**Бытие как смысл существования**

**1. Категория бытия в философии.**

Вопрос понимания бытия и соотношение с сознанием определяет решение основного вопроса философии. Для рассмотрения этого вопроса обратимся к истории развития философии.

Бытие является философской категорией, обозначающей реальность, существующую объективно, независимо от сознания, воли и эмоций человека. Проблема трактовки бытия и соотношения его с сознанием стоит в центре философского мировоззрения.

Будучи для человека чем-то внешним, преднайденным, бытие налагает определенные ограничения на его деятельность, заставляет соизмерять с ним свои действия. Вместе с тем бытие является источником и условием всех форм жизнедеятельности человека. Бытие представляет не только рамки, границы деятельности, но и объект творчества человека, постоянно изменяющего бытие, сферу возможностей, которую человек в своей деятельности превращает в действительность.

Истолкование бытия претерпело сложное развитие. Его общей чертой является противоборство материалистического и идеалистического подходов. Первый из них толкует основания бытия как материальные, второй - как идеальные.

**2. Периоды в трактовке бытия.**

Можно вычленить несколько периодов в трактовке бытия. Первый период - мифологическое истолкование бытия.

Второй этап связан с рассмотрением бытия “самого по себе” (натуралистическая онтология).

Третий период начинается с философии И. Канта. Бытие рассматривается как нечто связанное с познавательной и практической деятельностью человека. В ряде направлений современной философии делается попытка переосмыслить онтологический подход к бытию, который исходит уже из анализа человеческого существования.

Существо развития научного и философского знания заключается в том, что человек все более сознает себя как субъекта всех форм своей деятельности, как творца своей социальной жизни и форм культуры.

В истории философии первую концепцию бытия дали древнегреческие философы 6 - 4 веков до нашей эры - десократики. Для них бытие совпадает с материальным, неразрушимым и совершенным космосом.

**Парменид**

Одни из них рассматривали бытие как неизменное, единое, неподвижное, тождественное себе. Таковыми были взгляды древнегреческого философа Парменида. Существо его философской позиции заключается в проведении принципиального различия между мышлением и чувственностью, а соответственно и между мыслимым миром и миром чувственно познаваемым. Это было подлинным философским открытием. Мышление и соответствующий ему мыслимый, умопостигаемый мир есть прежде всего “единое”, которое Парменид характеризовал как бытие, вечность и неподвижность, однородность, неделимость и законченность, противопоставляя его становлению и кажущейся текучести. Для богов нет ни прошлого, ни будущего, а существует только настоящее.

Он дает одну из первых формулировок идеи тождества бытия и мышления: “мыслить и быть есть одно и то же”, “одно и то же мысль и то, на что мысль устремляется”. Такое бытие, по Пармениду, никогда не может быть небытием, поскольку последнее - это нечто слепое и непознаваемое; бытие не может ни происходить из небытия, ни каким-либо образом содержать его в себе.

Вопреки сложившемуся еще в древности мнению, Парменид вовсе не отрицал чувственного мира, а только доказывал, что для его философского и научного осознания мало одной чувственности. Считая критерием истины разум, он отвергал ощущения из-за их неточности.

**Гераклит**

Другие философы древности рассматривали бытие как непрерывно становящееся. Так, Гераклит сформулировал ряд диалектических принципов бытия и познания. Диалектика у Гераклита - концепция непрерывного изменения, становления, которое мыслится в пределах материального космоса и в основном является круговоротом вещественных стихий - огня, воздуха, воды и земли. Здесь выступает у философа знаменитый образ реки, в которую нельзя войти дважды, поскольку в каждый момент она все новая.

Становление возможно только в виде непрерывного перехода из одной противоположности в другую, в виде единства уже сформировавшихся противоположностей. Так, у Гераклита едины жизнь и смерть, день и ночь, добро и зло. Противоположности пребывают в вечной борьбе, так что “раздор есть отец всего, царь всего”. В понимание диалектики входит и момент относительности (относительность красоты божества, человека и обезьяны, человеческих сил и поступков и т. п.), хотя он и не упускал из виду того единого и цельного, в пределах которого происходит борьба противоположностей.

**Платон**

Бытие фиксируется в отношении к небытию, причем противопоставляются бытие по истине, открываемое в философском размышлении, и бытие по мнению, представляющее собой лишь ложную, превратную поверхность вещей.

Наиболее резко выразил это Платон, который противопоставляет чувственные вещи чистым идеям как “мир истинного бытия”. Душа когда-то была близка богу и “поднявшись, заглядывала в подлинное бытие”. Теперь же, отягощенная заботами, “с трудом созерцает сущее”.

Важнейшей частью философской системы Платона является учение о трех основных онтологических субстанциях (триаде): “едином”, “уме” и “душе”. Основой всякого бытия является “единое”, которое само по себе лишено каких-либо признаков, не имеет частей, то есть ни начала, ни конца, не занимает какого-либо пространства, не может двигаться, поскольку для движения необходимо изменение, то есть множественность. К бытию не применимы признаки тождества, различия, подобия и т. д. О нем вообще ничего нельзя сказать, оно выше всякого бытия, ощущения, мышления. В этом источнике скрываются не только “идеи”, или “эйдосы”, вещей, то есть их субстанциальные духовные первообразы и принципы, которым Платон приписывает вневременную реальность, но и сами вещи, их становление.

Красота жизни и реального бытия для Платона выше красоты искусства. Бытие и жизнь есть подражание вечным идеям, а искусство есть подражание бытию и жизни, то есть подражание подражанию.

**Аристотель**

Аристотель выявляет типы бытия в соответствии с типами суждений: “оно есть”. Но бытие им понимается как всеобщий предикат, который относится ко всем категориям, но не является родовым понятием. Опираясь на проводимый им принцип взаимосвязи формы и материи, Аристотель преодолевает присущее прежней философии противопоставление сфер бытия, поскольку форма для него есть неотъемлемая характеристика бытия. Однако Аристотель признает также нематериальную форму всех форм (бога).

