имеют точки соприкосновения с феноменологией.

## **ГЕРМЕНЕВТИКА**

Герменевтика – искусство и теория толкования текстов. В этом своем значении герменевтика известна уже античности. Произведения Гомера и Гесиода, на которые опиралась античная философия в своем возникновении, нуждались в толковании. И произведения самих античных философов нередко тоже требовали истолкования для лучшего их понимания. Герменевтика всегда нужна там, где смысл высказывания как бы скрыт от непосредственного видения, зашифрован и потому нуждается в разъяснении, истолковании. Широкое применение в этом своем значении герменевтика получает в

средневековой философии, так как многие проблемы средневековой философии и подходы к их решению порождены различным толкованием библейских догматов. Библия, по мнению большинства теологов, нуждается в толковании, её нельзя понимать буквально. И средневековая схоластика по своей сути сводится к толкованию Библии и других канонических источников. Поэтому мы вправе заявить, что вся средневековая философия в какой-то степени герменевтична.

Но герменевтика, как особый метод познания гуманитарных наук, как особое направление в философии, возникает значительно позже и связана с развитием гуманитарного знания. А особенность гуманитарных наук, особенно исторической науки, в том, что её объект опосредован языком, текстом. Если естествознание, естественные науки имеют дело с явлениями природы и их задача заключается в том, чтобы объяснить природные процессы, найти общие связи, закономерности, то науки о духе (гуманитарные науки), историческая наука имеют дело с исторической действительностью не непосредственно, а через фиксацию её в языке, в тексте. Поэтому Дильтей (1833-1911) – представитель философии жизни – трактует герменевтику как «искусство понимания письменно фиксированных жизненных проявлений». Изучение культуры, социальных явлений возможно как понимание и истолкование. Но понимание возможно как результат реконструкции смысла текста, опирающегося на истолкование. Процедура, методика понимания должна опираться на некоторые правила. Во-первых, она требует соответствия реконструкции точке зрения автора текста. Во-вторых, мы должны исходить из автономности, целостности текста, из чего вытекает необходимость введения принципа герменевтического круга: смысл целого может быть прояснен через понимание смысла составляющих его частей, но, в свою очередь, смысл отдельных частей может быть понят только исходя из единства целого. В-третьих, для понимания смысла чужого текста, пришедшего к нам из прошлого, нужно учитывать правило актуальности понимания, суть которого заключается в том, что исследователь не может полностью устранить субъективный момент, он должен соотносить смысл автора текста с «духовным горизонтом» своей эпохи, своей собственной позицией. Только в таком случае можно говорить об истинности в науках о духе.

Но становление герменевтики не только как метода познания гуманитарных наук, но и как особого направления в философии XX века связано, прежде всего, с именем немецкого философа Ханса Георга Гадамера (1900-2002), ученика Мартина Хайдеггера. Хайдеггер оказал на Гадамера очень большое влияние, впрочем как и основатель феноменологии Э. Гуссерль.

Феноменология Гуссерля оказала влияние на Гадамера тем, что именно феноменология занята выяснением смысла и значения феноменов, а это связано непосредственным образом с пониманием и истолкованием. С другой стороны, понимание и истолкование всегда направлены на поиск значения. Эти две процедуры как бы слиты, и в этом пункте феноменология и герменевтика пересекаются.

Но ещё большее влияние на Гадамера оказала философия Хайдеггера. С Хайдеггером связывает Гадамер то обстоятельство, что герменевтика перешагивает «ограниченный горизонт интересов научно-теоретического учения о методе». Хайдеггер рассматривает понимание и истолкование не как способ трактовки текста, а как экзистенциалы человеческого бытия. И сам язык, с помощью которого осуществляются эти процедуры, есть бытие, «дом бытия». Не человек говорит языком, а язык говорит

человеком. Эти положения сыграли большую роль в философском становлении Гадамера, в развитии им герменевтики от герменевтики духа к герменевтике бытия. «Понимание и истолкование текстов, – пишет Гадамер, – является не только научной задачей, но очевидным образом относится ко всей совокупности человеческого опыта в целом» [1,с.38].

