**Содержание:**

1. Экзистенциализм, или философия существования

2. Серен Кьеркегор

3. Мартин Хайдеггер

4. Карл Ясперс

5. Альбер Камю

6. Жан Поль Сартр

7. Габриэль Оноре Марсель

8. Н.А. Бердяев

9. Заключение

10.Список использованной литературы

**1. Экзистенциализм, или философия существования.**

Эпоха между двумя войнами, представляется как время в творческом, духовном отношении исключительно плодотворное. В философии того времени изменение общего чувства жизни проявилось так, что внезапно, совершенно неожиданно была утрачена вера в господствовавшую философию, в ту, что во второй половине XIX века вышла из обновленного критического идеализма Канта. «Крах немецкого идеализма», провозглашенный тогда Паулем Эрнстом в пользовавшейся успехом книге, а также Освальдом Шпенглером в его «Закате Европы», был переведен во всемирноисторический план. Критики неокантианства могли опереться на двух могучих предтеч: то были Фридрих Ницше, подвергший критике платонизм и христианство, и Серен Кьеркегор с его блестящим выступлением против рефлективной философии умозрительного идеализма. Два новых лозунга были противопоставлены теперь методологизму неокантианства — лозунг иррациональности жизни, особенно исторической (и тут можно было ссылаться на Ницше и Бергсона, а также и на Вильгельма Дильтея, великого историка философии), и девиз существования, прозвучавший в сочинениях Серена Кьеркегора, датского философа первой половины XIX века, который как раз тогда стал известен в Германии благодаря переводам, выходившим в издательстве

Дидерихс. Подобно тому, как Кьеркегор критиковал Гегеля как философа рефлексии, позабывшего об экзистенции, так теперь начали критиковать самодовольный методологизм неокантианцев, поставивших философию исключительно на службу научного познания, которое они стремились обосновать. И подобно тому как христианский мыслитель Кьеркегор выступил против философии идеализма, так теперь новая эпоха началась с радикальной самокритики так называемой диалектической теологии **[4, 99 - 100].**

Общим философским источником антисциентистской интерпретации философии выступает кризис классической модели философии и своеобразный разрыв того единства рационально-теоретических и ценностных компонентов, которое было ее важнейшим признаком. Антисциентизм исходит из того, что важнейшим признаком философии является ее ценностный характер, абсолютизируют этот аспект философии. Классическим выражением антисциентизма в философии выступает экзистенциализм **[1]**.

Экзистенциализм [позднелат. - existentia - существование], или философия существования, - одно из крупнейших направлений философии 20 в. Экзистенциализм возник накануне Первой мировой войны в России (Шестов, Бердяев), после нее в Германии (Хайдеггер, Ясперс, Бубер) и в период Второй мировой войны во Франции (Марсель, выдвигавший идеи экзистенциализма еще во время Первой мировой войны, Сартр, Мерло-Понти, Камю, С. де Бовуар). В середине 20 в. экзистенциализм широко распространился и в других странах, в т.ч. и США. Получив наибольшее признание и популярность в середине 20 в., экзистенциализм стал одним из наиболее влиятельных и продуктивных культурогенных факторов эпохи, он определял интеллектуально-духовные поиски широких слоев интеллигенции, оказал сильное влияние на литературу, литературоведение, искусство и др. **[7, 1305]**

На формирование современной философии существования огромное влияние оказали предшествующие теории и труды С. Кьеркегора, Ф. М. Достоевского, Ф. Ницше, М.Унамуно, а также феноменология Э. Гуссерля и философская антропология М Шелера.

Обычно различают религиозный (К. Ясперс, Г. Марсель, Н. Бердяев и др.), и атеистический (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю и др.) экзистенциализм. Такое деление весьма условно, ибо для многих представителей нерелигиозного экзистенциализма утверждение, что Бог умер, связано с признанием невозможности и абсурдности жизни людей без Бога.

Центральные вопросы экзистенциализма — существование человека, смысл его жизни и судьбы в мире — необычайно созвучны любому, задумывающемуся над своим бытием, человеку. Вот почему экзистенциализм столь популярен и поныне. Экзистенциализм исходит из субъекта, полагая, что существование предшествует сущности. У Ж. П. Сартра и других субъектом, у которого существование предшествует сущности, является человек или, как говорит М. Хайдеггер, «человеческая реальность». Другими словами, экзистенциальные проблемы — этo вопросы самого факта существования каждого человека и переживание своего способа существования. **[11, 143].**

Экзистенциалистской философии придерживаются люди, различающиеся по своим политическим убеждениям. Так, Хайдеггер в Германии в 30 - 40 гг. не прекращал сотрудничества с нацистами, а либерал К. Ясперс, не принявший фашизма, был лишен возможности преподавать и печатать свои труды; Сартр, Камю и Бовуар были участниками французского Сопротивления, боролись с немецким фашизмом, выступали за мир и демократию. Каким образом объединяет этих людей экзистенциализм? При всех разночтениях экзистенциализм имеет общие исходные принципы. Центральным положением этой философии является одинокий человек с его крайним индивидуализмом и раздвоенным сознанием **[6, 363].**

Исходным пунктом экзистенциалистского философствования, определяющим его содержание, является категория «существования» (экзистенция). Она является ключевой при рассмотрении социальных отношений и внешнего мира, познавательных актов и эмоциональных реакций, общественных институтов и действий отдельных личностей. Это философствование основано на приоритете «человеческого существования» по отношению ко всем другим проблемам **[6, 354]**.

Истоки экзистенциализма содержатся в учении датского мыслителя ХIХ в. Серена Кьеркегора, который ввел понятие экзистенции как осознания внутреннего бытия человека в мире. Поскольку предметное внешнее бытие выражает собой «неподлинное существование», обретение экзистенции предполагает решающий «экзистенциальный выбор», посредством которого человек переходит от созерцательно-чувственного бытия, детерминированного внешними факторами среды, к единственному и неповторимому «самому себе». Кьеркегор выделил три стадии восхождения личности к подлинному существованию: эстетическую, которой правит ориентация на удовольствие; этическую — ориентация на долг; религиозную— ориентация на высщее страдание, отождествляющее человека со Спасителем **[14].**

Существование, или экзистенция — это нечто невыразимое в понятиях, то, что никогда не является объектом, ибо человек не в состоянии взглянуть на себя со стороны. Существование не поддается рациональному постижению, и единственная возможность познать его заключается в том, чтобы его пережить. К. Ясперс полагает, что человеческое существование раскрывается в "пограничных ситуациях" — в состояниях страдания, борьбы, жестокости и враждебности мира, в которых живет человек.

Для экзистенциалиста у человека нет определения (сущности) до его существования — личностного бытия, направленного к ничто (смерти) и сознающего, переживающего свою конечность. Это означает, что человек сначала существует (появляется и занимает место в неосмысленном, грубо вещественном мире), а только потом он определяется — входит в область подлинных сущностей и смыслов. С точки зрения экзистенциалистов, человек потому и не поддается научному определению, что он первоначально ничего собой не представляет, он изначально лишен какой-либо природы, определяющей его индивидуальное, личностное бытие. Человек станет человеком лишь позже. Человек есть лишь то, что он сам из себя делает. Он есть ничто иное как его проект самого себя, и он существует лишь настолько, насколько сам себя осуществляет.

Ж.-П. Сартр, подчеркивает, что всякий субъект (человек) не есть строго индивидуальный субъект. С точки зрения Ж.-П. Сартра, истина постижения человека как себя самого не может быть никакой другой, кроме "Cogito ergo sum" ("Я мыслю, следовательно, я существую"). Дух обретает силу бытия в каждом отдельном человеке. Однако в "cogito" человек открывает не только себя самого, он открывает и других людей. Иначе говоря, через "Я мыслю" человек постигает себя перед лицом другого, и другой человек так же достоверен для него, как и он сам. Для того чтобы выяснить какую-либо истину о себе самом, человек должен пройти через другого. Другой необходим для собственного существования человека и для самопознания человека. Таким образом, человек открывает целый мир, который называется интер-субъектом. Только в этом интер-субъектном мире и решает человек, чем является он сам и чем являются другие люди. Человек своим поступком (действиями) создает определенный образ человека, который он выбирает, ибо выбирая себя, он выбирает человека вообще. Как говорит Ж.-П. Сартр, человек своим поступком толкает на тот или иной путь жизни не только себя самого, но и все человечество. Атеистический экзистенциализм исходит из положения: Богa нет, а поэтому человеку все позволено. Иначе говоря, человек живет в мире, где религиозная надежда умерла, а поэтому человеку как бы надо жить без высшего смысла и благодати. С точки зрения Ж.-П. Сартра, А. Камю и других атеистических экзистенциалистов это означает, что человек покинут, беспомощен, потому что ни в себе, ни вовне ему не на что опереться, у него нет и не может быть оправданий. В результате, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз и навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Это значит, что нет детерминации сущности человека. Забота, страх, тревога, совесть, решимость и другие модусы человеческой экзистенции (существования) определяются только через ничто — смерть, они являются, по существу, различными способами соприкосновения с ничто; движения к нему или убегания от него каждого человека. Человеческое бытие, согласно экзистенциалистам, — совершенно уникальная реальность, к которому неприменимы никакие нечеловеческие мерки причинно-следственных связей, ничто внешнее не властно над человеком, он есть причина самого себя. Вот почему в экзистенциализме человек свободен, ибо свобода — это сама экзистенция. Экзистенция является "обиталищем" человеческой свободы, а потому человек — это свобода, и он осужден быть свободным. Основанием свободы в экзистенциализме является то, что человек сам себя создает, и он ответственен за все, что делает. Вместе с тем, в характеристике свободы человека экзистенциализмом следует видеть некоторые особенности его религиозного и атеистического направлений. Так, для религиозных экзистенциалистов свободу можно обрести только лишь в Боге. Согласно А. И. Шестову, например, свобода — это познанная необходимость (имеется в виду Бог), надо познать необходимость и примириться с нею, отдать себя в руки этой необходимости. Данная концепция понимания свободы связана с признанием необходимости, что значительно отличает се, например, от сартровской: быть свободным — это быть самим собой. Человек не имеет ни природы, ни сущности: он — это свобода, которая ничем не определена. Она— неограниченная сила отрицания — ни добра, ни зла; ни моральна, ни аморальна, но есть чистый выбор. В этом отношении интересно сравнить сартровское положение с мыслью Гегеля о свободе как утверждении самого себя. В экзистенциализме в большинстве случаев, отвергается традиция сведения свободы к познанной необходимости или к раскрытию природных задатков человека, вместе с тем, утверждается, что свобода — это условие и способ самореализации индивида. По Ж.-П. Сартру все люди свободны, поскольку ничто не может исключить из сознания свободу. Свобода, согласно его взглядам, абсолютна, она существует в виде действия и деятельности.

Можно сказать, что свобода в экзистенциалистской философии представляет два непременных условия:

- возможность выбора человеком самой цели, или свобода его воли;

- возможность достичь человеком поставленной цели, или свобода его действия.