Аристотель подверг критике учение Платона об идеях и дал решение вопроса об отношении в бытии общего и единичного. Единичное - то, что существует только “где-либо” и “теперь”, оно чувственно воспринимаемо. Общее - то, что существует в любом месте и в любое время (“повсюду” и “всегда”), проявляясь при определенных условиях в единичном, через которое оно познается. Общее составляет предмет науки и постигается умом.

Для объяснения того, что существует, Аристотель принимал 4 причины:

сущность и суть бытия, в силу которой всякая вещь такова, какова она есть (формальная причина);

материя и подлежащее (субстрат) - то, из чего что-либо возникает (материальная причина);

движущая причина, начало движения;

целевая причина - то, ради чего что-либо осуществляется

Хотя Аристотель признавал материю одной из первых причин и считал ее некоторой сущностью, он видел в ней только пассивное начало (возможность стать чем-либо), всю же активность приписывал остальным трем причинам, причем сути бытия - форме - приписал вечность и неизменность, а источником всякого движения считал неподвижное, но движущее начало - бога. Бог Аристотеля - “перводвигатель” мира, высшая цель всех развивающихся по собственным законам форм и образований.

**Христианство**

Христианство проводит различие между божественным и сотворенным бытием, между богом и миром, который сотворен им из ничего и поддерживается божественной волей. Человеку предоставлена возможность свободного движения к совершенному, божественному бытию. Христианство развивает античное представление о тождестве бога и совершенства (блага, истины и красоты). Средневековая христианская философия в традициях аристотелизма различает действительное бытие (акт) и возможное бытие (потенция), сущность и существование. Всецело актуально только бытие бога.

**Эпоха Возрождения**

Резкий отход от этой позиции начинается в эпоху Возрождения, когда получил общее признание культ материального бытия, природы, телесного. Эта трансформация, которая выражает новый тип отношения человека к природе, - отношения, обусловленного развитием науки, техники и материального производства, подготовила концепции бытия XVII - XVIII веков. В них бытие рассматривается как реальность, противостоящая человеку, как сущее, осваиваемое человеком в его деятельности. Отсюда возникает трактовка бытия как объекта, противостоящего субъекту как косной реальности, которая подчинена слепым, автоматически действующим законам (например, принципу инерции) и не допускает вмешательства каких-либо внешних сил.

Исходным в трактовке бытия для всей философии и науки этой эпохи является понятие тела. Это связано с развитием механики - главной науки XVII - XVIII веков. В свою очередь, такое понимание бытия послужило основой естественнонаучного представления о мире в то время. Период классической науки и философии можно охарактеризовать как период натуралистически-объективистских концепций бытия, где природа рассматривается вне отношения к ней человека, как некоторый механизм, действующий сам по себе.

**Б. Спиноза**

Относительно понятия субстанции у нидерландского философа бытия Спинозы можно заметить, что это - метафизически переряженная природа в ее оторванности от человека. В этих словах характеризуется одна из особенностей философии этого времени - противопоставление природы человеку, рассмотрение бытия и мышления сугубо натуралистически.

Спиноза сделал центральным пунктом своей онтологии тождество бога и природы, которую он понимал как единую, вечную и бесконечную субстанцию, исключающую существование какого-либо другого начала, и тем самым - как причину самой себя. Признавая реальность бесконечно многообразных отдельных вещей, он понимал их как совокупность модусов - единичных проявлений единой субстанции.

Это важная особенность концепций бытия в новое время. Она состоит в том, что для них характерен субстанциальный подход к бытию, когда фиксируются субстанция (неуничтожимый, неизменный субстрат бытия, его предельное основание) и ее акциденции (свойства), производные от субстанции, преходящие, изменяемые.

С разными модификациями все эти особенности в понимании бытия обнаруживаются в философских системах Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Дж. Локка (Великобритания), Б. Спинозы, у французских материалистов, в физике Р. Декарта.

**Р. Декарт**

Но в метафизике Декарта берет начало иной способ истолкования бытия, при котором бытие определяется на пути рефлективного анализа сознания, то есть анализа самосознания, или же на пути осмысления бытия сквозь призму человеческого существования, бытия культуры, социального бытия.

Тезис Декарта - “cogito ergo sum” - мыслю, следовательно существую - означает: бытие субъекта постигаемо в акте самопознания.

Основная черта философского мировоззрения Декарта - дуализм души и тела, “мыслящей” и “протяженной” субстанции. Человек есть реальная связь бездушного и безжизненного телесного механизма с душой, обладающей мышлением и волей. Из всех способностей человеческой души он выдвигал на первое место волю. Главное действие аффектов, или страстей, состоит в том, что они располагают душу к желанию тех вещей, к каким подготовлено тело. Сам бог соединил душу с телом, отличив тем самым человека от животных.

Декарт видел конечную задачу знания в господстве человека над силами природы, в открытии и изобретении технических средств, в познании причин и действий, в усовершенствовании самой природы человека. Он ищет безусловно достоверное исходное основоположение для всего знания и метод, посредством которого возможно, опираясь на это основоположение, построить столь же достоверное здание всей науки.

Исходный пункт философских рассуждений Декарта - сомнение в истинности общепризнанного знания, охватывающее все виды знания. Однако, сомнение есть не убеждение агностика, а только предварительный методический прием. Можно сомневаться в том, что существует внешний мир, и даже в том, существует ли мое тело. Но само мое сомнение во всяком случае существует. Сомнение же есть один из актов мышления. Я сомневаюсь, поскольку я мыслю. Если, таким образом, сомнение - достоверный факт, то оно существует лишь поскольку существует мышление, поскольку существую я сам в качестве мыслящего.

