

ГЛАВА 2

А. ШОПЕНГАУЭР И РОЖДЕНИЕ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

2.1. Новое понимание Абсолюта

В середине XIX века европейское общество переживало незаметные для поверхностного взгляда, но весьма радикальные по своей сути изменения. Именно они всего через полстолетия привели человечество к невиданной исторической катастрофе. Эти тектонические изменения были угаданы в пророческих прозрениях лишь немногих великих мыслителей. Хотя они говорили о вещах, непонятных широкой публике, казалось бы удаленных от жизни, в их словах рождалось то новое, что стало определять историю уже через несколько десятилетий.

Первым в этом ряду мыслителей-пророков был Артур Шопенгауэр (1788–1860). Его труды долгое время оставались практически незаметными для широкой публики; только в последние два десятилетия своей жизни он получил долгожданную известность, в его мыслях европейское общество почувствовало что-то совершенно новое, загадочное – нечто, ведущее к неосвоенным еще горизонтам. Однако можно уверенно утверждать, что и в эпоху своей уже непреходящей известности Шопенгауэр оставался по-прежнему непонятым мыслителем; подлинная суть тех изменений, которые он произвел в европейской философии, стала проясняться только в XX веке. Но даже сейчас нужно признать, что окончательная оценка роли Шопенгауэра в становлении неклассической философии еще не достигнуто. То же самое произошло с философским наследием Ф. Ницше: только к концу XX века удалось избавиться от нелепых, глубоко ложных стереотипов в интерпретации идей Ницше и прийти к правильному пониманию его роли в философской революции конца XIX – начала XX века. По отношению к Шопенгауэру искажений и ошибочных мнений было несколько меньше и они не были столь явными, как в отношении Ницше, но именно поэтому и избавиться от них оказалось труднее. До сих пор в учебниках и монографиях вся суть идей Шопенгауэра сводится к его «иррационализму», «волюнтаризму» и «пессимизму». Однако те черты философского мировоззрения Шопенгауэра, которые стоят за этими обозначениями, являются только следствием главных его идей, только их вторичным отражением, сами же эти главные идеи являются гораздо менее доступными и поэтому не пользуются той же популярностью, что и их яркие, но гораздо более поверхностные двойники.

В отличие от более известных в те годы представителей немецкой философии (Фихте, Шеллинг, Гегель), написавших огромное число самых разных философских трудов и существенно менявших воззрения в разные эпохи своей жизни, Шопенгауэр оказался автором одной книги, причем переиздания этой книги и многочисленные добавления, составившие в итоге целый новый том, не показывают сколько-нибудь существенного развития или изменения его позиции. Но эта книга – «Мир как воля и представление» (1-е изд. – 1819 г., 2-е изд. – 1844 г., 3-е изд. – 1859 г.) – составила целую эпоху не только в немецкой, но и во всей европейской философии, стала одним из самых популярных философских произведений у читающей публики в конце XIX – первой половине XX века. Все остальные произведения Шопенгауэра являются не более чем развернутым комментарием к его основному труду.

Чтобы проникнуть до главного в воззрениях Шопенгауэра, нужно прежде всего обозначить ту проблему, которую он считал важнейшей для себя, понять, в чем он видел свое новаторство в отношении существовавшей философской традиции, непримиримым критиком которой он постоянно выступал. Центральным пунктом противостояния Шопенгауэра классической философии, безусловно, была проблема Абсолюта, проблема правильного понимания сути абсолютного начала бытия, способов его постижения и форм его отношения к предметному миру и человеку.

Поиски «первоисходного» имеют давнюю традицию в философии, практически эти поиски совпадают с историей философии. И, казалось бы, все возможные варианты подходов к этой проблеме уже были испробованы в философии. Однако в середине XIX века Шопенгауэр утверждает, что все предшествующие попытки были ошибочными, что все они определялись некоторыми некритично принятыми принципами, которые направляли указанные поиски на ложный путь.