Важно в этой связи обратить внимание на экзистенциалистский подход к проблеме выбора человека, ибо в этом подходе сконцентрировано, можно сказать, кредо этой философии. Так, в философии Ж.-П. Сартра человек отличен от всех природных существ, именно своей способностью выбирать самого себя, быть самим собой к нести ответственность перед собой за свой выбор. Другими словами, выбор человека у Ж.-П. Сартра не сообразовывается ни с какими социальными нормами и установлениями, но и выбирая себя, человек одновременно выбирает и все человечество. За каждой принятой позицией или каждым частным обязательством можно различить экзистенциальную волю, способ выбора себя и определение всей своей судьбы. Несколько иначе подходит к этому вопросу М. Хайдеггер. С его точки зрения, выбор человека предполагает необходимость поставить себя перед последней возможностью своего бытия — смертью. Тем самым человек оказывается перед лицом ничто. Только актом своего выбора перед лицом ничто человек обнаруживает и для себя, и для мира, что ему "говорит" в этот момент бытие. Примерно то же просматривается в религиозном экзистенциализме, в частности у К. Ясперса, где выбор человека происходит перед лицом Бога, и подлинный его выбор — это выбор в себе "образа божьего". Для того, чтобы этот выбор состоялся, К. Ясперс рекомендует обратиться либо к общедоступной религиозной, либо к более сложной по форме философской вере. В ряде научных работ, комментирующих положения экзистенциалистской философии, нередко отмечалась и критиковалась свойственная ей безграничность свободы человека. Особенно это касалось Ж.-П. Сартра. Действительно, безграничная свобода — основной тезис его ранних произведений, в частности работы 1943 года "Бытие и ничто". Однако позднее Ж.-П. Сартр, как, впрочем, и все другие экзистенциалисты отнюдь не считали, что свобода - это нечто анархическое, что она предполагает возможность делать все, что заблагорассудится. С точки зрения экзистенциализма, свобода — это совсем не фантазия и тем более не какой-либо каприз человека: даже на стадии выбора, не говоря уже о его действии, он связан с другими людьми.

Свобода в экзистенциализме предстает как тяжелое бремя, которое должен нести человек, поскольку он личность и обречен быть свободным — быть самим собой. Конечно, человек может отказаться от своей свободы. Но отказаться от свободы — это отвергнуть свою личность, что значит поступать и думать так, как поступают и думают все. При этом мир, в который погружается человек, как говорит об этом М. Хайдеггер, — это "ман" (в немецком языке "man" — неопределенно-личное местоимение), то есть по существу безличный мир, в котором все анонимно, где каждый изолирован от других, усреднен и становится объектом действия. Это такой мир, где никто ничего не решает, а поэтому и не несет ни за что ответственности, Человеку в таком мире не на кого надеяться, ибо, по Сартру, он сам по себе, как сам по себе мир. Разрушением объективированного, безличного мира "ман", согласно философии экзистенциализма, является подлинное человеческое общение, или экзистенциальная коммуникация — прорыв одного индивида к другому, единение людей и понимание их друг другом. Для А. Камю, например, подлинное общение — это объединение людей в бунте против абсурдного мира. Разрушению мира "ман" способствует и творчество человека. Однако мир "ман" постоянно стремится разрушить экзистенциальную коммуникацию, сломать творческий процесс. Отстаивая свободу человека, экзистенциалисты связывают ее с полной ответственностью человека как личности за свою экзистенцию. Понятно, считает Ж.-П. Сартр, свобода как определение человека, его экзистенция не зависит от других, но, как только осуществляется выбор или начинается действие, человек вынужден желать вместе со своей свободой свободы других людей. Иначе говоря, человек может поставить своей целью свою свободу лишь в том случае, если он поставит своей целью также и свободу других. Согласно экзистенциализму человеческая личность есть самоцель существования и развития Общество же призвано обеспечивать возможность свободного духовного развития каждой личности, гарантируя такой порядок жизнедеятельности людей, который бы ограждал личность от посягательств на ее свободу. Однако роль общества, по мнению экзистенцилистов, отрицательна, поскольку общество может предоставить человеку свободу лишь от чего-либо (экономическую, политическую и т. п). Подлинная свобода — свобода экзистенциальная — "свобода для", и она начинается по ту сторону социальной сферы, в мире духовной жизни личности. Всe это означает, что у экзистенциалистов свобода состоит не в определении себя через объективированные признанные цели и интересы общества. С их точки зрения, свобода осуществляется, во-первых, через расширение и даже универсализацию личной ответственности и, во-вторых, через интерпретацию своей деятельности в контексте общей взаимосвязи и судьбы человеческой духовности **[11, 144 - 150].**

**2. Серен Кьеркегор.**

Серен Кьеркегор (1813-1855) - датский философ и писатель. Творчество Кьеркегора, укорененное в личностных переживаниях и рефлексии самонаблюдения, неразрывно связано с его личной жизнью, к наиболее существенным моментам которой относится: суровое христианское воспитание, проходившее под определяющим влиянием отца, по воле которого Кьеркегор стал студентом теологического факультета, сочетая занятия с увлечением эстетикой и богемным образом жизни; разрыв с невестой, ставший поворотным событием в жизни Кьеркегора, после которого вскоре и начался новый этап в его жизни - творческое затворничество, а также предпринятая им в последние годы жизни страстная полемика с официальной церковью, за которой Кьеркегор не признавал какой-либо причастности к истинному христианству.

Почти все основные произведения: "Или-Или", "Страх и трепет", "Повторение", "Философские крохи", "Понятие страха", "Этапы жизненного пути", "Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам" - были опубликованы им за четыре года, с 1843 по 1846; в 1849 вышла в свет "Болезнь к смерти". Свои труды (исключая "Назидательные речи", носившие характер религиозных проповедей) Кьеркегор публиковал под различными псевдонимами, созвучными идее произведения. Определенное влияние на мировоззрение Кьеркегора оказал романтизм (магистерская диссертация Кьеркегора была посвящена понятию иронии). Прояснение собственных философских позиций осуществлялось Кьеркегором в русле критики философского рационализма Гегеля. Кьеркегор подверг критике основополагающий принцип гегелевской философии о тождестве мышления и бытия, указав на его тавтологичность и противопоставив ему существование (existenz) как то, что как раз и разделяет мышление и бытие. Постулируя экзистенциальный характер истины, Кьеркегор исключает ее из сферы научного знания с его принципами объективности и систематичности. Объективное мышление ввиду его абстрактности и общезначимости не затрагивает существующей субъективности, в которой и обретается истина. Философская система, которая может быть построена только с точки зрения вечности, предполагает исключение "истинно конкретного", единичного человеческого существования, чьим определяющим условием является "временность". Полагая в качестве исходного пункта философии не вневременное всеобщее, но саму экзистенцию, Кьеркегор вместе с тем отрицает способность логического мышления понять ее, что обусловлено разными планами бытия логического и экзистенциального: а именно возможностью и действительностью (соответственно). При этом решающую роль, по мнению Кьеркегора, играет несовместимость логики и диалектики, что проявляется прежде всего в неспособности логики выразить движение, становление. Понимая экзистенцию как нечто по самому существу своему диалектическое, Кьеркегор противопоставляет гегелевской диалектике как логике бытия и мышления (называя ее "количественной") экзистенциальную диалектику ("качественную", по его определению). В последней, "прыжок" - как переход в новое качество - необъясним ("количество" не может быть предпосылкой "качества", а противоречия непримиримы, ибо "снятие принципа противоречия Для существующего означает, что он сам должен перестать существовать"). Диалектический аспект проблемы требует мышления иного рода, нежели мышление абстрактное, чистое от собственного существования мыслителя, а именно мышления-страсти, способного на удерживание качественной диалектики существования и предполагающего бесконечный интерес существующего индивидуума к своей экзистенции.

Взяв за критерий энергию отношения человека к Богу, Кьеркегор выделяет три стадии существования: эстетическую, этическую и религиозную. "Эстетический" человек, в своем стремлении к наслаждению ориентированный на внешнее, не является у Кьеркегора собственно личностью, имеющей свой центр в самой себе, - что выступает необходимой предпосылкой богоотношения. Подлинное существование носит этическо-личностный характер. При этом личность как конкретное выступает у Кьеркегора условием осуществления этического как общего, т.е. имеет этическое (долг) не вне себя, а в самой себе. Этическое содержание существования концентрируется у Кьеркегора в понятии выбора. Кьеркегора интересует только абсолютный выбор, который, будучи осуществлением свободы, признаваемой им исключительно в сфере "внутреннего", означает выбор человеком не "того или другого", но самого себя в своем вечном значении, т.е. грешным, виновным и раскаивающимся перед Богом. Средоточием третьей, религиозной, стадии является у Кьеркегора мгновение прыжка веры, которое открывает истинный смысл существования, состоящий в абсолютном отношении к Богу, т.е. парадоксальном соприкосновении временного и вечного, - что в свою очередь является экзистенциальным повторением абсолютного Парадокса: существующего (временного) вечного, когда Бог существовал в образе человека. Как высшая страсть вера осуществляется, согласно Кьеркегору, вопреки разуму и этическому, утверждая себя через абсурд. Подчеркивая личный характер богоотношения, Кьеркегор отвергает опосредованную связь с Богом, признавая абсолютную невыразимость опыта веры, - выступая тем самым преемником той линии в интерпретации христианства, которая идет от посланий апостола Павла, через философию Тертуллиана, Августина, средневековой мистики Паскаля к знаменитому "Sola fide" - "только верой" (спасется человек) - Лютера. Всякий экзистенциальный опыт обретает у Кьеркегора подлинный смысл и относится к сфере истинного существования постольку, поскольку содействует осознанию человеком религиозного значения своей личности (в противоположность существованию неистинному, связанному с рассеиванием субъективности и, следовательно, уводящему от Бога). Особое внимание при этом Кьеркегор уделяет страху, связанному с переживанием личностью своего существования как бытия "лицом к смерти", а также отчаянию как "исходной точке для достижения абсолютного". Существование, согласно Кьеркегору, требует постоянного духовного напряжения и страдания (в особенности на религиозной стадии). Основные экзистенциальные понятия, призванные описать непознаваемую и немыслимую в своей тайне экзистенцию, не выводятся последовательно одно из другого, но взаимообусловлены таким образом, что каждое понятие уже содержит в себе все остальные. Широкую известность философия Кьеркегора получила только в 20 в., оказавшись созвучной и устремлениям протестантской неоортодоксии, и исканиям зарождающегося экзистенциализма **[7, 527 - 528].**

**3. Мартин Хайдеггер.**

Мартин Хайдеггер (1889-1976) родился и воспитывался в небогатой трудовой католической семье. Такое происхождение в преимущественно протестантской Германии некоторые исследователи склонны рассматривать как сыгравшее принципиальную роль во всем философском становлении Хайдеггера. Принципиально неискоренимая провинциальность мышления, смесь католицизма с протестантизмом, критика метафизики, поиски идеального языка в языке мифа и диалекта традиционно увязываются с этими обстоятельствами жизни философа. Хайдеггер учился в гимназии иезуитов в Констанце, с 1909 в университете Фрайбурга слушал теологию, естественные науки, философию. Среди мыслителей, оказавших влияние на становление Хайдеггера как философа, - Августин, Лютер, Кьеркегор, Гегель, Шеллинг, Ницше, Гуссерль. В 1915 Хайдеггер окончил Фрайбургский университет и был зачислен приват-доцентом на философский факультет. Читал курсы лекций по логике. В 1914 Хайдеггер опубликовал докторскую работу "Учение о суждении в психологизме", в 1916 - диссертацию "Учение о категориях и значении у Дунса Скота". К началу 1920-х Хайдеггер документально и принципиально оформляет свой разрыв с католицизмом. В 1922 Хайдеггер становится (после длительной борьбы за это место и двух отказов) профессором Марбургского университета. В 1933 Хайдеггер, воодушевленный национал-социалистическим движением, принимает пост ректора Фрайбургского университета; в мае 1933 вступает в члены Национал-социалистической рабочей партии (где официально остается до 1945). В этот период Хайдеггер выступает за глубокую - в его понимании поистине революционную - реформу немецких университетов. Претензии Хайдеггера к системе обучения в университетах были таковы: в них много бесполезной "учености", псевдоэлитарности, науки разрозненны, обучение фрагментарно, давление религии и веры чрезвычайно велико. Хайдеггер настаивал на том, чтобы "академическая свобода" была изгнана из немецких университетов, ибо эта свобода неподлинная, уничтожающая сам немецкий дух. Эта псевдосвобода означала преимущественно беспечность, произвольность намерений и склонностей, освобождение себя (то есть студентов) от каких-либо обязанностей в деле и досуге. Подлинное понимание свободы должно включать в себя следующее: повинность, служение, обязательство. Свобода должна включать в себя, по мысли Хайдеггера, три составляющие служения: трудовую повинность, воинскую повинность и обязанность вносить духовный вклад в судьбу немецкого народа благодаря знанию. Тем не менее уже в 1934, тяготясь зависимостью от нацистской политики и идеологии, Хайдеггер ставляет ректорство и целиком отдается преподаванию. Своеобразным компендиумом хайдеггеровского творчества 1930-х правомерно полагать "Доклады по философии. О событии" (1936-1938). Хайдеггер разрабатывает (1936-1940) курс лекций и готовит ряд статей по творчеству Ницше, которые впоследствии составят два огромных тома ("Ницше", 1961). Примечателен тот факт, что во времена своего ректорства, то есть с 1933 вплоть до начала 1935 Хайдеггер вообще ничего не пишет. В этот период (до 1945) X. публикует текст курса лекций "Основные проблемы феноменологии" (1927), работу "Кант и проблема метафизики" (1929), "Гельдерлин и сущность поэзии" (1937), "Учение Платона об истине" (1942), "Сущность истины" (1943) и др.