Эти линию развивает немецкий философ Г. Лейбниц, который выводит понятие бытия из внутреннего опыта человека, а крайнего выражения она достигает у английского философа Дж. Беркли, отрицающего существование материального бытия и выдвигающего субъективно-идеалистическое положение “быть - это значит быть в восприятии”.

**И. Кант**

Не отрицая существования вещей самих по себе, И. Кант рассматривает бытие не как свойство вещей, а как связку суждения. “…Бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи… В логическом применении оно есть лишь связка в суждении”. Прибавляя к понятию характеристику бытия, мы не прибавляем ничего нового к его содержанию.

Диссертация “О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира” явилась началом перехода к воззрениям “критического” периода, главными произведениями которого стали “Критика чистого разума”, “Критика практического разума” и “Критика способности суждения”.

Основу всех трех “Критик” составляет учение Канта о явлениях и о вещах, как они существуют сами по себе, - “вещах в себе”. Познание наше начинается с того, что “вещи в себе” воздействуют на органы внешних чувств и вызывают в нас ощущения. В этой предпосылке своего учения Кант - материалист. Но в учении о формах и границах познания Кант - идеалист и агностик. Он утверждает, будто ни ощущения нашей чувственности, ни понятия и суждения нашего рассудка не могут дать никакого теоретического знания “о вещах в себе”. Вещи эти непознаваемы. Правда, эмпирические знания могут неограниченно расширяться и углубляться, но это ни на йоту не приблизит нас к познанию “вещей в себе”.

**И. Фихте**

Для И. Фихте подлинным бытие является свободная, чистая деятельность абсолютного Я, а материальное бытие есть продукт этой деятельности. У Фихте впервые в качестве предмета философского анализа выступает бытие культуры, бытие, созданное деятельностью человека.

В основе философии Фихте лежит убеждение в том, что практически-деятельное отношение к предмету предшествует теоретически-созерцательному отношению к нему. Сознание не дано, а задано, порождает себя. Очевидность его покоится не на созерцании, а на действии, она не усматривается интеллектом, а утверждается волей. Сознай свое Я, создай его актом этого осознания - таково требование Фихте. Этим актом индивид рождает свой дух, свою свободу.

“От природы” индивид есть нечто непостоянное: его чувственные склонности, побуждения, настроения всегда меняются и зависят от чего-то другого. От этих внешних определений он освобождается в акте самопознания: его самотождественность - “Я есмь Я” - результат свободного действия Я. Самоопределение предстает как требование, задача, к решению которой субъекту суждено вечно стремиться.

**Ф. Шеллинг**

Этот тезис развивает Ф. Шеллинг, согласно которому природа, бытие само по себе есть лишь неразвитый, дремлющий разум. В своем труде “Система трансцендентального идеализма” он отмечает, что “свобода является единственным принципом, к которому здесь все возводится, и в объективном мире мы не усматриваем ничего вне нас существующего, но лишь внутреннюю ограниченность нашей собственной свободы деятельности”.

**Г. Гегель**

В системе Г. Гегеля бытие рассматривается как первая, непосредственная и весьма неопределенная ступень в восхождении духа к самому себе, от абстрактного к конкретному: абсолютный дух лишь на мгновение материализует свою энергию, а в своем дальнейшем движении и деятельности самопознания он снимает, преодолевает отчужденность бытия от идеи и возвращается к самому себе, так как сущность бытия составляет идеальное. Для Гегеля подлинное бытие, совпадающее с абсолютным духом, есть не косная, инертная реальность, а объект деятельности, полный беспокойства, движения и фиксируемый в форме субъекта, то есть деятельно.

С этим связан и историзм в понимании бытия, который берет свое начало в немецком классическом идеализме. Правда, история и практика здесь оказываются производными от духовной деятельности.

Установка на рассмотрение бытия как продукта деятельности духа характерна и для философии конца XIX - начала XX веков. При этом по-новому истолковывается само бытие. Основная тенденция в развитии представлений о бытие совпадает с тенденцией развития научного знания, которое преодолевает как натуралистичски-объективистскую трактовку бытия, так и субстанциальный подход к нему. Это выражается, в частности, в широком проникновении в научное мышление таких категорий, как функция, отношение, система и т. д. Это движение науки во многом было подготовлено критикой представлений о бытие как субстанции, осуществленной в гносеологии, например, в работах немецкого философа-неокантианца Э. Кассирера.

**3. Бытие человека и бытие мира**

Почему же особое внимание философов различных направлений привлекло учение о бытии? И как это увязать с поворотом к человеку? Ведь в философии XX века, в отличие от традиционной онтологии, не мир, не природа, а человек становился проблемной точкой отсчета. Философы XX века стали решительно пересматривать внутрифилософские приоритеты прошлого. Они возражали тем представителям классической онтологии, которые отталкивались от самостоятельного бытия мира и от него двигались к пониманию человека, поставленного в зависимость от мира. В таких случаях, говорили они, философия и превращалась в "философию вещей", а человек чаще всего также рассматривался как вещь. Не менее категорическими были возражения против тех направлений классической философии, где на первый план выдвигались логика, гносеология, теория идей: господство "философии идей", утверждали сторонники "новой онтологии", превращает человека в своего рода познавательную машину.

В противовес классическому онтологизму и гносеологизму представители анализируемых направлений XX века считали необходимым действительно сделать человека центром философии. Ведь сам человек есть, существует, является бытием, притом бытием особым. Философы-классики рассматривали "бытие" как предельно широкое (человеческое) понятие о мире и в то же время считали бытие совершенно независимым от человека. Исключением было учение Канта. В нем философы XX века особенно высоко оценили ту идею, согласно которой мир мы видим исключительно сквозь призму человеческого сознания. Вещи мира, сам мир существуют в себе, совершенно независимо от сознания, но "в себе" они нам, людям, не явлены. Поскольку же мир, вещи и процессы мира являются людям, постольку результаты его осознания уже неотделимы от человека. К этим тезисам Канта, значительно усиливая их субъективистский крен, присоединяются не только феноменологи, экзистенциалисты, персоналисты, но и представители многих других направлений. Однако в отличие от классиков, и даже от Канта, центром "антропологической философии" XX века является не учение о разуме, не гносеология и логика, а онтология. Центром же "новой онтологии" становится не некое изолированное сознание человека, а сознание, точнее, духовное (сознание и бессознательное), взятое в неразрывном единстве с человеческим бытием. Этот новый смысл и вкладывается в традиционное понятие Dasein (наличное бытие, здесь - бытие), которое становится базовой категорией экзистенциалистской онтологии.