Если посмотреть основные вехи европейской традиции поисков «первоначала» бытия, то мы обнаружим, что все они исходили из идеи *порождения* бытия своим первоначалом. Это порождение часто понималось в самом прямолинейном, физическом смысле, в том же смысле, как одна вещь в нашем мире порождает другую. Мы находим это представление уже у милетских философов (Фалес, Анаксимандр), у Гераклита, у Платона и Аристотеля. В неоплатонической идее эманации и в христианской концепции творения мира из ничего, на первый взгляд, происходит существенное усложнение идеи порождения. Однако, по существу, эти изменения не столь уж принципиальны. Отказ от использования конкретных физических моделей для акта порождения бытия Абсолютом (подобным модели «сгущения-разряжения» у ионийцев или модели «вырезания» элементарных геометрических фигур из пустого пространства у Платона) ничего не меняет, общая схема причинной взаимосвязи между Абсолютом и порождаемым им бытием остается неизменной. В то же время здесь возникает естественный вопрос: является ли категория причинности достаточно универсальной, чтобы мы могли распространить ее за пределы той сферы, где она исходно рождается – сферы конкретных природных явлений – на сферу лежащую за пределами всего конкретного и природного. Об этом впервые задумался Кант и пришел к известному выводу о том, что категория причинности, являясь априорной формой нашего рассудка, применима только к сфере возможного опыта.

Великое значение философии Канта Шопенгауэр видит в критике наивного понимания связи Абсолюта и мира через категорию причинности; при таком наивном понимании Абсолют чаще всего мыслился наравне с миром и фактически приравнивался к отдельным вещам, отличаясь от них количественно, но не качественно. Согласно Канту, Абсолют должен радикально отличаться от всего реального, предметного; он должен быть трансцендентен миру. Именно такой характер Кант приписывает миру вещей в себе.

Впрочем, сам Кант не проявил должной внимательности к следствиям, вытекающим из его понимания причинности. Полагая, что «вещи в себе» аффицируют наше сознание, заставляя его порождать мир явлений, он *дважды* применяет категорию причинности за пределами возможного опыта – по отношению к взаимосвязи «вещей в себе» и сознания и по отношению к связи сознания с «миром явлений».

Вероятно, на этот упрек Кант возразил бы в том смысле, что категория причинности предполагает обязательное использование формы времени и разделение причины и следствия во времени, а поэтому в случае взаимосвязи «вещей в себе», сознания и «мира явлений» речь должна идти не о причинности, а о более общей форме «порождения» и «обоснования» одного другим. Фактически против этого возможного возражения и направлены рассуждения Шопенгауэра, посвященные закону достаточного основания, которые он считал истоком и основанием всей своей системы.

Ближайшие преемники Канта в немецкой философии пошли по намеченному им пути, они определяли Абсолют как нечто сверхэмпирическое, непостижимое в непосредственном опыте. Однако они еще более явно и прямо, чем Кант, признавали, что трансцендентный Абсолют, во-первых, прямо определяет бытие предметного мира (Кант, как известно, избегает таких высказываний в отношении мира вещей в себе) и, во-вторых, может быть рационально познан человеком. Оба этих положения являются ложными, и в своей ложности они дополняют друг друга.

Утверждая, что Абсолют «определяет» бытие всех явлений предметного мира, эти философы (имеются в виду Фихте, Шеллинг и Гегель) возвращались к осужденному Кантом способу мыслить Абсолют через обобщенную категорию причинности. Одновременно

они представляли Абсолют радикально отличающимся от всей земной действительности, трансцендентным. Настаивая на его рациональной познаваемости, наследники Канта были вынуждены изображать это познание как систему сложных процедур, осуществляемых разумом. Действительно, трансцендентное для любого философа классической эпохи противостоит имманентному, оно не может быть дано человеческому сознанию непосредственно, так, как дано имманентное; если его познание возможно, оно возможно только через сложную систему опосредований, в которых мы «восстанавливаем» суть трансцендентного по его «последствиям», «действиям» в сфере, имманентной сознанию. В результате получалось, что Абсолют допускает выражение только с помощью сложных абстракций, далеко выходящих за пределы того, что может быть получено в реальном опыте, в непосредственном созерцании. Именно на этом пути новоевропейский рационализм приходил к необходимости использовать для описания Абсолюта известные понятия: абсолютная субстанция, абсолютная причинность, абсолютно необходимое существо, абсолютное «Я», абсолютный дух и т. п.