После войны, весной 1945 в рамках процессов по делам нацистов и их пособников создается специальная комиссия, расследующая связи Хайдеггера с нацистами. Был вынесен приговор: отстранение Хайдеггера от преподавательской деятельности во Фрайбурге будет сопровождено временным запретом преподавать вообще где бы то ни было в Германии. Решающую роль в том, что Хайдеггер не предстал перед более строгим судом, сыграло то обстоятельство, что за него заступаются его выдающиеся современники. Хайдеггер переживает несколько чрезвычайно тяжелых для него лет. С 1949 он вновь начинает выступать перед публикой - сначала в клубах: 1949-1950, клуб в Бремене, доклады "Кто есть Заратустра?", "Закон основания". Начиная с 1951, во Фрайбургском университете и Баварской академии изящных искусств X. ожидает настоящий триумф. С 1951 Хайдеггер вновь возвращается к преподаванию: читает курс "Что называется мышлением?", ведет семинары по Гераклиту, Пармениду, Гегелю, Канту (во Франции), по феноменологии Гуссерля. Основные сочинения Хайдеггера этого периода: "Неторные тропы": (1950, сборник: серия докладов "Исток художественного творения", 1935-1936, "Время картины мира", 1938, статьи "Гегелевское понятие опыта", 1942-1943, "Слова Ницше "Бог мертв", 1947, "Зачем поэт", 1946, "Изречение Анаксимандра", 1946 и др.), "На пути к языку" (1959, включает доклады: "Язык", 1950, "Из разговора о языке", 1953-1954, "Путь к языку", 1959), "Вехи на пути" (1967, были включены работы: "Замечания к "Психологии мировоззрений" Карла Ясперса", 1919-1921, доклад "Феноменология и теология", 1927, лекция "Что такое метафизика", 1929 и примыкающие к ней "Послесловие", 1943 и "Введение", 1949; трактат "О сущности основания", 1929; доклад "О сущности истины", 1930, "Письмо о гуманизме", 1946, "К вопросу о бытии", 1955) и др. С 1973 Хайдеггер начал готовить полное собрание своих сочинений, которое в конечном итоге составило около 100 томов **[7, 1221 - 1222].**

Среди тех, кто дал философское выражение общей критике либерального благодушия, верившего в культуру, и господствующей академической философии, был и Мартин Хайдеггер с его революционным гением. Деятельность молодого Хайдеггера во Фрайбургском университете в первые послевоенные годы знаменовала наступление новой эпохи в подлинном смысле слова. Позднее, после того как Мартин Хайдеггер был приглашен в Марбург в 1923 году, его мысль пришла в плодотворный, напряженный контакт с современной протестантской теологией. Благодаря этому в 1927 году появилось главное произведение Хайдеггера — «Бытие и время», и широкая общественность сразу же познакомилась тогда с новым духом философии, овладевшим ею после потрясений первой мировой войны. Философскую мысль, волновавшую в то время умы и души, называли тогда экзистенциальной философией. Современник расслышал в книге Хайдеггера, первом его опыте систематического изложения своих взглядов, бурный протест — критику беспроблемного мира культуры, сложившегося в сознании старшего поколения, критику индустриального общества с его все более усиливавшимся единообразием, приводящим к нивелированию личности, жизненных форм индивида, к манипулированию общественным мнением с помощью средств массовой коммуникации. Неопределенно-личному «man», «болтовне» и «любопытству», этим упадочным формам неподлинного существования, Хайдеггер противопоставил понятие подлинности самобытного здесь бытия, сознающего свою конечность и со всей решимостью принимающего ее. Экзистенциальная серьезность, с которой древнейшая загадка смерти была поставлена в центр философского размышления, мощь призыва к «выбору» каждым своего подлинного самобытного существования — все это на глазах рушило мнимые миры «культуры» и «воспитания». Все это взламывало тщательно охраняемый идиллический покой академической жизни, «академический мир»**.**

Смелое создание философской мысли Хайдеггера, его «Бытие и время», тоже стояло под знаком феноменологического призыва — «К самим вещам!» Однако тут «вещью» был философский вопрос: что такое бытие? Чтобы научиться отвечать на этот вопрос, Хайдеггер и пошел по пути онтологически-позитивного определения бытия человеческого здесь бытия вместо того, чтобы, исходя из бесконечного и вечно сущего бытия, как поступала вся прежняя метафизика, понимать человеческое бытие лишь как конечное. Бытие человеческого здесь бытия обрело для Хайдеггера онтологическую преимущественность, и вследствие этого его философия стала «фундаментальной онтологией». Онтологические определения конечного человеческого здесь бытия были названы Хайдеггером определениями существования, экзистенциалами: эти основные понятия были со всей решимостью и последовательностью противопоставлены Хайдеггером основным понятиям прежней метафизики, категориям наличного. Вновь поднимая вопрос о смысле бытия, вопрос наидревнейший, Хайдеггер не хотел, чтобы от внимания философов ускользало следующее: человеческое здесь-бытие своим собственным бытием обладает как какой-то твердо фиксируемой наличностью, но обладает им в волнении заботы; озабоченное своим бытием, здесь-бытие есть свое же собственное будущее. Человеческое здесь-бытие отмечено тем, что разумеет себя самое в направленности на свое бытие. Человеческое здесь-бытие, конечное и временное, не оставляет в покое вопрос о смысле своего бытия, вследствие этого вопрос о смысле бытия решался для Хайдеггера в рамках времени. И все то, что средствами измерения и взвешивания наука фиксирует как сущее, все наличествующее (и все вечное, что проявляется во всем человеческом),— все это можно понять, лишь исходя из основной, центральной достоверности: из бытийного характера человеческой «временности». Вот в чем состоял новый подход Хайдеггера. Однако цель его (мыслить бытие как время) оставалась столь скрытой от читателей, что «Бытие и время» называли даже герменевтической философией, — ведь самый фундамент, на котором ставятся здесь вопросы, есть самопонимание. Если исходить из такого фундамента, то присущее традиционной метафизике понимание бытия есть упадочная форма изначального понимания бытия, каковое деятельно осуществляется в человеческом здесь бытии. Бытие — это не просто присутствие и наличность в настоящий момент. В собственном, подлинном смысле бытие присуще здесь бытию в его конечной историчности **[4, 100 - 102].**

Рассматриваемое как настоящее, время раскрывается как “вечное присутствие” (бытие-при); в форме будущего оно связано с “заботой”, “страхом”, “ожиданием”. Только сосредоточенность на будущем дает личности подлинное существование. “Перед” и “вперед”, - утверждает Мартин Хайдеггер, - показывают настоящее как такое, какое вообще впервые делает возможным для присутствия быть так, что речь для него идет о его способности быть. Основанное в настоящем бросание себя на “ради себя самого” есть сущностная черта экзистенциальности. Ее первичный смысл есть будущее **[12, 327].**

М. Хайдеггер полемизирует с представителями марбургской школы неокантианства. Сведение философии к гносеологии, отмечает он, приведет ее к уподоблению естественным наукам, и прежде всего математике. Марбуржцы неверно проинтерпретировали Канта, который, выдвигая положение о невозможности существования метафизики как науки, имел в виду ошибочность трактовки философии по образцу физики или математики и выдвигал программу ее построения как особой науки, которая должна заниматься критикой разума, метафизикой природы и метафизикой нравов. В этом плане, отмечает М. Хайдеггер, кенигсбергский мыслитель оказался гораздо глубже его ближайших интерпретаторов. У него метафизика и философия — это не одно и то же, поэтому выводы относительно метафизики не распространяются на всю философию в целом. Связано это с тем, что область философского мышления принципиально отлична от научного. Во-первых, философия есть рефлексия (т.е. особое применение разума) к анализу самих наук, основанная на выявлении их гносеологических предпосылок и ограниченности. Уже в этом смысле философия является своеобразной метанаукой по отношению к другим, так как затрагивает вопросы предпосылок научного знания в целом. Во-вторых, философия хотя и опирается на знания, но не должна к ним сводиться. В противном случае мы получим «циклопическую ученость» (Кант) и не более. Хайдеггер отмечает, что неокантианцы попытались рассмотреть Канта лишь как гносеолога. Однако даже в этой области он далеко выходит за рамки чистой гносеологии. Обосновывая возможность знания, Кант осуществляет это с более широких философских позиций, фактически давая этому онтологическое обоснование. Хайдеггер дает иррационалистическую интерпретацию самой рациональной части философии Канта, усматривая сущность философии в особом философском созерцании, которое является предпосылкой мышления. С помощью созерцания философ должен уловить особенности мира, то есть сделать их предметом своего внутреннего размышления. Роль рассудка, говорит мыслитель, здесь, конечно, очень высока, но он не может быть оторван и от чувственности, так как и то и другое являются проявлением "сущностного единства", занимая внутри его лишь разные иерерахические. Именно Кант, считает Хайдеггер, расчистил место для современной философии, в качестве которой и выступает экзистенциальная метафизика **[1]**.