Итак, путь феноменолога, экзистенциалиста, персоналиста - не путь от Sein, бытия вообще, не от мира как бытия к бытию человека, как это было в классической онтологии. Избирается обратный путь - от человеческого Dasein к миру, как он видится человеку и "выстраивается" вокруг него. Такой подход представляется философам XX века предпочтительным не только с реалистической точки зрения (ведь по-другому, говорят они, человек и не осваивает мир), но и с точки зрения гуманистическая: в центр ставится человек, его активность, возможности свободы, открываемые самим его бытием.

В ряде философских концепций акцент делается на специфической форме бытия - человеческом существовании.

Понятие “существование” произошло от латинского existo - существую. В истории философии понятие “существование” употреблялось обычно для обозначения внешнего бытия вещи, которое в отличие от сущности вещи, постигается не мышлением, а опытом.

Принципиально новый категориальный смысл существование получает у Кьеркегора. Он противопоставляет рационализму понимание существования как человеческого бытия, которое постигается непосредственно. Существование, по Кьеркегору, - единично, личностно, конечно. Конечное существование имеет свою судьбу и обладает историчностью, ибо понятие истории, согласно Кьеркегору, неотделимо от конечности, неповторимости существования, то есть от судьбы.

В ХХ веке кьеркегоровское понятие существования возрождается в экзистенциализме, где оно занимает центральное место. Существование, то есть экзистенция (отсюда сам термин “экзистенциализм”) трактуется в экзистенциализме как нечто соотнесенное с трансценденцией, то есть выходом человека за собственные пределы. Непостижимая для мышления связь существования с трансценденцией, его конечность обнаруживаются, согласно экзистенциализму, в факте самого существования. Однако конечность, смертность существования - не просто эмпирический факт прекращения жизни, а начало, определяющее структуру существования, пронизывающее собой всю человеческую жизнь.

Отсюда характерный для экзистенциализма интерес к так называемым “пограничным ситуациям” - страдание, страх, тревога, вина, в которых выявляется природа существования.

У немецкого философа Ф. Ницше, например, понятие бытия толкуется как обобщение понятия жизни. Он стремится преодолеть рациональность философского метода. Понятия не выстраиваются у Ницше в систему, а предстают как многозначные символы. Таковы понятия “жизнь”, “воля к власти”, которая есть само по себе бытие в его динамичности, и страсть, и инстинкт самосохранения, и движущая обществом энергия и т. д.

Еще более резко этот тезис проводится в философии жизни немецкого философа В. Дильтея, для которого подлинное бытие совпадает с целостностью жизни, постигаемой науками о духе.

Центральным у Дильтея является понятие жизни как способа бытия человека, культурно-исторической реальности. Человек не имеет истории, но сам есть история, которая только и раскрывает, что он такое. От человеческого мира истории Дельтей резко отделяет мир природы. Задача философии, как “науки о духе” - “понять жизнь, исходя и нее самой”. В связи с этим выдвигается метод “понимания” как непосредственное постижение некоторой духовной целостности, целостного переживания. Понимание, родственное интуитивному проникновению в жизнь, он противопоставляет методу “объяснения”, применимому в “науках о природе”, имеющему дело с внешним опытом и связанному с конструирующей деятельностью рассудка. Понимание собственно внутреннего мира достигается с помощью интроспекции, самонаблюдения, понимание чужого мира - путем “вживания”, “сопереживания”, “вчувствования”.

В качестве исходного выдвигается понятие “жизнь” как некая интуитивно постигаемая целостная реальность, не тождественная ни духу, ни материи. Здесь внимание приковано к индивидуальным формам реализации жизни, ее неповторимым, уникальным культурно-историческим образам.

Немецкий философ Г. Риккерт, как и все неокантианство, различает чувственно-реальное и ирреальное бытие. Если естествознание имеет дело с реальным бытием, то философия - с миром ценностей, то есть бытие, которое предполагает долженствование.

Отвергая с позиций неокантианства “вещь в себе” как объективную реальность, Риккерт сводит бытие к сознанию субъекта, понимаемому как всеобщее, безличное сознание. На этой основе решается центральная для теории познания проблема трансцендентного - вопрос о независимой от сознания объективной действительности: данная в познании действительность имманентна сознанию. Вместе с тем существует объективная, независимая от субъекта истина, то есть недоступное познанию трансцендентное. Реальность рассматривается как результат деятельности безличного сознания, конструирующего природу, естествознание, и культуру, науки о культуре.

Бытие - не ощущаемое, а категориально мыслимое бытие. Пространство и время - не формы чувствительной интуиции, а категории логического мышления. Отсюда - тезис об имманентности бытия сознанию.

Для феноменологии немецкого мыслителя Э. Гуссерля характерно проведение различия между реальным и идеальным бытием. Первое является внешним, фактическим, временным, а второе - мир чистых сущностей (эйдосов), обладающих подлинной очевидностью. Задача феноменологии в том, чтобы определить смысл бытия, осуществить редукцию всех натуралистически-объективистских установок и повернуть сознание от индивидуально-фактического бытия к миру сущностей. Бытие коррелятивно акту переживания, сознанию, которое интенционально, то есть направлено на бытие, влечется к бытию. Центральным пунктом феноменологии является изучение сопряженности бытия и сознания.