Оба этих положения Шопенгауэр резко критикует в первой крупной своей работе «О четвероюм корне закона достаточного обоснования» (1813), которую он не раз называл ключом ко всей своей философской системе. Причинность, утверждает в этой работе Шопенгауэр, является только разновидностью более общего принципа достаточного основания, согласно которому мы для каждого элемента бытия ищем основание в другом элементе бытия. Именно благодаря этому принципу бытие, представляющее нашему сознанию, оказывается цельным и связным, но одновременно в силу того же принципа все элементы бытия оказываются *относительными, несамодостаточными*, поскольку каждый из них оказывается зависимым от другого, который в свою очередь зависит от третьего и т. д. Кроме того этот принцип предопределяет зависимость всех элементов бытия от сознания, поскольку в своем собственном смысле, согласно Шопенгауэру, закон достаточного основания (как и причинность у Канта) задает априорные формы действия нашего рассудка. «Все наши представления, – пишет Шопенгауэр, – объекты субъекта, и все объекты субъекта – наши представления. При этом, однако, оказывается, что все наши представления находятся между собой в закономерной и по форме а priori определяемой связи, в силу которой ничто для себя пребывающее и независимое, а также ничто единичное и оторванное, не может стать для нас объектом»²⁸.

Основная мысль Шопенгауэра по поводу закона достаточного основания заключается во все не в том, что он сам выдвигает на первый план – не в различной конкретизации этого закона в разных сферах действительности. Шопенгауэр развивает и «усиливает» упомянутую выше идею Канта относительно причинности. Как бы ни казалась очевидной необходимость использования принципа достаточного основания в каждом рассуждении и акте мышления, он применим, утверждает Шопенгауэр, только в сфере «представления» – в сфере конкретного бытия, представляющего перед нами в виде «внешнего» и «внутреннего» мира, но не по отношению к взаимосвязи бытия с его первоисточником, Абсолютом.

Самое главное положение работы Шопенгауэр заключается в том, что принцип достаточного основания – это универсальный конститутивный принцип мира явлений, он применим только к относительным элементам бытия, зависимым друг от друга и от субъекта, но никак не к Абсолюту. Поэтому любая попытка полагать отношение Абсолюта к миру в системе понятий «определяет», «зависит», «обуславливает» нужно признать ложной. Одновременно Шопенгауэр признает ложными все попытки рационального описания Абсолюта, которые были характерны для предшествующей философии и использовали указанные выше абстрактные конструкции типа «абсолютная субстанция» и «абсолютная причинность». В таких конструкциях качества *абсолютности* и *безусловности* сочетаются с понятиями *субстанции*, *необходимости*, *причинности* и т. п., которые по своей сути включают какую-либо абсолютность и применимы только внутри континуума соотноси-

²⁸ Шопенгауэр А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 24.

тельных элементов бытия. Как пишет Шопенгауэр, «быть необходимым и следовать из данного основания – взаимозаменяемые понятия, которые в качестве таковых могут повсюду заменять друг друга. Излюбленное философствующими болтунами понятие “абсолютно *необходимого существа*” содержит, следовательно, противоречие: предикатом “абсолютно” (т. е. “не зависимо ни от чего другого”) уничтожается то определение, посредством которого “*необходимое*” мыслимо и имеет смысл. Перед нами опять пример *неправильного употребления абстрактных понятий* в качестве метафизической уловки, подобной тем, которые я приводил, говоря о понятиях “имматериальная субстанция”, “абсолютное основание”, “причина вообще” и т. д.»²⁹ В этих принципиальных рассуждениях Шопенгауэр намечает известную тенденцию «критики отвлеченных начал», которую в конце XIX века развивал Владимир Соловьев и которая имела основополагающее значение для развития русской философии в начале XX века. Вслед за Шопенгауэром Соловьев резко критиковал всю предшествующую рационалистическую традицию за то, что в ней господствовал совершенно ложный способ экспликации Абсолюта – через абстрактные конструкции нашего разума, совершенно отрывающиеся от *непосредственного* схватывания бытия.

Проблема, которую выдвинул на первый план Шопенгауэр, касается исходного пункта философского рассуждения о мире, исходного пункта метафизики. Как верно заметил Декарт, начинать здесь можно и нужно только с самоочевидного, с того, что уже не поддается дальнейшему анализу и не может быть отнесено к чему-то более простому, не может быть «разложено» на что-то более простое. Нужно исследовать весь наш опыт, все, данное нам тем или иным способом, и, не примысливая чего-то выходящего за пределы непосредственно данного, найти в нем самом те «элементы», «основания», «истоки», от которых можно отталкиваться в понимании всей системы бытия.