Центральное место в герменевтике, естественно, принадлежит науке. «В век, когда до суеверия верят в науку», выяснение условий и границ науки, условий истинности, которые предшествуют логике научного исследования, является задачей философии герменевтики. Но философия герменевтики Гадамера в трактовке понимания существенным образом отличается от классической герменевтики как метода познания гуманитарных наук. Некоторые приемы толкования текстов общи, как, например, герменевтический круг, однако в существе своем это методы, акцентирующие внимание на принципиально различных и даже противоположных моментах в истолковании фиксированных событий прошлого.

Согласно классической традиции при истолковании текста необходимо вжиться в мир автора текста, понять его мотивы, переживания, проникнуть в мир его психологии. Кроме этого мы должны учитывать и субъективный момент самого интерпретатора. Чтобы реконструировать прошлое переживание, чужие мысли, их необходимо соотнести с собственным мировоззрением историка. В классическом понимании и истолковании акцентируется внимание на психологических особенностях автора текста и историка, интерпретатора текста, их восприятии события, то есть на субъективных моментах понимания и истолкования.

По-другому подходит к этому Гадамер. Гадамер не считает, что актуализация личностного начала автора текста может помочь исследовать, понять историческое прошлое. Более того, он полагает, что подобная актуализация будет не способствовать, а вредить достижению истины, не прояснять, а, наоборот, искажать подлинное значение, смысл исторических событий. Гадамер сосредоточивает внимание на других моментах, предшествующих пониманию и истолкованию. Такими моментами у него выступают предпонимание, традиция, предрассудок, горизонт понимания. Все эти понятия близки по смыслу и означают историчность человеческого опыта, его обусловленность общественной системой. Когда мы говорим о «предпонимании», то «речь идет о сложившейся общественной системе, которая имеет значение исторически ставшей, научно недоказуемой нормы. Она представляет не только предмет опытно-научного рационализирования, но и его рамки, в которые «вставляется» методическая работа» [1,с.417]. «Горизонт понимания», в свою очередь, представляет собой совокупность предрассудков и предрассудков, обусловленных традицией и выступающих предрассудками, сформированными до исследования всех фактических предпосылок явления. Предрассудки при этом выступают не только как негативные моменты, искажающие понимание и истолкование, но и как те структуры, заложенные в языке, которые определяют нашу речемыслительную и познающую деятельность. И основную роль здесь играет, конечно, язык, ибо им в решающей мере обусловлена наша мыслительная и познающая деятельность, он в значительной мере определяет смыслы и значение. Язык есть способ нашего бытия, нашего говорения, условие познания и понимания. И он выступает, прежде всего, объектом внимания философской герменевтики. Таким образом, философская

герменевтика Гадамера, не исключая полностью субъективных предпосылок сознания, науки, сосредоточивает свое внимание на исследовании объективных условий, предшествующих историческому и вообще научному познанию, предваряющих понимание и истолкование. Герменевтика духа превращается в герменевтику бытия, в исследование предпосылок и условий человеческого существования и научно-познавательной деятельности.

## **ПОСТМОДЕРНИЗМ**

Вопрос о модерне и постмодерне, их границах, содержании вызывает острые дискуссии и в наши дни. И речь идет не только о постмодернизме в философии, но и в культуре вообще, так как и модернизм и постмодернизм выступают в качестве явлений культуры в целом, а не только течениями или направлениями в философии. Сегодня большинство философов считают, что эпоха (можно говорить об эпохе) постмодернизма наступила в конце XX века. К 80-м годам прошлого века постмодернизм как явление культуры проявил себя повсеместно, за исключением, может быть, постсоветского пространства, занятого перестройкой, хотя и здесь элементы постмодернизма нашли проявление в реальной жизни, культуре, не найдя, правда, адекватного отражения и осмысления в теории. Сейчас положение меняется и постмодернизму уделяется все больше внимания. Мы намерены здесь рассмотреть характерные черты постмодерна в области философии и ее проблемы. Но прежде чем приступить к рассмотрению постмодернизма, следует обратиться к модернизму и его характерным чертам, потому что понять постмодернизм можно лишь в его соотношении с модернизмом, как он сам себя определяет.