Хайдеггер продуцирует особый тип тематизма, который сродни симфоническому мышлению, когда основная тема рождает целые поля развития, разрабатывается, вычленяет мотивно-смысловые структуры, сталкивает контрастные эпизоды в едином звуко-oбразном бытии, модулирует, нигде не приходя к однозначности тонического трезвучия, словом, живет и бытийствует. Вопрос переходит в вопрос; тема становится проблемой и проблематикой, которой хватает поколениям мыслителей. Философская тема Хайдеггера не желает распадаться на фрагменты отдельных работ, но сама есть произведение, упругая мыслительная материя которого выдерживает все перепады творческой эволюции автора **[10, 9].**

С 1930 в мышлении Xайдеггера наступает перелом: эпоха "Поворота"; тематика его творчества (в сравнении с идеями труда "Бытие и время") существенно изменила свои акценты. Известный исследователь У.Ричардсон говорит о раннем " Хайдеггере первом" и позднем "Хайдеггере втором" как о двух совершенно разных фигурах, которые и разделяет "поворот". С 1930-х годов в творчестве Xайдеггера появляются новые темы, а старые проблемы переформулируются в новом ключе: все более явно формулируются проблемы техники, науки, языка; Хайдеггер подвергает переинтерпретации чуть ли не всю историю философии, дает новые характеристики практически всем философам и предшествующим ему мыслителям. Основную цель своего творчества Хайдеггер по-прежнему видит в обнаружении смысла бытия, но в поздний период эти задачи он пытается решать уже не при помощи аналитики конкретного человеческого существования, а опираясь на деструкцию метафизики. Последняя выливается в деструкцию языка метафизики и попытки его преодоления. Хайдеггер обнаруживает неразрывную и изначальную связь языка, бытия и человеческого существования. До 1930 Хайдеггер отождествлял переживание временности с острым чувством личностного начала. После 1930 он отказывается от такого отождествления. Из произведений исчезают такие понятия, как "ужас", "решимость", "совесть", "вина", "бытие-к-смерти", "забота", "самость" и другие - то есть понятия, которые выражали духовный опыт самой личности, чувствующей свою неповторимость, однократность своего бытия и свою конечность. На смену этим понятиям, которые выражали экзистенциальную, личностно-этическую реальность (что связывало Xайдеггера с ранним христианством и протестантским миросозерцанием), приходят понятия мифологически-космического порядка: "бытие", "ничто", "сокрытое", "открытое", "основа", "безосновное", "земное", "небесное", "человеческое", "божественное". Христиански-этическое мироощущение у Xайдеггера ступает место эстетически-языческому. У Xайдеггера меняются философские "кумиры": интерес к Кьеркегору сменяется интересом к Ницше и Гёльдерлину, а занятия Августином и апостолом Павлом - изучением философии досократиков. Систематическая форма философствования, которая присутствовала в раннем творчестве Xайдеггера, заменяется эссеистски-афористической, философские понятия сменяются "намеком", сказанное - несказанным и недосказанным. В стремлении Xайдеггера найти смысл бытия и смысл человеческого существования язык становится главной и единственной силой, а тема языка становится основной в его позднем творчестве, даже темы человека, науки, техники и искусства переформулируются в понятиях языка, привязываются к этой проблематике. Понимая язык не лингвистически (как замкнутую автономную систему знаков, действующую но своим собственным, независимым от внешней реальности законам), а онтологически, обнаруживая в словах языка глубокую изначальную бытийную основу, Xайдеггер, по существу, сращивает язык и бытие, обнаруживает их изначальное единство, взаимосвязь и взаимозависимость. Тема языка в "фундаментальной онтологии" занимает ничуть не менее важное место, чем тема бытия, традиционно считающаяся главной в философии Xайдеггера. В позднем же творчестве Xайдеггера тема бытия "приглушается", в то время как тема языка "доминирует". Это "доминирование" языковой проблематики объясняется следующим:

1) В поздней философии Xайдеггера наиболее отчетливо прослеживается та "позитивная негативность", при помощи которой и ведется обнаружение смысла бытия. Речь идет о деструкции, "методе", который позволяет проникнуть сквозь явления метафизики к предельным основаниям, причем не только к основаниям самой метафизики, но одновременно и к основаниям бытия. Для Xайдеггера очевидно, что деструкция метафизики - это одновременно и прежде всего деструкция языка метафизики: метафизические принципы прежде всего закреплены в языковых процедурах. Так, например, субъект-объектная структура мира, берущая свое начало от Платона, в языке закреплена в субъект-предикатной структуре выражения. Анализ текстов и языка предшествующей философии позволяет Хайдеггеру выделить основные характеристики мышления метафизики и основные признаки языка метафизики.

2) Отрекаясь от неподлинного метафизического языка, модусы которого (двусмысленность, любопытство) Xайдеггер рассматривал в "Бытии и времени", философ пытается обнаружить аутентичные характеристики языка: его жизнь вне разделения на теоретическое и практическое, где не существует субъект-объектного противопоставления; метафоричность и поэтичность. Xайдеггер обращался к языкам дометафизических ("мифологических") обществ: древней Германии, древней Греции, к языку поэзии (в широком смысле слова, включающего в себя весь язык искусства) как наименее технизированным, менее всего метафизичным сферам человеческой культуры.. Xайдеггер понимает подлинный язык не как лингвистическое или историческое образование; язык обладает онтологическим статусом; язык напрямую связан с бытием, существует "изначальная принадлежность слова бытию". Более того, бытие как самое неуловимое (бытие в отличие от сущего не поддается предметному схватыванию), только и дает о себе знать, "просвечивает" сквозь язык. Именно поэтому Xайдеггер называет язык "домом бытия". Язык и проблемы языка приобретают решающее значение во всем последующем творчестве Xайдеггера. Язык - это то пространство, где бытие "чувствует" себя в безопасности; язык это "ближайшее". Именно как ближайшее, как самораскрытие бытия язык приобретает в творчестве позднего Xайдеггера основное звучание.

3) Онтологическая характеристика языка говорит о его "самовластности". Язык не представляет собой человеческое установление с его грамматической структурой "субъект - объект", с его субъективизмом "Я". Язык - это самостоятельная сила; не человек говорит на языке, говорит сам язык, самовластно, а через него и само бытие. Таким образом, язык то и "дом бытия", и "кров", "жилище самого человека", и самостоятельная смыслопорождающая сила, и единственное пространство, где обитает истина бытия.

Анализируя позднее творчество Xайдеггера, необходимо отметить как характеристики, связывающие его с метафизической традицией, так и особенности его мышления, позволяющие утверждать, что Xайдеггер ставил своей задачей и пытался преодолеть границы метафизики. С одной стороны, создается и разрабатывается своеобразная мифология языка и одновременно мифология человека. Миру мифа, по его мнению, принадлежит двойственное единство говорения и слушания, когда сам слушающий становится частью слушаемого, проникается гармоническим соответствием бытия и сказанного слова, и через слово приходит к бытию вещи, раскрывает сущее как оно есть. В этом мире человеку не столько отводится какая-то особая роль и определенный статус; здесь существо человека мыслится в мифологическом симбиозе языка и бытия. С метафизикой связывает Xайдеггера и внутренний "просвещенческий" оптимизм его проекта человека. Он полагает, что изначально человек принадлежит некоему естественному (истинному) природному состоянию. Это состояние характеризуется изначальной захваченностью человека бытием, его втянутостью в бытие, их взаимосвязанностью и взаимонеобходимостью, которые выражаются в термине бытие-вот, нахождение в "просвете бытия". Отрицанием и разрушением этого "невинного" состояния выступает история западноевропейского мира, развитие цивилизации. Для преодоления этого "греховного" положения современной культуры Xайдеггер не предлагает снова "вернуться в пещеры". Он строит проект приобщения к бытию через язык (слово) искусства. Сам факт построения этого проекта уже свидетельствует о внутреннем оптимизме и желании подняться над предрассудками эпохи метафизики **[7, 1222 - 1224].**

**4. Карл Ясперс.**

Экзистенциальная философия Карла Ясперса с самого начала привлекла к себе внимание новой манерой выражения. Он избрал форму свободного размышления и не стремился вывести все содержание мысли из единого общего принципа. Темой его творчества становятся человек и история. Причем история рассматривается как изначальное измерение человеческого бытия. Чтобы понять историю надо уяснить, что же такое человек? А человеческое существование раскрывается, в свою очередь, через время, через историчность. “Вместе со скачком в историю, - пишет Ясперс, - осознается преходящий характер всего. Всему в мире отведено определенное время, и все обречено на гибель. Но только человек знает, что он должен умереть. Наталкиваясь на эту пограничную ситуацию, он познает вечность во времени, историчность как явление бытия, уничтожение времени во времени. Его осознание истории становится тождественным осознанию вечности” **[13, 73].**

Карл Ясперс родился 23 февраля 1883 года; его отец, юрист, впоследствии - директор банка, происходил из семьи купцов и крестьян, мать - из местного крестьянского рода. В 1901 году Ясперс окончил классическую гимназию и поступил в Гейдельбергский университет на юридический факультет. Однако проучившись три семестра, он перешел на факультет медицинский, который окончил в 1908 году; в 1909 году Ясперс получил степень доктора медицины. В значительной мере интерес к философии развился у молодого естествоиспытателя - ведь медицина принадлежала к естественным наукам, и «философствование на уровне экзистенции», о котором позднее так много писал Ясперс, составляло одну из самых больших духовных радостей в его семейной жизни. Окончив медицинский факультет и получив профессию врача-психиатра, Ясперс с 1909 по 1915 год работал научным ассистентом в психиатрической и неврологической клинике в Гейдельберге. Здесь он написал свою первую большую работу «Всеобщая психопатология» (1913), которую защитил в качестве диссертации, и получил степень доктора психологии. Эта работа имела большое значение и для дальнейшего философского мышления Ясперса. После защиты диссертации Ясперс начал читать лекции по психологии в Гейдельбергском университете. В 1919 году Ясперс издал плод многолетнего труда - «Психологию мировоззрений», которая затрагивала уже собственно философские проблемы и принесла ее автору широкую известность. Два года спустя Ясперс становится профессором философии в Гейдельбергском университете.

В 1931-1932 годах вышло трехтомное сочинение Ясперса «Философия», над которым он работал больше десяти лет. Здесь нет изложения философской системы в традиционно академическом стиле, а сделана попытка систематизации и упорядочения всех тех идей и размышлений, которые составляли содержание экзистенциального философствования мыслителя. Ясперс становится одним из ведущих философов Германии, и его право занимать философскую кафедру ни у кого больше сомнений не вызывает.

Однако с приходом национал-социализма наступает тяжелый, драматический период в жизни философа. В 1937 году его отстраняют от преподавания и лишают права издавать в Германии свои работы: женатый на еврейке, Ясперс терял все права на своей родине. И только в 1945 году, после разгрома нацизма, Ясперс возвращается к преподаванию - сначала в Гейдельберге, а затем, с 1947 года,- в Базельском университете. Публикуются работы философа, часть которых была написана в годы вынужденного молчания: «Об истине» (1947), «Вопрос о вине» (1946), «Ницше и христианство» (1946), «О европейском духе» (1946), «Истоки истории и ее цель» (1948), «Философская вера» (1948). На первый план выходят проблемы философско-исторические и мировоззренческие: как преодолеть те катаклизмы, которые постигли европейскую цивилизацию в XX веке? Какие духовные ориентиры остаются у европейского человека и как их обрести в современном индустриальном обществе?

В послевоенные годы Ясперс - один из духовных лидеров Германии. Он обращается к соотечественникам не только в своих книгах и статьях, но и в выступлениях по радио, и везде его главная мысль - как спасти человечество от тоталитаризма, этой главной опасности XX века, ввергающей людей в кровавые революции и истребительные войны. Обращение к гуманистическим традициям - к Лессингу, Гете, Канту - вот один путь, который видится здесь Ясперсу; другой - более серьезный, более надежный путь для всех, кто утратил непосредственную жизнь в традиционной ее форме и пробудился к автономии, к духовной самостоятельности,- обретение философской веры. «Наше будущее и Гете» (1947), «Разум и антиразум в нашу эпоху» (1950), «Об условиях и возможностях нового гуманизма» (1962) - вот работы, в которых философ обращается к ценностям старой бюргерской культуры в Германии, пытаясь их обновить и отчасти ограничить, «привив» к ним опыт «кризисного сознания» Кьеркегора и Ницше, но в то же время сохранив их непреходящую правду. В одной из последних своих работ - «Куда движется ФРГ?» (1967) - философ выступил с резкой критикой антидемократических тенденций в Федеративной Республике, все больше урезающих свободу отдельного лица. Умер Ясперс 26 февраля 1969 года**.**

Расцвет творческой деятельности мыслителя приходится на 30-40-е годы, самые трудные и трагические в немецкой истории XX века. Непосредственно пережитый опыт нацистской диктатуры и размышления над природой и истоками тоталитарных режимов в России, Италии, Испании со всей остротой обнажили перед философом кризис не только европейского, но и мирового исторического развития, тем более что почва для осознания такого кризиса была подготовлена уже в первых его работах: «Всеобщая психопатология» и «Психология мировоззрений». Обе работы были встречены с большим интересом и сразу же несколько раз переизданы. Уже здесь Ясперс с тревогой говорит об утрате современным человеком смысложизненных ориентиров, которые ему прежде давала религия, о необходимости создания нового типа философии - философии экзистенциальной.