Но каким же образом *без использования* принципа достаточного основания (и его частного случая – принципа причинности) можно мыслить соотношение искомого первоначала бытия с самим бытием? Если прав Лейбниц, такой возможности у нас нет, ведь любая форма *соотношения* есть одновременно форма *обоснования* одной из соотносящихся сторон другой. Тем не менее, если принять логику Шопенгауэра, такая возможность должна быть. Она дается *законом тождества*, применяемым в *расширительном, диалектическом* смысле: если некоторые различающиеся элементы действительности нельзя рассматривать как *соотносящиеся* и *обосновывающие* друг друга, то их можно еще рассматривать как *тождественные, несмотря на все их различие*. Только в этом случае мы избегаем необходимости применять закон достаточного основания для понимания рассматриваемых элементов. Хотя, конечно, такая возможность представляется немислимой в рамках «обычного», рационально-научного понимания конкретной, предстоящей перед нами действительности.

В результате, мы приходим вместе с Шопенгауэром к следующему утверждению: философское, метафизическое понимание соотношения Абсолюта и мира (конкретного бытия) возможно только в рамках модели *непосредственного тождества Абсолюта и мира*. Рассматривая явления «внутри» мира мы должны использовать закон достаточного основания, чтобы обосновать это явление через другие явления и через мир в его общей структуре. Однако когда мы в метафизическом рассмотрении пытаемся найти «исток» бытия того или иного явления, мы должны искать его по «закону тождества» в нем самом, в его непосредственной «слитности» с указанным «истоком». «Исток» бытия должен как бы «проступать» в самом явлении, быть им самим в его различимой от него самого «ипостаси». В противоположность классической традиции, в которой трансцендентное сущее, Абсолют, не может быть непосредственно явлен в имманентной человеческому сознанию сфере, Шопенгауэр настаивает именно на такой *непосредственной* явленности Абсолюта. *Трансцендентный Абсолют имманентен* человеческому сознанию – вот что, по сути, утверждает

²⁹ Там же. С. 118.

ет Шопенгауэр. В силу своей имманентной явленности его не нужно напряженно искать, тем более конструировать с помощью разума, его нужно просто *заметить*, поскольку Абсолют потому и Абсолют, что он обосновывает все и присутствует как неотъемлемое основание во всем, причем присутствует и обосновывает в непосредственности, «непотаенности».

Такое парадоксальное понимание Абсолюта было необычным для середины XIX века, однако уже в начале XX века оно стало нормой для наиболее оригинальных мыслителей. Преодоление традиционного противопоставления трансцендентного и имманентного, характерного для классической философии, можно считать одним из главных достижений Шопенгауэра, повлиявших на становление неклассической философии. Как мы увидим ниже, подобным же образом Шопенгауэр преодолевает классическую дихотомию «часть-целое», особенно в понимании отношения человека к Абсолюту и предметному миру.

Однако вернемся к тому месту книги «Мир как воля и представление», где Шопенгауэр утверждает непосредственную явленность Абсолюта в любом элементе мирового бытия. По отношению к определенному кругу явлений это оказывается более очевидным, чем по отношению ко всем остальным. Таким кругом явлений Шопенгауэр считает сферу *человеческой телесности*, сферу движений человеческого тела. Именно по отношению к таким явлениям сформулированный «принцип тождества» выступает с особой наглядностью.

Это кульминационный пункт главного труда Шопенгауэра, позволяющий, при правильной интерпретации, понять суть того переворота, который Шопенгауэр произвел в европейской философии. «Субъекту познания, который в силу своего тождества с телом выступает как индивид, это тело дано двумя совершенно различными способами: прежде всего как представление в созерцании рассудка, как объект среди объектов, подчиненный их законам; но вместе с тем и совершенно иным образом – как то, что непосредственно известно каждому и обозначается словом воля. Каждый истинный акт его воли сразу же и неминуемо есть движение его тела; он не может действительно желать этот акт, не воспринимая одновременно, что этот акт являет себя как движение тела. Акт воли и действие тела – не два объективно познанных различных состояния, связанных причинностью, *они не находятся в отношении причины и действия; они одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами*: одним – совершенно непосредственно, другим – в созерцании для рассудка. Действие тела не что иное, как объективированный, т. е. вступивший в созерцание акт воли»³⁰ (курсив мой. – И. Е.).