### **Модернизм, его границы и черты**

Относительно границ модерна существуют два подхода. Один из них связывает начало модерна с Великой французской революцией (конец XVIII века) и утверждением капитализма в Европе, с практической реализацией социального проекта, разработанного деятелями французского Просвещения. Другой подход связывает начало модерна с разработкой самого социального проекта и тогда начало модернизма переносится почти на полтора столетия назад, к середине XVIII века, когда Ф.Бэкон и Р.Декарт заложили основы нового мировоззрения, поставили человека в центр мироздания и на него возложили ответственность за его судьбу и за утверждение общественной справедливости. Бэкон и Декарт провозгласили принцип «знание – сила» и ответственность за истинность знания Декарт возложил на человека. С этого времени человек связывает свое будущее с развитием знания, с его высшим проявлением – наукой. Эта мысль и находит свое развитие в философии Просвещения. В философии Просвещения были сформулированы основные новые принципы общественного устройства: свобода, равенство, справедливость, разум, прогресс, братство и т.д. При этом просветители предполагали, что мир – природа, общество и сам человек – разумен, т.е. функционирует по объективным законам, и человек в состоянии своим разумом постигнуть эти законы и в соответствии с

этим знанием построить свои общественные отношения, преобразовать природу и самого себя. Вера в разум, науку и прогресс выступает ядром мировоззрения Нового времени, ядром модернизма. На этой базе, с верой в эти идеалы и ценности, совершаются буржуазные революции и закладываются основы модернизации общества.

Но, провозгласив человека ответственным за истину, Декарт заложил подводные камни в мировоззрение модернизма, ведь тем самым он оторвал истину от бытия, разнес их по разным мирам – мир субъекта и объекта. Античность и средневековье исходили из единства, тождества истины и бытия. В античности это единство было провозглашено Парменидом в его знаменитом выражении: «Одно и то же есть мысль и то, что она мыслит» и находило свое выражение в том, что сутью Космоса, сутью бытия объявлялся Логос – разум, закон, который и был ответственным за бытие, ибо он был неразрывен с ним. В средневековье олицетворением единства истины и бытия выступает Бог. Он и творец бытия, и носитель истины. Поэтому постижение истины и в одном, и в другом случае есть и постижение бытия. Отсюда уверенность и законченность философских систем античности и средневековья. В философии Нового времени человек провозглашается ответственным за истину, но не ответственным за бытие: он его не создавал. Гегель был единственным в Новое время, кто попытался вновь соединить истину и сущее, бытие, но он уже не был услышан. Человек уже выступает только познающим субъектом, правда, за ним признается возможность познать истину и построить свою деятельность в соответствии с ней. Но уже в последней трети XVIII века, то есть в самом начале практической реализации модернистского проекта, Кант высказал сомнение в возможности адекватного познания человеком мира. А XIX век показал, что и с практической реализацией модернистского проекта возникают большие проблемы. Лозунги, под которыми совершалась Великая французская революция, так и остались лозунгами, так и не нашли своего воплощения в жизнь. XX век еще более усилил сомнения. Две мировые войны, развязанные на территории просвещенной Европы и унесшие десятки миллионов жизней, гонка вооружений и глобальные проблемы и СПИД, поставившие человечество на грань выживания, окончательно подорвали веру и в «разумность» мира, и в возможности разума. Даже успехи в области потребления стран, составляющих «золотой миллиард», выглядят сомнительно, если посмотреть на них с точки зрения самооценки человека, его свободы и всестороннего развития. Уже в XIX веке Ницше в своей философии заявил о несостоятельности претензий разума на истину, о необходимости переоценки всей системы ценностей. Это было прямым выражением кризиса модерна и началом постмодерна. Но только началом. Двадцатый век усилил эти тенденции. Они нашли свое проявление и в феноменологии, и в герменевтике, и в психоанализе, и в экзистенциализме. Но все же вплоть до последней трети XX века мы можем говорить об эпохе модернизма. И основная причина такого положения дел сводится к тому, что в этот период человек верит еще в объективность бытия, пусть даже выступающего в виде языковых структур. «Язык – дом бытия», – заявляет Хайдеггер. И только когда общество вступает в постиндустриальную фазу, переходит к информационному обществу, когда Интернет начинает опутывать своей сетью весь мир, можно с полным правом говорить о начале стадии постмодернизма.