Экзистенциальная философия Ясперса с самого начала привлекла к себе внимание новой манерой выражения: в отличие от академических философских направлений, преобладавших в начале века в немецких университетах, Ясперс избрал форму окрашенного личной интонацией свободного размышления, лишенного стремления вывести все содержание мысли из единого общего принципа. Организация материала у Ясперса носит скорее характер классификации по определенным темам, чем строго систематического вывода, к какому стремились неокантианцы, неогегельянцы, неопозитивисты. Именно в таком свободном стиле, приближающемся к философской публицистике, написаны многие важные работы Ясперса. Единство авторского видения самых разных проблем заменяет Ясперсу традиционное для немецкой философии систематическое единство, которое всегда отождествлялось с научностью. Ясперс во многом возвращает философии ту форму свободного размышления о жизненно важных вопросах, которая была характерна для писателей-гуманистов эпохи Просвещения - Лессинга, Гердера, Гумбольдта, Гете и которая в XX веке возродилась отчасти в «философии жизни» и «философии культуры» - у Зиммеля, Шпенглера, Хейзинги и других. Экзистенциальная философия испытывала на себе влияние Ф. Ницше и С. Киркегора - Ясперс об этом неоднократно говорит в своих работах, подчеркивая, что философия не может быть чисто предметным (и, стало быть, научным) знанием, ибо не может отвлечься от внутреннего мира самого философствующего.

По мере того как Ясперсу все яснее становился предмет его исканий, он все отчетливые формулировал тему своей философии. Ею в конце концов оказались человек и история как изначальное измерение человеческого бытия. Не случайно понятие ситуации оказывается ключевым у Ясперса при анализе человеческой экзистенции: ситуация с ее неповторимой констелляцией событий, задающих историческую уникальность определенной человеческой судьбы, формирующей ее болевые точки, ее радости и надежды, ее горе и ее вину, - это и есть содержание того, что Ясперс связывает со словом «время», «эпоха»; мир есть для Ясперса «фактическая действительность во времени». Каждая историческая эпоха отличается от другой своей специфической ситуацией, открывающая возможность или полагающая границу. Эта действительность является предметом не одной, а многих наук. Существуют ситуации всеобщие, типические или исторически определенные, однократные ситуации. Последние как раз в первую очередь и интересуют философа.

Проблема человека первоначально встала перед Ясперсом под особым углом зрения. Он начал свою деятельность как врач - психиатр и сразу же столкнулся с трудностью общения с душевнобольными пациентами. Тут впервые возникла для него тема общения, или коммуникации, которая проходит красной нитью через все его философское творчество. А впервые эта проблема была обсуждена им во «Всеобщей психопатологии».

В своем поиске истинной коммуникации Ясперс идет за Кьеркегором, создавая при этом концепцию различных уровней человеческого «Я». Первый уровень - это «Я» эмпирическое, тот самый эмпирический индивид, о котором, например, говорят Гоббс и французские материалисты, рассматривающие человека как часть природы, как тело. На этом уровне мы имеем дело с природным индивидом, стремящимся к удовлетворению своих потребностей, руководствующимся, как все живое, инстинктом самосохранения, идущим удовольствия и избегающим страдания, желающим обеспечить свое существование в будущем. Бытие эмпирического «Я» есть предмет изучения биологии, если внимание сосредоточено на телесной стороне человека, и психологии, если рассматривается структура сознания эмпирического индивида. Форма общения людей на этом уровне обусловливается необходимостью их выживания: они объединяются перед лицом опасности, исходящей или от природы, или от враждебного народа, их объединение есть не самоцель, а средство, оно исключительно утилитарно. Принцип утилитаризма, подчеркивает Ясперс, есть последовательно проведенная точка зрения на человека как «эмпирическое наличное бытие». Поскольку природный момент в человеке действительно присутствует, постольку такой взгляд на человека вполне законен, если он не претендует быть единственным и высшим. Наряду с описанием человека как эмпирической реальности его можно описать как «сознание вообще» - так преимущественно и рассматривала его рационалистическая философия Нового времени. В качестве «сознания вообще» «Я» лишено своего эмпирического определения, отличающего на природном уровне одного индивида от другого, оно выступает как тождественное с любым другим «Я», являясь представителем сознания как такового, некоторого надындивидуального начала, трансцендентальной субъективности, которая есть условие возможности объективного бытия, условие предметности вообще. Как и неокантианцы, Ясперс называет этот второй уровень «Я» предметным сознанием. «Сознание вообще» есть объект изучения логики и трансцендентальной философии, а предметный мир, условием существования которого оно является, изучается естественными науками. Именно «сознание вообще» выступает в качестве субъекта научного знания. Связь людей на уровне «сознания вообще» осуществляется через закон, который каждый человек признает в качестве справедливого. Равенство всех перед законом - это лишь общественный эквивалент тождественности всех «Я» на уровне «сознания вообще»; формальное право и формальное равенство составляют содержание закона. По мысли Ясперса, коммуникация людей на основе права и коммуникация их как ученых в области научных исследований имеют одну и ту же предпосылку - единство «сознания вообще». У эмпирического «Я» есть одно преимущество перед «сознанием вообще»: эмпирический индивид действителен и существует во времени, тогда как трансцендентальное «Я» лишь значимо, а не действительно; свою вневременность оно приобретает, жертвуя своей действительностью. На уровне духа каждый индивид выступает как момент в жизни целого; именно целое, олицетворяющее собой идею,- народ, нация, государство - определяет место и значение индивида. Коммуникация в сфере духа есть создание в общественной субстанции идеи целого. Отдельный индивид сознает себя стоящим на своем месте, имеющем особый смысл внутри целого, и определяется последним. Его коммуникация - это коммуникация отдельного члена с организмом. Он отличается от всех остальных, но составляет с ними одно в объемлющем их порядке. Если индивиды как представители «сознания вообще» связаны между собой тем, что есть в них тождественного, то в качестве носителей духа они объединены тем органичнее, чем своеобразнее каждый из них: органическая целостность есть «тождество различных». Это тип коммуникации - более высокий, чем связь эмпирических индивидов посредством взаимно приносимой пользы или связь людей, признающих общий закон **[5, 5 - 15].**

Экзистенциальная аналитика человеческого бытия и бытия вообще получает наиболее последовательное и ярко выраженное воплощение в философии Ясперса. Философия Ясперса строится не на обобщении эмпирически установленных фактов и правил, а является своеобразным проектом возможностей души, которая как зеркало показывает человеку, чем он может быть, чего он может достичь и куда он может попасть. Побудительные первоистоки всякого философствования, по мнению Ясперса, находятся в самом человеке. Такими первоистоками он считает удивление, сомнение, сознание потерянности и коммуникацию. Удивление рождает вопрос о познании. Познание сущего неизбежно приводит к сомнению, с помощью которого осуществляется испытание достоверности познанного. Однако при этом, согласно Ясперсу, важно то, как и где с помощью сомнению обретается почва для уверенности. Одно дело, когда сомнение используется для уверенного ориентирования в мире вещей, другое - когда оно становится средством осознания им своей самости. Именно такой критический анализ жизненной ситуации осуществляет Ясперс, вводя человека в состояние потрясенности и потерянности, в котором только и возможно осознание им своей сущности. Обнаружение человеком своей собственной слабости и бессилия выступает важным побудительным импульсом к философствованию, концентрирует внимание человека на тех жизненных ситуациях, которые остаются неизменными в своем существе, даже если их присутствие и действие закрыты завесой повседневности. Ими являются: смерть, страдания, борьба, влияние на человека воли случая, виновность, которые Ясперс называет основными ситуациями нашего существования или пограничными ситуациями. В обыденной жизни человек либо забывает, либо сознательно отвлекается от них, живя интересами своих повседневных нужд и дел. От неизбежных в жизни опасностей и крушений человек ищет спасения в достижениях науки и техники, в поддержке со стороны общества. Однако по мере реализации своих жизненных целей он обнаруживает тотальную ненадежность мира. Ни государство, ни Церковь, ни общество, как утверждает Ясперс, никогда не обеспечивали и не обеспечивают человеку абсолютной защиты и надежности, представления о которой суть лишь обманчивые впечатления, навеянные условным благополучием недолгих спокойных времен. Независимо от того, какими средствами достигается это понимание, в любом случае оно обнаруживает всю трагичность человеческого бытия.

Подлинная сущность человека обнаруживает себя лишь в экзистенции, которая раскрывает себя в пограничных ситуациях. Это ситуации особого рода, которые «отрезвляют» человека, побуждают к пониманию своего подлинного призвания, отвлекают от однообразной и быстротечной суеты будней. К постижению экзистенции побуждает, например, столкновение со смертью. Осознание пограничной ситуации ставит перед человеком вопрос о том, что же ему делать перед лицом этого абсолютного крушения, столкновение с которым рано или поздно неизбежно. Где обрести опору и смысл жизни? Ясперовский рецепт спасения - в проблеме превращения неподлинного бытия в подлинное, где главный вопрос - вопрос о коммуникации. Суть коммуникации, отражающей специфичность ясперского экзистенциализма, состоит в том, что отдельный человек сам по себе не может стать человеком и что сознание действительно лишь в коммуникации с другим самобытием. Ясперс считает, что экзистенциальная коммуникация обретается человеком только в результате предварительного сосредоточения человека на самом себе. Человек не может стать самим собой, обрести себя, не вступив в общение с другими, однако он также не может вступить в это экзистенциальное общение, не побыв в одиночестве с самим собой. Внутреннее раскрытие себя другому, стремление понять другого в его внутренней жизни сопряжено с риском, поскольку каждый раскрывает свои слабости. Но на этой почве воссоздается подлинное бытие человека - его экзистенция **[6, 354 - 356]**.

**5. Альбер Камю.**

Альбер Камю неоднократно повторял, что он не является философом. Профессиональным философом он, действительно, не был, хотя получил философское образование. Для европейцев 40-50-х годов Камю был одним из классиков экзистенциализма, его неизменно объединяли с Сартром, несмотря на некоторые различия даже в ранних философских произведениях и очевидные разногласия по политическим и философским вопросам в 50-е годы. Независимо от устремлений самих философов-экзистенциалистов, их идеи вошли в массовое сознание как пессимистическое учение об абсурдности человеческого существования. В Париже появились «экзистенциалистские кафе» с обязательным черным потолком, дабы посетителям было легче сосредоточиться на переживании «тоски», «тревоги», «абсурда». У Камю такого сорта мода вызывала возмущение, классиком «абсурдизма» он себя не считал, а игры в «отчаяние» и «мировую скорбь» рассматривал как продукт интеллектуального убожества. Камю не призывал проводить время в кафе с черным потолком, но и мода на «абсурдизм» родилась не без его участия. Ему самому пришлось пройти достаточно сложный путь для преодоления нигилистических последствий экзистенциализма.

Альбер Камю родился в 1913 году в небольшом городке Мондови во французском Алжире в семье сельскохозяйственных рабочих; в самом начале первой мировой войны его отец, Люсьен Камю, погиб в битве на Марне. Мать была испанского происхождения, на что неоднократно ссылался Камю, испытывавший постоянный интерес к Испании. Старший брат Альбера, как то было обычным в рабочих семьях, рано начинает зарабатывать себе на хлеб. Младшему сыну было суждено выйти из своего круга, стать властителем дум, кумиром интеллектуалов. Для этого требовалось образование. Окончив в 1924 г. начальную школу в Белькуре, одном из беднейших районов Алжира, Камю должен был бы пополнить ряды рабочих после кратковременного обучения ремеслу. Судьба распорядилась иначе: учитель начальной школы, Луи Жермен, обратил внимание на одаренного подростка и добился для него стипендии. Французский лицей давал хорошую гуманитарную подготовку и право без экзамена поступать в университет. Стремление к справедливости, социальному равенству было у Камю в зрелые годы не умственной конструкцией, а результатом жизненного опыта. По окончании лицея он поступает на философски-исторический факультет местного университета. Завершая обучение в университете, он пишет дипломную работу «Христианская метафизика и неоплатонизм». Эта тема - соотношение христианской и языческой мысли - будет в дальнейшем составлять одну из важнейших сторон философствования Камю. Сформировавшееся ко времени написания этой учебной работы понимание христианства сохраняется и в «Бунтующем человеке» - в главном философском произведении Камю. Религиозного воспитания Камю не получил, веры у него не было ни в юности, ни в зрелости. Идеалы евангельского христианства он рассматривал через труды Святого Августина, а также современных философов - Кьеркегора, Шестова, Ясперса **[8, 6 - 8].**

Основные философские и литературно-философские работы Камю: "Миф о Сизифе" (1941), повесть "Посторонний" (1942), "Письма к немецкому другу" ( 1943-1944), эссе "Бунтующий человек" (1951), роман "Чума" (1947), повесть "Падение" (1956), "Шведские речи" (1958) и др.