Итак, вывод Шопенгауэра можно было бы сформулировать следующим образом: *Абсолют непосредственно фиксируется человеком в любом опыте, как иная форма данности элементов этого опыта*. Но Шопенгауэр говорит не вообще об Абсолюте и не о каждом элементе опыта: то безусловное начало, которое может быть открыто в непосредственном опыте, есть *воля*, и открывается она *непосредственно* не во всех элементах опыта (представления), а только в явленности каждому человеку как представления *его собственного тела*.

Эти ограничения подразумеваемого здесь принципа очень важны для Шопенгауэра, поскольку они ведут к важным следствиям, которые стали наиболее известными и популярными тезисами его философии. Однако нужно признать, что именно они являются главными ошибками Шопенгауэра. Прежде всего совершенно непонятно, почему безусловное начало, обнаруживаемое в явлениях, нужно отождествлять с одним из *частных* проявлений человека. Шопенгауэр в данном случае, безусловно, находится под влиянием Канта, который сферу воления, практический разум, противопоставил сфере познания, теоретическому разуму, и рассматривал как область, где нам приоткрывается мир вещей в себе (т. е. Абсолют). Кроме того воля в наибольшей степени противостоит разуму с его законосообразностью и необходимостью; полагая сущность человека и мира в воле, Шопенгауэр

³⁰ Там же. С. 228-229.

реализовывал важнейшую интенцию своей философии – отрицание рационалистической традиции классической философии.

Шопенгауэр, вне всяких сомнений, прав, полагая, что абсолютное, безусловное начало может быть дано человеку только в форме восприятия *себя*, своего бытийного основания. Но выделяя в таком качестве одну частную способность, сторону личности, он допускает ошибку.

Позже Соловьев, пойдя по тому же пути, что и Шопенгауэр, разошелся с ним именно в этом пункте. Абсолют, по Соловьеву, открывается нам как опыт собственного *целостного* бытия. Свою идею Соловьев иллюстрировал известным примером, который предельно наглядно выражает и главную тенденцию философии Шопенгауэра, и существенную разницу итогов, к которым приходят немецкий и русский мыслители. «На самом деле, – пишет Соловьев, – “бытие” имеет два совершенно различные смысла, и если отвлечься от этого различия, то теряется всякий определенный смысл, остается одно слово. Когда я говорю: “я есмь”, “это существо есть” – и затем когда я говорю: “эта мысль есть”, “это ощущение есть”, то я употребляю глагол “быть” в весьма различном значении... если в первом случае (“я есмь”) бытие понимается как предикат некоторого субъекта – того существа, о котором я говорю, что оно есть, то во втором случае, напротив, то, о чем я говорю, – ощущение красноты, понятие равенства – само в действительности есть только предикат субъекта ощущающего и мыслящего и, следовательно, не может иметь бытие своим безотносительным предикатом... Моя мысль есть как *принадлежащая* мне, я же есмь как *обладающий* ею. Таким образом, слово “бытие” употребляется здесь в двух не только различных, но и противоположных смыслах... нельзя сказать просто или безусловно: воля есть, мысль есть, бытие есть, потому что воля, мысль, бытие суть лишь постольку, поскольку есть волящий, мыслящий, сущий. Неясное сознание или неполное применение этой, по-видимому, столь простой и очевидной истины составляет главный грех всей отвлеченной философии»³¹.

Полагая, что только в опыте движений собственного тела мы имеем непосредственное схватывание безусловного начала, воли, Шопенгауэр совершает еще одну ошибку. Не вдаваясь в детальное обсуждение этой проблемы, отметим только, что и современная философия, и современная психология обосновывают *относительность* границы между телом человека и его материальным окружением. Например, слепой, ощупывающей палочкой мостовую перед собой настолько привыкает к этому материальному дополнению руки, что принимает его за часть своего тела. То же самое можно сказать о любом использовании орудия: человек, увлеченный своей работой, воспринимает орудие как непосредственно направляемое его волей, в точно таком же смысле, как он управляет своими руками. Наконец, и в любой напряженной интеллектуальной деятельности возможно такое соединение с предметом деятельности, что он начинает восприниматься как главное в бытии личности, он буквально «поглощает» личность, отождествляющую себя с ним³².