Претендуя на нейтральную позицию в решении основного вопроса философии, Гуссерль предложил исключить из феноменологии “положения о бытии”. Феноменологическая установка достигается с помощью метода редукции, который включает в себя:

эйдетическую редукцию, то есть отказ от любых утверждений об объективном существовании бытия, о пространственно-временной его организации, воздержание от любых суждений о реальном бытии и сознании, и

трансцендентальную редукцию, то есть исключение всех антропологических, психологических трактовок сознания и поворот к анализу сознания как чистого созерцания сущностей.

Феноменологическую школу прошли видные философы XX века - один из основателей религиозной (католической) антропологии М. Шелер создатель "критической онтологии" Н. Гартмана. Феноменология оказала большое влияние на многие другие философские направления - экзистенциализм, герменевтику и т. д.

Немецкий философ Н. Гартман, противопоставляя материальное бытие как преходящее, эмпирическое идеальному бытию как надисторическому, проводит различие между способами их познания. Сообразно этому он понимает онтологию как науку о сущем, которое состоит из различных слоев бытия - неорганического, органического, духовного.

В концепции немецкого экзистенциалиста М. Хайдеггера критикуется традиционный подход к бытию, основанный на рассмотрении бытия как сущего, субстанции, как чего-то извне данного и противоположного субъекту. Для самого Хайдеггера проблема бытия имеет смысл лишь как проблема человеческого бытия, проблема предельных оснований человеческого существования. Самым важным выражением общечеловеческого способа бытия является страх перед ничто.

В сочинении “Бытие и время” он ставит вопрос о смысле бытия, который, по его мнению, оказался забытым традиционной европейской философией. Пытаясь строить онтологию на основе гуссерлевской феноменологии, Хайдеггер хочет раскрыть смысл бытия через рассмотрение человеческого бытия, поскольку только человеку изначально свойственно понимание бытия (“открыто” бытие). Основу человеческого существования составляет его конечность, временность. Поэтому время должно быть рассмотрено как самая существенная характеристика бытия.

Хайдеггер стремится переосмыслить европейскую философскую традицию, которая рассматривала чистое бытие как нечто вневременное. Причину такого “неподлинного” понимания бытия виделась им в абсолютизации одного из моментов времени - настоящего, “вечного присутствия”, когда подлинная временность как бы распадается, превращаясь в последовательный ряд моментов “теперь”, в физическое время. Основным пороком современной науки, как и европейского миросозерцания вообще, Хайдеггер считает отождествление бытия с сущим, с эмпирическим миром вещей и явлений.

Переживание временности отождествляется с острым чувством личности. Сосредоточенность на будущем дает личности подлинное существование, тогда как перевес настоящего приводит к тому, что “мир вещей”, мир повседневности заслоняет от человека его конечность.

Такие понятия, как “страх”, “решимость”, “совесть”, “вина”, “забота” и т. п., выражают духовный опыт личности, чувствующей свою неповторимость, однократность и смертность.

В дальнейшем на смену им приходят понятия, выражающие реальность не столько личностно-этическую, сколько безличностно-космическую: бытие и ничто, сокрытое и открытое, основа и безосновное, земное и небесное, человеческое и божественное. Теперь Хайдеггер пытается постигнуть самого человека, исходя из “истины бытия”. Анализируя происхождение метафизического способа мышления и мировосприятия в целом, он пытается показать, как метафизика, будучи основой всей европейской жизни, постепенно подготовляет новоевропейскую науку и технику, ставящих своей целью подчинение всего сущего человеку, как она порождает иррелигиозность и весь стиль жизни современного общества, его урбанизацию и омассовление.

Истоки метафизики восходят к Платону и даже к Пармениду, внесших принцип понимания мышления как созерцания, постоянного присутствия и неподвижного пребывания бытия перед глазами. В противоположность этой традиции Хайдеггер употребляет для характеристики истинного мышления термин “вслушивание”: бытие нельзя видеть, ему можно только внимать. Преодоление метафизического мышления требует возвращения к изначальным, но не реализованным возможностям европейской культуры - к той “досократовской” Греции, которая еще жила “в истине бытия”. Такое возвращение возможно потому, что, хоть и “забытое”, бытие все же живет еще в самом интимном лоне культуры - в языке: “Язык - это дом бытия”.

При современном отношении к языку как к орудию язык технизируется, становится средством передачи информации и тем самым умирает как подлинная “речь”, как “речение”, “сказание”. Теряется та последняя нить, которая связывала человека и его культуру с бытием, а сам язык становится мертвым. Поэтому задача “прислушивания к языку” рассматривается как всемирно-историческая. Не люди говорят языком, а язык говорит людям и людьми.

Таким образом, если в первых своих работах Хайдеггер попытался построить философскую систему, то впоследствии он провозгласил невозможность рационального постижения бытия.

Первоосновой экзистенциалистской онтологии (а одновременно феноменологии, ибо и в ней внимание сосредоточивается на прояснении, вернее, "самопрояснении" феноменов, проявлений сознания) является, но Хайдеггеру, Dasein толкуемое как особое человеческое бытие. Его особенности и преимущества, разъясняет Хайдеггер, состоят в том, что оно - единственное бытие, которое способно "вопрошать" о самом себе и бытии вообще, как-то "устанавливать себя" ("устанавливаться") по отношению к бытию. Вот почему такое бытие-экзистенция и есть, но Хайдеггеру, фундамент, на котором должна строиться всякая онтология. Такое понимание специфики человеческого бытия не лишено оснований. Ни одно из известных нам живых существ, кроме человека, неспособно помыслить, задаться вопросом о бытии, как таковом, - об универсуме и его целостности, о своем месте в мире. Здесь мы, кстати, видим определенное различие в понимании "экзистенции" Хайдеггером и Сартром. Сартр, употребляя это понятие, делает акцент на индивидуальном выборе, ответственности, поисках собственного "Я", хотя, конечно, ставит в связь с экзистенцией и мир в целом. У Хайдеггера акцент все же перенесен на бытие, - для "вопрошающего" человека бытие раскрывается, "светится" через все, что люди познают и делают. Надо только излечиться от опаснейшей болезни, поразившей современное человечество, - "забвения бытия". Страдающие ею люди, эксплуатируя богатства природы, "забывают" о ее целостном, независимом бытии; видя в других людях всего лишь средства, люди "забывают" о высоком предназначении человеческого бытия.