## Содержание постмодернизма

Постмодернизм в философии неразрывно связан с новым пониманием природы знания, истинности знания, из чего вытекает и новый взгляд на бытие. Вообще, как уже указывалось в предыдущей главе, в XX веке внимание философии сосредоточено на знании и языке, исходя из чего осуществляется подход ко всем другим философским проблемам. Именно такой подход мы наблюдаем в работе Жана Франсуа Лиотара (1924-1998) «Состояние постмодерна». «Наша рабочая гипотеза состоит в том, - пишет Ж.Ф.Лиотар, - что по мере вхождения общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры – в эпоху постмодерна, изменяется статус знания» [5,с.10]. Это изменение статуса знания проявляется прежде всего в том, что знание перестает быть только элементом процесса развития разума, формирования личности, а приобретает стоимостную форму, становится главной производительной силой, приобретает статус информации. Обществу отныне знание необходимо в виде информации и потому при его оценке речь теперь идет не об его истинности, но об легитимации. Знание становится одним из главных факторов силы государства и последнее играет важную роль в его легитимации, так как « в эпоху информатики вопрос о знании более чем когда-либо становится вопросом об управлении» [5,с.28].

Лиотар представляет знание в виде определенной языковой игры, в которой правила устанавливаются игроками по соглашению. Сама игра имеет смысл и значение, если правила признаются игроками. В обществах эпохи модерна легитимирующую функцию по отношению к знанию, правилам игры выполняли большие рассказы: гегелевская идея всеобщей рациональности и развития, марксистская идея классового противоборства и отчуждения, идея Парсонса о системном характере общества и даже ницшеанская идея воли к власти, хотя, с другой стороны, философия Ницше может рассматриваться как предпостмодернистская. Но в XX веке большие рассказы сходят со сцены и не могут выполнять роль легитимирующего фактора. Таким фактором теперь становится власть, представляемая правящим классом, который принимает решения и «...образуется не традиционным политическим классом, а разнородным слоем, сформированным из руководителей предприятий, крупных функционеров, руководителей больших профессиональных организаций, профсоюзов, политических партий и религиозных конфессий [5,с.43]. В свою очередь, легитимность решений власти осуществляется через эффективность, через производительность. Производительность является не только показателем результативности, но и хорошей верификацией и хорошим заключением. С другой стороны, легитимирующую функцию в отношении знания выполняют ученые, выступающие уже не как интеллектуалы и носители общественных идеалов, а как специалисты, эксперты, устанавливающие правила игры, формулирующие парадигмы и дискурсы.

Постмодернистская теория знания с самого начала отвергает идею продуктивности в качестве легитимации знания. Дело в том, по словам Лиотара, что продуктивность с самого начала связана с идеей стабильной системы, удовлетворяющей законам термодинамики. Но современная наука, особенно квантовая теория и микрофизика, подорвали наше представление о стабильности, детерминизме и предсказуемости. Исходя из этого «...постмодернистская наука строит теорию собственной эволюции, как прерывного, катастрофического, несладкого, парадоксального развития.

Она меняет смысл слова «знание» и говорит, каким образом это изменение может происходить. Она производит не известное, а неизвестное, И она внушает модель легитимации, не имеющую ничего общего с моделью наибольшей результативности, но представляющую собой модель развития, понимаемого как паралогия»<sup>7</sup> [5,с.133]. У Лиотара паралогизм означает отсутствие определенного дискурса, определенных правил игры в функционировании науки как условие ее легитимации, а также отрицание легитимирующего значения по эффективности и результативности. В науке могут существовать и существуют одновременно не одно, а несколько правил игры. «Наука, если только она избирательна, представляет в своей прагматике антимodelь устойчивой системы. Любое высказывание нужно удерживать только тогда, когда оно содержит отличие от известного ранее и поддается аргументации и доказательству. Она является моделью «открытой системы», в которой релевантность высказывания заключается в том, что оно «дает рождение идеям», т.е. другим высказываниям и другим правилам игры. ...В обобщенном виде вопрос о легитимации превращается в вопрос об отношении между антимodelью, представленной научной прагматикой, и обществом» [5,с.155].

Общество при этом, по мысли Лиотара, должно исходить не из принципа системности и консенсуса, а из принципа справедливости. При этом справедливость не привязана к консенсусу. А что же тогда справедливость по Лиотару? Нужно думать, что это многообразие правил игры, свобода менять эти правила. «Это направление (постмодернизм) соответствует эволюции социальных взаимодействий, где временный контракт на деле вытесняет постоянные установления в профессиональных, аффективных, сексуальных, культурных, семейных, международных областях, в политических делах» [5,с.160].