Особенности онтологии, гносеологии, философии истории, философии искусства определены постановкой и решением центральной для Камю проблемы: философского оправдания стоического, бунтарского сознания, противопоставленного "безрассудному молчанию мира". Творчество Камю - безостановочный философский поиск, который целенаправляется страстным переживанием за Человека, оказавшегося жертвой, свидетелем и соучастником трагического надлома времени и истории в 20 в. Камю показывает, что жизнь в обезбоженном мире с необходимостью ведет к обожению человека, истории и нигилизму ницшеанского толка. Камю в "Мифе о Сизифе" стремится ответить на вопрос: как, в чем найти надежду на позитивное бытие в мире, в котором религиозная надежда умерла? Постулируя изначальное мироощущение человека как абсурд, Камю исследует его как характеристику человеческого "бытия-в-мире", отчужденном и неразумном. Одновременно он характеризует абсурд как границу осознанности и ясности понимания бытия. Совмещение онтологического и гносеологического смыслов осуществляется в переживании мира человеком, выпавшем из обыденного течения жизни или истории. Осуществившееся видение абсурдности бытия означает видение им своего человеческого удела. Мужественная честность перед собой, героическая готовность к борьбе, трезвость оценки непосредственного опыта Камю противопоставляет самоубийству и "философскому самоубийству" (религии, мифосознанию, утопиям и т.п.) как вариантам ухода жизни и мысли от устрашающе-трезвого видения абсурдности существования. Мысль Камю эволюционирует от провозглашения тотального бунта против всех богов, который выбирает абсурдный человек ("Миф о Сизифе") к представлению о том, что сохранить духовный мир человека и человечества с помощью нигилистической морали и философии невозможно (пьеса "Калигула", 1944). От состояния "все дозволено", ограниченного субъективным требованием полноты самоутверждения, - к пониманию угрозы самой культуре и цивилизации со стороны человека, утратившего шкалу ценностей. Камю показывает, что абсурдный, бессмысленный мир без Бога порождает героев (совесть, дух, мужество) и тиранов (ложь, насилие, цинизм), с необходимостью требуя оценки бунта как состояния морального сознания, с одной стороны, и переосмысления "мира" как культурно-исторического процесса - с другой. Недостаточность нравственной, социальной, исторической оправданности "бунта против всех" преодолеваются Камю в процессе переосмысления его конструктивно-деструктивных возможностей, в поиске критериев направленности бунтарского сознания человека в определении меры абсурдности мира. В романе "Чума" Камю переходит к коллективной морали и стремлению обрести утерянное в трагедии "изгнания" (чумы) единство, радость общения. Мир обретает смысл, который открывается только через осмысленный, направленный на изживание абсурдности мира, бунт. Онтологизация бунта как целостной установки человеческой деятельности позволили Камю трактовать его в качестве инструмента, с помощью которого мир (историческая действительность, жизнь) теряет разрозненную бессвязность и обретает разумную целостность.

В "Бунтующем человеке" в анализе метафизического (философского) и политического бунта Камю движется от морально-нравственной к социально-исторической обусловленности трансформаций бунтующего в абсурдном мире человека. Камю обнажает условия перехода бунта как отказа от бессмысленности и жестокости - в тиранию как примирение с жестокостью. Именно слияние философского (метафизического) и политического бунтов ведет от человеческой солидарности, поиска общих смысложизненных ориентиров к абсолютизму, всезнанию, провиденциализму, террору. В России такая трансформация была предподготовлена, согласно Камю, так называемой "немецкой идеологией", "злыми гениями Европы" Гегелем, Марксом и Ницше, создателями адекватной 20 в. формы государственного нигилизма. Государственная идеология, опирающаяся на государственный террор, ликвидирующая свободу и миллионы жизней, исходит из релятивистского отношения к трансцендентным ценностям и абсолютизации прогрессистского доверия к истории. Камю предостерегал как мыслителей от пророческой позиции в мире, где идея способна трансформировать ткань истории, так и народы, которые делают эти пророчества идеологией своего бунта. Камю находит ограничения бунта в самом человеке, вышедшем из страданий и вынесшем из них бунт и солидарность. Такой человек знает о своих правах, выражает в бунте свое человеческое измерение и сознание неустранимости трагизма человеческого существования. Протест против человеческого удела всегда обречен на частичное поражение, но он так же необходим человеку, как собственный труд Сизифу. Искусство для Камю служит средством спасения от нигилизма. Оно не делает человека счастливым, но человек становится свободным, освобождаясь от иллюзий прогресса, обращаясь к собственной натуре, вглядываясь в несовершенство мира. Анализ искусства у Камю движется от искусства как эстетического бегства от реальности к утверждению эстетики природы и идеалов всеобщности человеческого общения **[7, 436 - 437].**

Стремясь разобраться в смысле своей жизни, человек, по мнению Камю, обращается прежде всего к окружающему миру. Но чем пристальнее он вглядывается в природу, тем более сознает ее глубокое отличие от себя и ее равнодушие к своим заботам. Равнодушность и изначальная враждебность мира не позволяет человеку понять окружающие вещи, и если идеал понимания неосуществим, то окружающий мир может характеризоваться как иррациональный. Абсурдность «обесчеловеченной природы», как утверждает Камю, дополняется бесчеловечностью людских отношений. Пристальный взгляд на общество раскрывает его как мир бесправия, отчуждения, обреченности и равнодушия. В отношениях между людьми царит жестокая бессмысленность, и лишь на пороге смерти человек чувствует себя свободным, умиротворенным и счастливым. Пытаясь спастись от отчаяния, человек ищет духовную опору для обретения надежды и при помощи разума находит ее в Боге. Однако, считает Камю, это очередной абсурд, «роза иллюзий», платой за которую является «метафизическое самоубийство» - отречение от разума. Поэтому, осознав равнодушие и безмолвие мира и утратив веру в Бога, «абсурдный» человек, являющийся идеалом Камю, приходит к выводу, что источником всех ценностей и единственным судьей может быть только он сам. В этой самодетерминации и выражается свобода человека, которую у него никто не может отнять и которая делает его подобным Богу. Именно свобода выражает «истину человека», придает смысл человеческой жизни. Идеалом «человеческого состояния» для Камю является Сизиф, величие которому придает тот факт, что он знал о нескончаемости своего труда, но тем не менее стойко переносил ниспосланную ему кару и не думал просить богов о прощении. Поэтому Сизиф являлся свободным человеком, так как, сознательно подняв бунт против богов, он сам выбрал свою судьбу. Свобода, обретенная в бунте, выражает человеческую солидарность в борьбе против зла, она порождает у людей стремление к воссоединению и общению друг с другом. Поэтому бунт имеет не только индивидуальную, но и общественную значимость. Но бунт - удел цивилизованного общества, это дело человека информированного, обладающего сознанием своих прав. Бунт возникает прежде всего в таких обществах, которые отпадают от священного, где люди живут в «десакрализованной» истории. Поэтому Камю осуждает революции за «безмерность», заявляя, что революционное заблуждение объясняется прежде всего незнанием и систематической недооценкой той границы, которая представляется неотделимой от человеческой природы и которую правильно выявляет бунт **[6, 359 - 360].**

**6. Жан Поль Сартр.**

В своей работе «Экзистенциализм – это гуманизм» Сартр писал: «Я хотел бы выступить здесь в защиту экзистенциализма от ряда упреков, высказанных в адрес этого учения. Прежде всего, экзистенциализм обвиняют в том, будто он призывает погрузиться в квиетизм отчаяния: раз никакая проблема вообще не разрешима, то не может быть и никакой возможности действия в мире; в конечном итоге это созерцательная философия, а поскольку созерцание – роскошь, то мы вновь приходим к буржуазной философии. Таковы главным образом обвинения со стороны коммунистов. С другой стороны, нас обвиняют в том, что мы подчеркиваем человеческую низость, показываем всюду гнусное, темное, липкое и пренебрегаем многим приятным и красивым, отворачиваемся от светлой стороны человеческой натуры. Так, например, критик, стоящий на позициях католицизма, – г-жа Мерсье обвиняла нас в том, что мы забыли об улыбке ребенка. Те и другие упрекают нас в том, что мы забыли о солидарности людей, смотрим на человека как на изолированное существо; и это следствие того, что мы исходим, как заявляют коммунисты, из чистой субъективности, из картезианского "я мыслю", то есть опять-таки из такого момента, когда человек постигает себя в одиночестве, и это будто бы отрезает нам путь к солидарности с людьми, которые находятся вовне и которых нельзя постичь посредством cogito. Со своей стороны христиане упрекают нас еще и в том, что мы отрицаем реальность и значение человеческих поступков, так как, уничтожая божественные заповеди и вечные ценности, не оставляем ничего, кроме произвола: всякому позволено поступать, как ему вздумается, и никто не может судить о взглядах и поступках других людей **[9, 319].** …нет ничего несправедливее выдвинутых против нас возражений. Экзистенциализм – это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма. Он вовсе не пытается ввергнуть человека в отчаяние. Но если отчаянием называть, как это делают христиане, всякое неверие, тогда именно первородное отчаяние – его исходный пункт. Экзистенциализм – не такой атеизм, который растрачивает себя на доказательства того, что бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило. Такова наша точка, зрения. Это не значит, что мы верим в существование бога, – просто суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм – это оптимизм, учение о действии. И только вследствие нечестности, путая свое собственное отчаяние с нашим, христиане могут называть нас отчаявшимися» **[9, 344].**

Жан Поль Сартр (1905-1980) - французский философ, писатель, один из наиболее значительных представителей французской феноменологии, основатель атеистического экзистенциализма. Отталкиваясь от некоторых идей Декарта, Гегеля, Кьеркегора, Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера и (в поздний период творчества) Маркса, Сартр разрабатывает идею специфичности и аутентичности человеческого существования; развивает концепцию бытия, включающую в понятие бытия индивидуальную свободу в качестве его конститутивного элемента; предлагает оригинальные методологические средства анализа и описания этого конституирования как индивидуально-конкретного события в составе универсума, как уникального и незаместимого акта экзистенции в историческом процессе (метод экзистенциального психоанализа, регрессивно-прогрессивный и аналитико-синтетический метод).