Итак, первый шаг экзистенциалистской онтологии - констатация "изначальности" человеческого бытия как бытия-вопрошания, бытия-установления, как бытия, которое "есть я сам". Следующий онтологический шаг, который экзистенциалисты приглашают сделать своего читателя и который, вообще говоря, естественно вытекает из логики их размышления, состоит в том, что вводится понятие и тема бытия-в-мире. Ведь суть человеческого бытия действительно состоит в том, что это бытие-в-мире, связанное с бытием мира.

Бытие-в-мире, с одной стороны, раскрывается через неотъемлемое от человека "деление" - и это напоминает немецкую классическую философию, в частности понятие "дело - действие" у Фихте. Бытие-в-мире "светится", но Хайдеггеру, через "делание", а "делание" раскрывается через "заботу". (Конечно, не следует путать заботу как категорию философии с конкретными "тяготами", "печалью", "жизненными заботами", в философии экзистенциализма речь идет об общей, "метафизической" заботе, обеспокоенности миром, самим бытием.) Итак, Dasein способно не только вопрошать о бытии, но и заботиться о себе как бытии, заботиться о бытии как таковом. И эти моменты, действительно характеризуют бытие человека в мире и очень важны, особенно сегодня, когда именно забота человека и человечества о бытии, о сохранении бытия планеты, цивилизации, о сохранении природной среды должна противостоять вырвавшимся из-под контроля деструктивным тенденциям человеческой жизни.

Французский экзистенциалист Ж. П. Сартр, противопоставляя бытие в себе и бытие для себя, разграничивает материальное бытие и человеческое бытие. Первое есть для него что-то косное, выступающее только как препятствие, вообще неподвластное человеческому действию и познанию. “В каждое мгновение мы испытываем материальную реальность как угрозу нашей жизни, как сопротивление нашему труду, как границу нашего познания, а также как уже используемое или возможное орудие”. Основные характеристики человеческого бытия - свободный выбор возможностей: “… быть для человека - значит выбирать себя…”.

Идеалистическая философия Сартра - одна из разновидностей атеистического экзистенциализма, сосредоточена на анализе человеческого существования, как оно переживается, осмысляется самой личностью и развертывается в веренице ее произвольных выборов, не предопределенных законосообразностью бытия, какой-либо заведомо заданной сущностью.

Существование отождествляется с обретающим опору лишь в себе самосознанием личности, постоянно сталкивается с другими, столь же самостийными существованиями и со всем исторически сложившимся положением вещей, предстающим в виде определенной ситуации. Последняя в ходе осуществления “свободного проекта”, подлежит как бы духовной “отмене”, поскольку полагается несостоятельной, подлежащей перестройке, а затем и изменению на деле.

Отношения человека и мира Сартр рассматривал не в единстве, а как полный разрыв между безнадежно затерянным во Вселенной и влачащим, однако, бремя метафизической ответственности за ее судьбы мыслящим индивидом, с одной стороны, и природой и обществом, которые выступаю хаотичной, бесструктурно-рыхлой полосой “отчуждения”, - с другой.

Экзистенциальная философия Сартра обнаруживает себя как одно из современных ответвлений феноменологии Гуссерля, как приложение его метода к “живому сознанию”, к субъективно-деятельной стороне того сознания, с каким конкретный индивид, заброшенный в мир конкретных ситуаций, предпринимает какое-либо действие, вступает в отношение с другими людьми и вещами, стремится к чему-либо, принимает житейские решения, участвует в общественной жизни и так далее. Все акты деятельности рассматриваются Сартром как элементы определенной феноменологичной структуры и расцениваются фактически в зависимости от задач личностного самоосуществления индивида. Сартр рассматривает роль “субъективного” (подлинно-личностного) в процессе человеческой персонализации и исторического творчества. По Сартру, акт специфически человеческой деятельности есть акт обозначения, придания смысла (тем моментам ситуации, в которых проглядывает объективность - “другое”, “данное”). Предметы лишь знаки индивидуальных человеческих значений, смысловых образований человеческой субъективности. Вне этого они - просто данность, сырая материя, пассивные и инертные обстоятельства. Придавая им то или иное индивидуально-человеческое значение, смысл, человек формирует себя в качестве так или иначе очерченной индивидуальности. Внешние предметы - здесь просто повод для “решений”, “выбора”, который должен быть выбором самого себя.

Философская концепция Сартра развивается на основе абсолютного противопоставления и взаимоисключения понятий: “объективность” и “субъективность”, “необходимость” и “свобода”. Источник этих противоречий Сартр усматривает не в конкретном содержании сил социального бытия, а во всеобщих формах этого бытия (вещественные свойства предметов, коллективные и обобществленные формы бытия и сознания людей, индустриализация, техническая оснащенность современной жизни и так далее). Свобода индивида как носителя беспокойной субъективности может быть лишь “разжатием бытия”, образованием в нем “трещины”, “дыры”, ничто. Индивида современного общества Сартр понимает как отчужденное существо, возводя это конкретное состояние в метафизический статус человеческого существования вообще. Всеобщее значение космического ужаса приобретают у Сартра отчужденные формы человеческого существования, в которых индивидуальность стандартизирована и отрешена от исторической самостоятельности, подчинена массовым, коллективным формам быта, организаций, государства, стихийным экономическим силам, привязана к ним также и своим рабским сознанием, где место самостоятельного критического мышления занимают общественно принудительные стандарты и иллюзии, требования общественного мнения и где даже объективный разум науки представляется отделенной от человека и враждебной ему силой. Отчужденный от себя человек, обреченный на неподлинное существование, не в ладу и с вещами природы - они глухи к нему, давят на него своим вязким и солидно-неподвижным присутствием, и среди них может себя чувствовать благополучно устроенным только общество “подонков”, человек же испытывает “тошноту”. В противовес всяким вообще “объективным” и опосредованным вещами отношениям, порождающим индивидуальные производительные силы, Сартр утверждает особые, непосредственные, натуральные и цельные человеческие отношения, от реализации которых зависит подлинное содержание человечности.