Еще дальше Лиотара в дискредитации знания пошел другой французский философ - постмодернист Жак Деррида (1930г.р.). Деррида создает свою теорию деконструкции, в которой он «демонтирует власть монументального текста». Он показывает многозначность текста, вытекающую из многозначности любого слова. «...Язык не является ни абсолютным, ни точным, ни логичным. В каждом слове, каждой фразе и даже способе построения предложений заложены возможности появления двусмысленностей, искажающих значение. Язык избегает ясности и точности» [5,с.11]. Уже отсюда видно, что постмодернизм провозглашает другие задачи, ставит перед философией другие цели. Классическая философия ставила своей целью сведение знания к единому, пыталась найти первоосновы, бытие как таковое. Если даже неклассические философы, такие как Ницше, Фрейд, Хайдеггер, неопозитивисты, не смогли уклониться от этой цели, хотя у них она выступает в виде воли к власти, бессознательного, «Dasein» (бытия-существования) или языкового факта, то постмодернизм, и Деррида в особенности, провозглашают право читателя давать свое собственное толкование тексту. Провозглашается несостоятельной традиционная концепция истины и однозначности бытия. Теперь эта однозначность отрицается не только в действительности, но и в языке. Бытие может принимать различные формы и не нуждается в обосновании. Оно может выступать в виде звездных войн или пространства Гарри Поттера, в виде виртуального пространства Интернета или пространства политики постсоветских государств. Оно может выступать в любом виде и в природе, и в обществе, и в

---

<sup>7</sup> Паралогизм означает логическую ошибку в умозаключении, происшедшую непреднамеренно и являющуюся нарушением законов и правил логики.

мышлении, и в языке. Философия с ее стремлением к единству, однозначности становится невозможной. Правда, в таком случае невозможна и философия постмодернизма, что, впрочем, Деррида и не отрицает. Ведь его интерпретация языка является одной из возможных интерпретаций. Но как тогда быть со справедливостью Лиотара, которую он провозглашает незыблемой ценностью? На это ответа в философии постмодернизма нет.

## Литература

- 1 Гадамер, Х.Г. Истина и метод/ Х.Г.Гадамер. -М.: Наука, 1988,- 427с.
- 2 Гуссерль, Э. Логические исследования/Э.Гуссель. – СПб, -Т.1.- 1907.-286с.
- 3 Карнап, Р. Философские основания физики/Р.Карнап.- М.: Прогресс, 1971.- 390с.
- 4 Кун, Т. Структура научных революций/Т.Кун. - М.: Прогресс, 1975.-288с.
- 5 Лиотар, Ж.Ф.Состояние постмодерна/Ж.Ф.Лиотар. - М.: Алетейя, 1998. – 162с.
- 6 Новые идеи в философии. Сб. 2. Борьба за физическое мировоззрение. – СПб. Образование, 1912.- 191с.
- 7 Огюст Кант и положительная философия/ излож. и исслед. Г.Г.Льюиса и Д.С.Милля .-СПб, 1867- 355с.
- 8 Поппер, К. Логика и рост научного знания/ К.Поппер.- М.: Прогресс, 1983.-606с.
- 9 Поппер, К.Открытое общество и его враги/ К. Поппер. - М.: Прогресс, 1983.- 600с.
- 10 Современная буржуазная философия.- М.: МГУ, 1972.-651с.
- 11 Стребен, П. Деррида за 90 минут/П.Стребен.-М.: АСТ: Астребель, 2005.- 104с.
- 12 Философия Герберта Спенсера в сокращенном изложении Говарда Коллинса. – СПб, 1892. – 479с.