Основной философский трактат Сартра "Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии" (1943) посвящен исследованию вопросов: что такое бытие? каковы фундаментальные бытийные отношения между сознанием и миром? каковы онтологические структуры сознания (субъективности), делающие возможными эти отношения? каким способом можно зафиксировать, концептуализировать и расшифровать онтологическую конститутивность человека как конечного, единичного, конкретного существования, т.е. в его бытийной нередуцируемости и самосущественности? В поисках ответов на эти вопросы Сартр исходит из идеи мира как феномена. Мир, непосредственно обнаруживаемый человеком в его жизненном опыте, есть, сложное образование, предварительно (на дорефлексивном уровне) всегда уже структурированное экзистенцией. В нем сознание человека является "всегда уже осуществленным", всегда уже продействовавшим и кристаллизовавшим свою работу в виде "тотальностей". Пытаясь прочесть ее, Сартр вычленяет в мире как феномене "синтетически организованной тотальности", "конкретном" три составляющих его региона. Бытие-в-себе (первый регион) - любая фактическая данность живому сознанию и "есть то, что оно есть". Это - сырые обстоятельства возникновения сознания в их неустранимой случайности, любые эмпирические условия, в которых открывает себя индивидуальное сознание и которые составляют его фактичность (эпоха, географическая, социальная, классовая, национальная принадлежность человека, его прошлое, окружение, место, психика, характер, наклонности, физиологическая конституция и проч.). Второй регион - живое сознание (бытие-для-себя). Его онтологический статус состоит в том, что, будучи обнаружением и раскрытием данного, сознание является "ничто", пустотой, отрицанием, неантизацией себя самого и мира, постоянной утечкой, присутствием с миром и с самим собой, "несубстанциальным абсолютом", автономно проектирующим себя в мире к своим возможностям и осознающим свое авторство. Термин "неантизация", введенный Сартром, не означает уничтожения (аннигиляции) сознанием данного; это как бы окутывание данного сознанием ("муфтой ничто"), дистанцирующее и нейтрализующее движение сознания, подвешивающее данное в неопределенности внутри проекта как "несуществующего". Актом проектирования себя сознание пытается избавиться от случайности своей фактичности и существовать "на собственных основаниях"; тем самым человек изобретает свой собственный способ быть в мире, среди вещей и др. Свобода, таким образом, противопоставляется случайности (данного как "существования без основания"). Она определяется как автономия (своезаконность), усилие человека самоопределиться в том, что ему просто дано, давая самому себе эту данность, т.е. постоянно возобновляя ее в пространстве своей собственной интерпретации, вступая в определенное отношение к ней, придавая ей определенный смысл своим выбором. Это позволяет Сартру трактовать индивида в качестве автора всех значений своего опыта и всех своих поведений. Будучи самосознательным, сартровский человек свободен, вменяем и тотально ответственен за мир и себя в нем. Появление в мире "основания", или "разжатие бытия" как возникновение в нем отношения человека к данности, Сартр называет онтологическим актом свободы, выбором человека, фонтанированием сознания в универсуме, "абсолютным событием", происходящим с бытием. Человек проектирует себя под знаком самопричинности как ценности. Это "недостающее" сознанию есть третий, идеальный регион, имплицированный в понятии мира как феномена. Лишь благодаря обнаружению и раскрытию сознанием бытия-в-себе, этому неантизирующему, проектирующему, означивающему и тотализирующему посредничеству сознания (синтезу данного в единстве проекта) "имеется само бытие", рождается мир, личность и ценность **[7, 927 - 928].**

Главная особенность сартровского экзистенциализма выражена в том, что возникновение человеческой реальности есть «абсолютное событие», к которому не применимы никакие генетически-казуальные объяснения. Отсюда одно из первых положений Сартра - «Человек есть ничто». Ничто в мире не может стать причиной человеческого «бытия для себя». Невозможно провести непрерывную эволюционно-историческую линию постепенного превращения нечеловеческого мира в человеческую реальность. Человеческое бытие - это как раз и есть прерыв непрерывности тусклого, стерильного «бытия в себе», это «дыра в недрах бытия» и совершенно иной способ зависимости, выраженный в «избегании казуального порядка мира». Человеческое бытие, таким образом, неопределенно. Нет такого предмета и процесса в мире, указав на которые, можно было бы сказать, что «это человеческое бытие». Отсюда проистекает вторая особенность сартровского экзистенциализма, выраженная в характеристике человеческой свободы. Человек свободен, именно потому, что у него нет «природы», которая бы могла предопределить способы его поведения и жизнедеятельности. Только от самого человека зависит, каким он будет и каков будет мир, в котором в этом случае ему приведется жить. Человеческая природа - ни добра, ни зла, она прежде всего свободна. Подобная трактовка специфики «бытия для себя» заставляет Сартра констатировать «парадокс свободы», проистекающий из того, что человек находится в независимой реальности, с которой он должен считаться. Признавая важность этого обстоятельства, Сартр пытается доказать, что сопротивление человека внешним препятствиям имеет значение только в свободном выборе и через свободный выбор. Человек может и должен полагаться только на себя, не уповать ни на какие внешние обстоятельства. Человек выбирает сам, один, полностью принимая на себя все возможные последствия своего деяния, не имея надежной опоры ни вне, ни внутри себя. В самореализации свободы исключительно важная роль отводится человеческому сознанию, позволяющему из феномена неопределенности вычленить три его значения. Сознание позволяет человеку выбирать цели действия; затем оно формирует способность действовать ради достижения этих целей; и, наконец, оно прививает способность достигать поставленной цели. Однако не следует отождествлять свободу с сознательной постановкой целей. Свобода утверждается отнюдь не в них, а в так называемом изначальном выборе, или изначальном проекте. В этом и есть трагичность человеческого существования. Изначальный выбор возникает неизвестно каким образом, с первого момента появления человека на свет. Однако в дальнейшей жизни человек сознательно ставит перед собой такие цели, которые идут вразрез с этим выбором, и поэтому они обречены на неудачу. Хотя Сартр заявляет, что человек постоянно возобновляет свой выбор, но это лишь повторение ситуации с неумолимостью рока, от которого невозможно освободиться. Ничем не обусловленная свобода имеет и другой негативный аспект, составляющий содержание экзистенциального переживания - чувство тревоги. Человек страшится своей безосновной свободы, он боится быть единственным источником ценностей, ему тяжко вынести все бремя ответственности, он пытается «списать» свои действия на якобы не зависящие от него объективные причины. Но и в этом случае любая маска, любая роль - результат, в конечном счете, свободного выбора; человек - безусловный автор своего деяния. На протяжении всей человеческой жизни свобода, таким образом, всегда есть ответственность, утверждающая себя в формировании, «несмотря ни на что», личной позиции. Это утверждение находит свое завершение в известном сартровском положении о том, что человек должен действовать так, как будто ему надлежит заменить собой недостающего Бога **[6, 357 - 358].**

**7. Габриэль Оноре Марсель.**

Габриэль Оноре Марсель (1889- 1973) - французский философ, основоположник католического экзистенциализма, профессор в Сорбонне. В 1929, в 40-летнем возрасте, принял католическое вероисповедание. После осуждения экзистенциализма папской энцикликой 1950 как учения, несовместимого с католической догматикой, Марсель окрестил свое учение "христианским сократизмом, или неосократизмом".

Основные философские произведения: "Метафизический дневник" (1925), "Быть и иметь" (1935), "Человек - скиталец" (1945), "Люди против человеческого" (1951), "Метафизика Ройса" (1945), "Таинство бытия" (в 2-х томах, 1951), "Эссе по конкретной философии" (1967) и др. Все сочинения Марселя состоят из фрагментарных размышлений, дневниковых записей. И это не просто стилистическая особенность формы, такой характер изложения обусловлен фундаментальными принципами его философии. Он связан прежде всего с традиционной для христианских мыслителей формой исповеди, откровенным раскрытием сомнений и метаний мысли на пути к Богу. Цель исповеди - передать интимную жизнь мысли, ее истинную экзистенцию, которая сегодня совсем другая, нежели та, что была вчера и что будет завтра.

Философия существования, раскрывающая подлинную сущность экзистенции человека, должна излагаться не мертвым языком абстракций, а так, чтобы звучал "одинокий голос человека", слышимый "здесь" и "теперь". Будучи убежденным католиком, Марсель в то же время отрицал томизм как рационалистическое учение, пытающееся примирить веру с позитивной наукой. Существование Бога следует выводить из существования человека, тайны, которая заложена в человеческой психике. Если истина не совпадает с ортодоксальной верой - тем хуже для ортодоксии. Марсель построил свою собственную, оригинальную систему философских категорий, возведя в ранг категорий некоторые житейские понятия. Бытие и обладание, воплощение, трансцендентное и онтологическое, верность и предательство, мученичество и самоубийство, свобода и подчиненность, любовь и желание, надежда и отчаяние, свидетельство и доказательство, тайна и проблема - таковы словесные выражения тех обобщений, к которым мысль философа возвращается постоянно при всех бесчисленных поворотах ее свободного, принципиально недетерминированного движения. Почти все эти категории парные, но они выражают не единство противоположностей, как в диалектике Гегеля, а противопоставленность двух миров - мира онтологического и мира трансцендентного. Первый из них образуется связями, ощущениями и чувствами человеческого тела и базирующимся на них сознанием. Вещи обладают непроницаемостью лишь по отношению к телу. Тело обладает качеством абсолютного посредника, помимо которого мы не имеем никакой информации об окружающем нас мире. Явленный через тело, этот мир выступает для нас как мир онтологический, как то, что существует независимо от нас. В акте трансцендирования, противоположном онтологическому, осуществляется соединение человека с иным миром, постигается зависимость души человека от Бога.