В мифологизирующем утопическом мышлении Сартра все же на первый план выступает неприятие действительности современного общества и его культуры, выражающее сильную струю современного социального критицизма. Жить в этом обществе, согласно Сартру, как живет в нем “довольное собой сознание”, можно лишь отказавшись от себя, от личной подлинности, от “решений” и “выбора”, переложив последние на чью-либо анонимную ответственность - на государство, нацию, расу, семью, других людей. Но и этот отказ - ответственный акт личности, ибо человек обладает свободой воли.

Концепция свободы воли развертывается у Сартра в теории “проекта”, согласно которой индивид не задан самому себе, а проектирует, “собирает” себя в качестве такового. Поэтому трус, например, ответственен за свою трусость, и “для человека нет алиби”. Экзистенциализм Сартра стремится заставить человека осознать, что он полностью в ответе за самого себя, свое существование и окружающее, ибо исходит из утверждения, что, не будучи чем-то заданным, человек постоянно строит себя посредством своей активной субъективности. Он всегда “впереди, позади себя, никогда - сам”. Отсюда то выражение, которое Сартр дает общему принципу экзистенциализма: “... существование предшествует сущности...” По сути это означает, что всеобщие, общественно-значимые (культурные) объективации, которые выступают как “сущности”, “природа человека”, “всеобщие идеалы”, “ценности” и так далее, являются лишь отложениями, застывшими моментами деятельности, с которыми конкретный субъект никогда не совпадает. “Экзистенция” и есть постоянно живой момент деятельности, взятый в виде внутрииндивидуального состояния, субъективно. В более поздней работе “Критика диалектического разума” Сартр формулирует этот принцип как принцип “несводимости бытия к знанию”. Но экзистенциализм Сартра не находит иной основы, из которой человек мог бы развить себя в качестве подлинно самодеятельного субъекта, кроме абсолютной свободы и внутреннего единства “проектирующего я”. В этом своем возможном развитии личность одинока и лишена опор. Место активной субъективности в мире, ее онтологическую основу Сартр обозначает как “ничто”. По мысли Сартра, “... человек, без всякой опоры и помощи, осужден в каждый момент изобретать человека” и тем самым “человек осужден на свободу”. Но тогда основой подлинности (аутентичности) могут быть только иррациональные силы человеческого подполья, подсказки подсознательного, интуиции, безотчетные душевные порывы и рационально не осмысленные решения, неминуемо приводящие к пессимизму или к агрессивному своеволию индивида: “История любой жизни есть история поражения”. Появляется мотив абсурдности существования: “Абсурдно, что мы рождаемся, и абсурдно, что мы умираем”. Человек, по Сартру, - бесполезная страсть.

Миропонимание Сартра сформировалось в мире, зашедшем в тупик, абсурдном, где все традиционные ценности рухнули. Первый акт философа должен был, следовательно, быть отрицанием, отказом, чтобы выбраться из этого хаотического мира без порядка, без цели. Отстраниться от мира, отвергнуть его - это и есть в человеке специфически человеческое: свобода. Сознание - это именно то, что не увязает “в себе”, это противоположность “в себе”, дыра в бытии, отсутствие, ничто. Это сознание свободы человека есть в то же время сознание одиночества человечества и его ответственности: ничто в “Бытии” не обеспечивает и не гарантирует ценности и возможности успеха действия. Существование - это именно переживаемый опыт субъективности и трансцендентности, свободы и ответственности. Воспроизводя формулу Достоевского “Если бога нет, все позволено”, Сартр добавляет: “Это отправная точка экзистенциализма”. Этот способ восприятия мира, подкрепленный у Сартра изучением Кьеркегора, Хейдеггера и Гуссерля, нашел выражение прежде всего в его психологических этюдах и романах. Он изучает прежде всего воображение, в котором открывается существенный акт сознания: суть его в том, чтобы отстраниться от данного мира “в себе” и оказаться в присутствии того, что отсутствует. “Акт воображения - магический акт: это колдовство, заставляющее появиться вещь, которая желательна”.

Романы Сартра переводят тот же опыт в план морали или политики: в “Тошноте” Сартр показывает, что мир не имеет смысла, “Я” не имеет цели. Через акт сознания и выбора “Я” придает миру значение и ценность. Докторская диссертация Сартра “Бытие и ничто” - изложение в философской форме пережитого опыта. Отправляясь от основной идеи экзистенциализма - существование предшествует сущности, - Сартр пытается избежать одновременно и материализма, и идеализма. Идеализма потому, что он предстает перед ним только в гегелианской форме: “Действительность измеряется сознанием” и потому, что, следуя в этом Гуссерлю, он утверждает, что сознание есть всегда сознание чего-либо (какой-либо вещи). Материализма - потому, что, по его мнению, бытие не порождает сознание, “для себя” не может быть порождением “в себе”.

В действительности концепция Сартра является эклектичной: он дает в качестве отправного пункта некое “в себе”, о котором мы ничего не знаем, кроме того, что оно “нацеленное” сознанием и является его основой. Но если сознание есть цель, то как оно могло родиться, поскольку в себе, по исходному определению, ничего не происходит.