## **Содержание**

Вместо введения	3
Философия, круг ее проблем и роль в обществе	4
Античная философия	23
Философия средневековья и возрождения	50
Философия Нового времени	67
Немецкая классическая философия	83
Философия марксизма	98
Философия жизни	116
Неофрейдизм	146
Философия «Психоанализа»	135
Неофрейдизм	146
Экзистенциализм	149
Теоретико-познавательные проблемы в западной философии XIX-XX вв.	167
Неопозитивизм	173
Прагматизм	181
Феноменология	186
Герменевтика	191
Постмодернизм	195
Содержание	204

## Экзаменационные вопросы

1. Мирозрение и его структура. Исторические типы мирозрения.
2. Философия как тип мирозрения. Круг философских проблем.
3. Философия в системе наук. Методологическая функция философии.
4. Философия и культура.
5. Исторические предпосылки и источники античной философии.
6. Проблема бытия в древнегреческой философии.
7. Диалектика и метафизика в эпоху античности.
8. Объективная диалектика Гераклита и диалектика как искусство спора Сократа.
9. Теоретико-познавательные проблемы в философии античности.
10. Проблема человека и общества в античной философии.
11. Синтез христианства и античной философии в Средневековой философии..
12. Учение о бытии в философии Средневековья. Креационизм.
13. Проблема соотношения веры и разума, религии и философии в Средневековой философии..
14. Гносеологические проблемы в философии средневековья.
15. Учение о человеке в философии Средневековья. Проблема свободы воли.
16. Гуманистические и пантеистические идеи в философии Возрождения.
17. Научная революция XVII века и ее отражение в философии Нового времени.
18. Проблема метода познания. Индуктивный метод Ф.Бэкона и метод рационалистической дедукции Р.Декарта.
19. Учение о субстанции (Декарт, Спиноза, Лейбниц).
20. Учение о человеке и обществе в философии Нового времени.
21. «Коперниканский переворот» И.Канта в философии. Познание как деятельность.
22. Этика И. Канта. Категорический императив.
23. Абсолютного идеализм Г.В.Ф. Гегеля. Идея тождества бытия и сознания
24. Концепция диалектики Г.В.Ф. Гегеля. Законы диалектики.
25. Антропологический материализм Л.Фейербаха. Критика христианства и «строительство» новой религии.
26. Истоки и наиболее характерные черты древнерусской философии. Ее практически-нравственная ориентация.
27. Философия Г.Сковороды. Понимание им природы и общества.
28. Социально-политические идеи деятелей Кирилло-Мефодиевского общества.
29. Кардиоцентризм и экзистенциальность украинской философской мысли.
30. Классическая и неклассическая философия: общность и различие.
31. Социально-исторические, теоретические, естественнонаучные предпосылки возникновения марксизма.
32. Концепция материалистической диалектики К.Маркса.
33. Представления о направленности исторического процесса. Общественно-экономические формации.
34. Способ производства. Диалектика производительных сил и производственных отношений.
35. Теория классов и классовой борьбы в философии К. Маркса.
36. Проблема отчуждения человека в философии К. Маркса.
37. Иррационализм философии жизни.
38. Ницшеановский волюнтаризм. «Воля к власти».
39. Критика христианской морали Ф.Ницше.
40. «Сверхчеловек» - носитель новых ценностей и новой морали, философский идеал Ницше.
41. Психоанализ. Учение З.Фрейда о бессознательном. Структура психики, смысл и происхождение неврозов.
42. Психоаналитическая концепция личности. Концепция культуры и общества в психоанализе.
43. Неофрейдизм. Концепция любви Э.Фромма.
44. Истоки экзистенциализма. Социально-исторические и культурные предпосылки.
45. Категория Бытия в экзистенциализме. Бытие мира и бытие человека.

46. Человеческое существование и свобода в философии экзистенциализма.
47. Философия позитивизма. Основные этапы эволюции.
48. Понимание предмета философии в неопозитивизме.
49. Принципы неопозитивизма: верификации, фальсификации, конвенционализма.
50. Концепция научных революций Т. Куна.
51. Прагматизм. Критика традиционного понятия истины в прагматических философских концепциях.
52. Философская герменевтика. Эволюция от античности до современности.
53. Герменевтика и «науки о духе». Герменевтический круг.
54. Герменевтика Гадамера.
55. Феноменология как новый подход к пониманию сознания.
56. Феноменология. Понятие истины и задачи философии в феноменологической теории.
57. Постмодерн как тип культуры и способ философствования.
58. Русская религиозная философия второй половины XIX – первой половины XX в.в. (В.Соловьев, Н.Бердяев).
59. Неотомизм – официальная философия католицизма. Основные идеи.
60. Эволюционизм Тейяра де Шардена. Учение о человеке и месте человечества в эволюции ткани Универсума.