Центральные понятия философии Марселя - бытие и обладание. Это тоже взаимно исключающие друг друга, внеположенные друг другу категории. Центральное противоречие человеческой жизни - противоречие между "быть" и "иметь". Я имею - значит, я целиком погружен в онтологический мир, отягощен материей, собственностью, телесной жизнью, заслоняющей для меня подлинное бытие, Бога, бытие в Боге. Наиболее ярким примером обладания является собственность. Наша собственность нас поглощает. Она поглощает наше бытие, отнимает у нас свободу, давая вместо нее лишь видимость свободы. Нам кажется, что собственность принадлежит нам, на самом деле мы принадлежим ей. Наши действия постоянно обременены собственностью, заботой о теле, его потребностях. Произвольное принятие решений в мире обладания еще не есть подлинная свобода. Истинная свобода как раз и заключается в том, чтобы стать самим собой, преодолеть подчинение обстоятельствам, а это значит - вернуться душой к Богу, частицей которого мы в действительности являемся. Противоположность между обладанием и бытием отчетливо проявляется в противоположности между желанием и любовью. Желание есть стремление обладать чем-то чуждым, отчужденным: чужим телом, чужими вещами, какими-то чужими качествами и т.д. Любовь преодолевает противоположность себя и другого, переносит нас в сферу собственного бытия. Примером стремления к обладанию является и жажда власти. Коммунизм попытался уйти от обладания в форме власти вещей, но погряз в стремлении к обладанию в виде почти неограниченной власти и государства над людьми. Одним из самых опасных типов обладания, является идеология - власть над идеями и мыслями других людей. Идеолог - раб тирана, помогающий обладать мыслями и стремлениями других рабов. Даже обладание своим телом, обладание собственным сознанием делает нас другими, не такими, каковы мы в себе. Первый объект, с которым человек себя отождествляет, - это его тело, образец принадлежности. Осознание своей воплощенности, т.е. мистической связи духа с телом, своей несводимости к телу и воплощенному в нем сознанию, - исходный пункт экзистенциональной рефлексии, благодаря которой человек выходит к осознанию своего истинного бытия. Экзистенциальный взгляд на реальность становится возможен только как осознание себя в качестве воплощенного. Телесность означает вписанность в пространство и время, она предполагает временность человека, его постоянное приближение к смерти. Неизбежность смерти и связанные с нею бесчисленные несчастья, подстерегающие человека на его жизненном пути, нередко повергают его в отчаяние. Но метафизические корни пессимизма и неспособности к преодолению отчаяния служением Богу, по мнению Марселя, совпадают. Способом такого преодоления является надежда. Надежда возлагается на то, что не зависит от нас, что в реальности есть нечто, способное победить несчастье, что существует нечто трансцендентное, несущее нам спасение. Надежда возможна только в мире, где есть место чуду. Истоки "реки надежды" не находятся непосредственно в видимом мире. Нельзя указать ни на какую технику осуществления надежды. Надежда есть порыв, скачок, призыв к союзнику, который есть сама любовь. Потеря надежды приводит человека к самоубийству. Мысль о самоубийстве заложена в самом сердце человеческой жизни, которая в силу погруженности в обладание видится себе лишенной смысла. Условия, в которых возможна надежда, строго совпадают с условиями, приводящими в отчаяние. Во власти человека положить конец если не самой жизни в ее глубинном понимании, то, по крайней мере, ее конечному и материальному выражению, к которому, по мнению самоубийцы, эта жизнь сводится. На самом деле самоубийство представляет собой не отказ от обладания жизнью, а отступничество от подлинного бытия, его действенное отрицание, предательство Бога в себе. Абсолютной противоположностью самоубийству является мученичество. Если самоубийца действенно отрицает Бога и закрывается от него, то мученик действенно утверждает Бога и открывается ему. Христианская идея умерщвления плоти также должна быть понята как освобождающая смерть. Но самоотверженная душа совершает действия, коренным образом отличающиеся по своей сути от души, погрязшей в эгоизме. Она не только является самой свободной, но и несет свободу другим. Впадение в зло, грех, проявления эгоизма, насилие, убийство и самоубийство означают предательство подлинной сущности человека, предательство Бога внутри него. Верность Богу приводит человека на трудный путь служения ему, на путь добра. Кажется, сама структура нашего мира рекомендует нам отступничество от Бога. Теперь, когда рассеялись иллюзии 19 в. о взаимосвязи добра и прогресса, сами обстоятельства подстрекают к предательству. Но именно поэтому 20 в., с религиозной точки зрения, - привилегированная эпоха, в которую предательство, присущее этому миру, открыто проявляет себя. Тотальное насилие, распространившееся в мире, ставит человека в ситуацию постоянного испытания его верности самому себе. Испытания на верность, посылаемые каждому человеку в течение его жизни, предполагают невозможность рациональных доказательств бытия Бога, исходящих из анализа мира обладания. К Богу ведет не доказательство, а свидетельство, и в природе всякого свидетельства заложена возможность быть подвергнутым сомнению. Доказательства бытия Бога суть попытки превратить тайну этого бытия в рационально разрешимую проблему. Но между таинственным и проблематичным существует онтологическое различие, обусловленное тем, что они принадлежат разным мирам. Эпистемологи, как и позитивисты, вообще не замечают тайны познания, они попытаются трансформировать их в проблемы. Проблема - это то, с чем сталкивается познание, то, что преграждает ему путь. Напротив, тайна есть то, во что человек вовлечен сам. Зона природного совпадает с зоной проблем. Прогресс существует лишь в сфере проблем. Постоянная связь существует между проблемностью и техникой. Всякое же индивидуальное бытие есть символ и выражение трансцендентной тайны. Оно погружено в мир, который превосходит всякое понимание. Поэтому научная психология не дает подлинного постижения человека, она рассматривает каждого человека не как "я", а как "он", как живой объект, который функционирует определенным образом. Человек есть свобода, а не только природа; тайна, а не только совокупность проблем. Всегда можно логически и психологически свести тайну к проблеме, но это будет порочная процедура. Субъектом научного познания является мышление вообще, сознание как таковое. Но тайна человека может быть постигнута только всей полнотой существа, вовлеченного в драму, которая является его собственной. Тайна бытия может открываться существу только в состоянии сосредоточения. Это медитативное состояние глубинной сосредоточенности позволяет ощущать свою свободу и свою связь с Богом. Молитва Богу является единственным способом мыслить о нем. Конкретные подходы к онтологической тайне следует искать не в логическом мышлении, а в выявлении духовных данностей - таких как верность, надежда, любовь. Именно сосредоточенность на собственных духовных особенностях позволяет нам познавать самих себя **[7, 602 - 604].**

**8. Н. А. Бердяев** **[1].**

Бердяев Николай Александрович (1874 - 1948) — философ и публицист. Среди основных его трудов следует отметить: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901), «Философская истина и интеллигентская правда» («Вехи», 1989), «Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии» (1910), «Философия свободы» (1911), «Душа России» (1915), «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916), «Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности» (1918), «Философия Достоевского» (1921), «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923), «Философия неравенства» (1923), «Философия свободного духа» (1927 - 1928), «Новое средневековье» (1934), «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934), «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947), «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Царство духа и царство кесаря» (1949), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1955) и др.

Анализируя философские взгляды Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковский разделяет все его творчество на 4 периода, но эти периоды, поясняет В. В. Зеньковский, выражают не столько (хронологически) разные ступени в философском развитии Н. А. Бердяева, сколько разные аспекты его философии. Каждый период (аспект), пишет он, можно характеризовать по тому акценту, который его отличает, но это вовсе не исключает наличности в данном периоде построений и идей, акцент которых придется уже на другой период. Первый период выдвигает на передний план этическую тему. Второй отмечен религиозно-мистическим переломом в Бердяеве, и религиозно-мистическая тема дальше не выпадает из его сознания. Третий период определяется акцентом на историософской проблеме (включая и характерный для последних лет Бердяева вкус к эсхатологии). Наконец, четвертый период (или четвертый акцент) связан с его персонал истическими идеями. К этим четырем акцентам надо еще прибавить несколько «центральных» идей. Их собственно две: 1) принцип объективации и 2) «примат свободы над бытием», но по существу это суть идеи, связанные с персоналистическими построениями Бердяева.

В основе философского мировоззрения Н. А. Бердяева лежит различение мира призрачного (это «мир» в кавычках, эмпирические условия жизни человека, где царствует разъединенность, разорванность, вражда, рабство) и мира подлинного (мир без кавычек, «космос», идеальное бытие, где царствует любовь и свобода). Человек, его тело и дух находятся в плену у «мира», призрачного бытия. Задача же человека состоит в том, чтобы освободить свой дух из этого плена, «выйти из рабства в свободу, из вражды «мира» в космическую любовь». Это возможно лишь благодаря творчеству, способностью к которому одарен человек, поскольку природа человека есть образ и подобие Бога-творца. Свобода и творчество неразрывно связаны: «Тайна творчества есть тайна свободы. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и безосновность» **[2, 369].**

Таким пониманием человека определяется подход Н. А. Бердяева к проблеме общественного прогресса. Он не признавал теорий, рассматривавших личность прежде всего как частицу общества, видевших исторический смысл ее существования в выполнении социальных функций и в конечном счете в том, что сделано данной личностью для последующих поколений.

Говоря о предмете и характере философского познания, Н. А. Бердяев подчеркивал трагичность положения философа. Внешний аспект этой трагичности он видел во враждебном отношении к философии, обнаруживаемом на протяжении всей истории культуры. Философов, всегда составлявших небольшую группу в человечестве, не любят и чего-то не могут простить им теологи, иерархи церкви и простые верующие, ученые и представители разных специальностей, политики и социальные Деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, инженеры и техники, простые люди, обыватели. Видя здесь сложную психологическую проблему, Н. А. Бердяев отмечает, что «каждый человек, не сознавая этого, в каком-то смысле философ... Каждый решает вопросы «метафизического» порядка... И существует обывательская философия тех или иных социальных групп, классов, профессий... Они именно потому и считают ненужной философию» **[3, 238].** Источник драматизма в отношениях философии с религией Н. А. Бердяев видит в столкновении между мыслью индивидуальной и коллективной, когда против свободы философского познания восстают именно философские элементы теологии, принявшие догматическую форму. Вместе с тем он отмечает наличие религиозных притязаний в самой философии: «Великие философы в своем познании всегда стремились к возрождению души, философия была для них делом спасения». Источник драматизма отношений философии с наукой Н. А. Бердяев видит в универсальных притязаниях самой науки, связываемых им со сциентизмом. Однако «научная» философия, считает он, есть философия лишенных философского дара и призвания — она выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного, путь философского познания. Необходимое условие философского познания — философская интуиция, а основа философии — опыт человеческого существования во всей его полноте. Философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть объективной. Настоящая философия есть та, которая «мучится смыслом жизни и личной судьбы». Философия, считал Н. А. Бердяев, неизбежно антропологична; она познает бытие в человеке и через человека.

**9. Заключение.**

В 60-70-е годы 19 века экзистенциализм, став одним из самых популярных направлений западной философии, приобретает множество последователей и сторонников по всему миру. Особенно восприимчивой к его идеям оказывается художественная интеллигенция и студенческая молодежь. Важное значение для человечества конца двадцатого века имели предупреждения экзистенциализма против безоглядной веры в науку и технику, против недобросовестности приспосабливающегося к экономическим и социальным реалиям сознания (т.е. против конформизма). Экзистенциализм по-новому и весьма продуктивно поставил и разрешил проблему свободы человека, выбора жизненных путей.

Экзистенциалистская философия — оптимистична, несмотря на пессимистическую окраску некоторых своих положений. Она оптимистична, так как учит, что становление человека происходит не тогда, когда он замыкается в себе, изолирован от других, а когда он преследует какую-либо цель вне себя. В этой связи именно экзистенциализм показывает, что человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого. Экзистенциализм тем самым освобождает человека от всех надежд и иллюзий, что он может стать свободным благодаря чему-то вне себя самого. Именно экзистенциализм учит, что каждый человек должен внести свой индивидуальный, особый вклад в общее творчество и созидание совместной жизни людей. Только в этом случае деятельность всех людей может стать взаимно дополняющей, создающей единое целое, вместо повторения одних и тех же действий. Не вызывает сомнения и то огромное влияние, которое оказала и оказывает экзистенциалистская теория на понимание значения внутреннего мира человека, необходимости культуры самосознания, ответственности человека перед собственным "Я". Все эти вопросы, поставленные экзистенциализмом, сегодня привлекают исключительное внимание различных философских школ и других областей и направлений гуманитарного знания. Оценивая в целом весомый вклад экзистенциализма в развитие философии человека, нельзя не видеть весьма существенного, присущего ей, недостатка. Рассматривая человека самосознающим существом, экзистенциализм, к сожалению, не учитывает ни естественной, ни общественной объективной истории его развития. Между тем, именно история создает людей и именно в ходе ее изменяется тот мир, частью которого являются все люди и социум, и природная среда, которым они обусловлены и сами его обусловливают. Поэтому философия и Ж. П. Сартра, и Н. А. Бердяева, и всех других экзистенциалистов по своему воплощению трансисторична, ибо формулируемые в ней принципы человеческого существования считаются действительными для любых времен При таком подходе существование человека не связывается с конкретной исторической эпохой, что вполне естественно приводит к отрицанию природных и социальных "стартовых площадок" в развитии личности, реальных причин отличий ее бытия от бытия других людей. Экзистенциализм отразил в своей философии состояние сознания, переживаний людей в современном мире, тем самым он во многом обнажил и объяснил те противоречия, с которыми сталкивается человек в этом мире **[11, 152].**

**10.** **Список использованной литературы:**

1. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: Учебник. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2003

2. Бердяев Н.А. Смысл творчества //Философия свободы. – М., 1989

3. Бердяев Н.А. Я и мир объектов //Философия свободного духа. – М., 1994

4. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного //Введение к работе М.Хайдеггера "Исток художественного творения". – М.: Искусство, 1991

5. Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса. – М.: Политиздат, 1991

6. История философии: Учебное пособие для вузов /под ред. В.М. Мапельман, Е.М. Пенькова. – М.: ПРИОР, 1997

7. История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис, 2002

8. Руткевич А. Философия А.Камю //Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990

9. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм //Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989

10. Суханцева В.К. Мартин Хайдеггер вопрошающий о культуре. – Луганск, 2001

11. Философия XX века: Учебное пособие. – М.: ЦИНО общества "Знание" России, 1997

12. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997

13. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991

14. www.philosophy.ru /Словарь культуры XX века