Это противоречие Сартр никогда не мог преодолеть, хотя не оставлял попытки это сделать. Причина этого в том, что его отправная точка глубоко индивидуалистическая. Сартр остается пленником экзистенциалистской, субъективистской настроенности. По причине своих исходных постулатов Сартр не может выйти за рамки позитивизма, агностицизма и субъективности. Даже в своей последней философской работе “Критика диалектического разума” он противопоставляет “позитивистский разум”, который должен довольствоваться пределами естественных наук, “разуму диалектическому”, единственно достойному называться разумом, поскольку он позволяет понимать, а не только предугадывать, но который применим только для наук о человеке.

В области морали Сартр не смог выйти за пределы своего изначального индивидуализма. Он может превозносить и ответственность и свободу индивидуума, но он не может ответить на вопрос, что же нужно делать с этой свободой.

Все попытки Сартра преодолеть пропасть между одухотворенным человеком и материальным миром дали лишь простое сложение по-своему переработанного психоанализа, эмпирической социологии групп и культурной антропологии, выявив несостоятельность притязаний Сартра на то, чтобы “надстроить” марксизм, признанный им самой плодотворной философией ХХ века, учением об отельной личности.

Экзистенциализм отвергает правомерность рассмотрения бытия как такового, бытия чего-то объективного. Бытие оказывается в экзистенциализме инструментальным полем или горизонтом возможностей, в пределах которого существует и развивается человеческая свобода.

И экзистенциалисты, и феноменологи признают, что мир существует вне и независимо от человека. Однако философия, согласно экзистенциалистам, только тогда встает и ты путь жизненного реализма, и на путь гуманизма, когда шва ставит в центр анализа человека, начинает с его бытия. Мир, как таковой, для человека существует постольку, поскольку он, идя от своего бытия, придаст миру значение и смысл, взаимодействует с миром. Все категории бытия, которые прежней философией были "обесчеловечены", современная философия должна "очеловечить", заявляют экзистенциальные философы. В их онтологии, таким образом, перелистаются характеристики бытия, действия, сознания, эмоций, социально-исторические характеристики. В ряде случаев в литературе высказываются резко критические оценки такого пути - он критикуется за идеализм, субъективизм, психологизацию и т. д. Есть ли основания для таких оценок? Да, есть.

Индивидуальное бытие человека противоречиво: человек, в самом деле, не может смотреть на мир иначе, чем "сквозь призму" своего бытия, сознания, знания, и в то же время способен - в чем Хайдеггер нрав - "вопрошать" о бытии как таковом. Не без оснований усматривая в таком противоречии источник драматизма человеческой жизни, феноменология и экзистенциализм, особенно на начальных этапах их развития, по существу, упускали из виду другое, не менее, если не более важное обстоятельство. Отдельные индивиды, не говоря уже о поколениях людей, о человечестве в целом, исходят, конечно, из своего "местоположения" и из своего "времени", когда "устраиваются" в мире. Но они не сделали бы ни одного жизненно верного, эффективного шага, если бы повседневно, ежечасно не выясняли, каковы объективные свойства (в том числе пространственные и временные) мира самого но себе, его вещей и процессов. Поэтому из того факта, что человек видит мир не иначе, чем своими глазами, постигает его не иначе, чем собственной мыслью, вовсе не вытекает идеализм, как ошибочно полагают экзистенциальные философы. Люди научаются сопоставлять себя с миром, видеть свое бытие как часть и продолжение бытия мира. Они умеют судить о мире, осваивать его не только по мерке своего вида, своего сознания и действия, но и по мерке самих вещей. Иначе они не смогли бы выжить в этом мире и тем более не смогли бы "вопрошать" о бытии как таковом. Не случайно М. Хайдеггер в своих более поздних работах, пытаясь преодолеть субъективизм и психологизм ранней позиции, на первый план выдвигает бытие как таковое.

И все же нельзя согласиться с тем, что онтологии XX века, подобные феноменологическим, экзистенциалистским, заслуживают лишь негативных оценок. Связывание учения о бытии с человеческим действием, построение учения о бытии человека, о сферах бытия, о социальном бытии - путь, по которому поила и марксистская философия. Она также отличается от классических вариантов онтологии. Но при этом, в отличие от экзистенциальной философии, марксизм развивает некоторые тенденции классической онтологии - прежде всего идею о том, что человек, при всей неотделимости мыслей, действий, чувств индивида от его собственного бытия, способен не только "вопрошать" о бытии как таковом, но и давать на свои вопросы ответы, доступные проверке самыми разными способами. А потому человек и в повседневном действии, и в науке, и в философии накапливает объективные знания о мире и самом себе. Он всегда, так или иначе, строит (с разной мерой сознательности, глубины, разработанности) "объективные онтологии", помогающие ему познавать мир и овладевать им. В частности, человеческое бытие-в-мире обладает самостоятельными объективными структурами, независимыми от индивидов и, по крайней мере, отчасти, постепенно улавливаемыми человеком и человечеством.

Философы XX века (вслед за Кантом) справедливо подчеркивали опасность отождествления человеческих представлений о реальности с самим миром - опасность непосредственной "онтологизации" человеческих состояний и знаний. Особенно важной была борьба феноменологов и экзистенциалистов против такой "натурализации", биологизации человека, когда его изучение естественными науками, сколь бы ни было оно ценным, выдавалось за "последнее слово" изучения человеческая сущности, тем более за сущность человека как таковую. Философы XX века - особенно Э. Гуссерль (1859-1938) в работе "Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология" справедливо увязывали тенденцию "натурализации" человека в науках, в философии с социально опасными манипуляторскими попытками обращаться с людьми примерно так же, как обращаются с вещами. Один из важнейших акцентов такой "новой онтологии", как, впрочем, и других гуманистически ориентированных философских течений XX века, - идея об уникальности, неповторимости человека.