Было бы гораздо более правильно, если бы Шопенгауэр постулировал явленность безусловного начала в *каждом* элементе опыта (не только связанного с действиями тела) и признал это начало за полноту бытия личности, сознания человека, выступающую в качестве универсального смыслового поля, в котором полагаются все частные и относительные предметные смыслы, называемые Шопенгауэром «представлениями». Если бы он встал на этот путь, он, возможно, за несколько десятилетий до Э. Гуссерля пришел бы к идее феноменологической философии, одним из предшественников которой он все-таки является.

В конечном счете Шопенгауэру приходится признать наличие безусловного начала воли в *каждом* явлении, а не только в движениях тела, однако он приходит к этому путем обоб-

³¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 698–700.

³² В русской философии эту тему особенно интенсивно разрабатывал И. А. Ильин; см., например: Ильин И. А. Религиозный смысл философии // Ильин И. А. Собр. соч. В 10 т. М., 1993–1999. Т. 3. С. 43, 70, 75–76 и др.

щения, распространяя *по аналогии* обнаруженную в движениях тела двойственность представления и воли на все элементы опыта: «...мы будем в дальнейшем, – пишет Шопенгауэр, – пользоваться ставшим теперь для нас ясным двояким, данным двумя совершенно различными способами, познанием о существе и действиях нашего собственного тела как ключом к пониманию сущности каждого явления в природе и судить обо всех объектах, которые не есть наше собственное тело и поэтому даны нашему сознанию не двояким образом, а только как представления, по аналогии с нашим телом; поэтому мы признаем, что так же, как они, с одной стороны, подобно ему, – представления и в этом однородны с ним, с другой, если отвлечься от их существования как представлений субъекта, оставшееся должно быть по своей внутренней сущности тем же, что мы в себе называем *волей*»³³.

Но совершая такое обобщение, Шопенгауэр, сам не замечая того, возвращается к отвергнутой им традиции, в которой Абсолют представал в качестве некой конструкции нашего разума. Ибо он сам признает, что непосредственная наличность характерна только для воли, являющей себя в телесных движениях; воля же, являющая себя во всех иных элементах опыта, становится вторичным, *абстрактным* полаганием сознания. Нетрудно заметить, что в значительной части своей главной книги, говоря о воле и ее явлении в мире, Шопенгауэр имеет в виду именно эту *абстрактную волю вообще*, а не то непосредственно данное начало (воля отдельной личности), с которого он начал свои рассуждения.

2.2. Место человека в бытии

Установив наличие воли в каждом человеческом индивиде и в каждом явлении мира, Шопенгауэр сталкивается с необходимостью определить, каково соотношение мировой воли и отдельной личности. Здесь он выдвигает еще один важнейший принцип, который радикально расходится с тем, что было принято в классическом рационализме. Он утверждает, что воля в целом (мировая воля) тождественна каждому своему явлению в отдельном индивиде. Воля есть такая цельность, которая ни при каких условиях не может в своей собственной явленности быть частью; даже в мельчайшем элементе мира представлений она являет себя целиком: «...сущность в себе, явление которой есть мир, не может – чем бы она ни была – ...разъединять и разделять свою истинную самость в безграничном пространстве... эта бесконечная протяженность относится только к ее явлению, сама же она полностью и нераздельно присутствует в каждой вещи природы, в каждом живом существе»³⁴.

Следующий важный вопрос, который решает в своей книге Шопенгауэр, – это более детальное описание различия и взаимосвязи двух сторон каждого явления – его данности сознанию как представления и его подлинной сущности, воли. Полагая, вслед за Кантом, пространство и время важнейшими априорными характеристиками мира явлений (сферы представления), Шопенгауэр обозначает их термином *principii individuationis*, позаимствованным из схоластики; он имеет в виду, что только являясь нашему сознанию в форме представления, единая и цельная воля приобретает характер множественности рядоположенных (в пространстве и времени) индивидов. Сам акт явления воли в форме представления он называет *объективацией*. При этом Шопенгауэр утверждает, что воля объективируется в явлениях с разной степенью полноты, и мы можем оценить соответствующую «степень» в каждом явлении. Собственно говоря, значительная часть материала первого и второго тома «Мира как воли и представления» посвящена именно такой сравнительной оценке степени полноты явления воли в системе пространственно-временных явлений. Низшей ступенью объективации воли, полагает Шопенгауэр, являются наиболее общие силы природы, подобные тяжести, непроницаемости, электричеству, магнетизму и т. п.

³³ Шопенгауэр А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. С. 233.

³⁴ Там же. С 254.

Более высокой формой объективации является растительная жизнь с ее вегетативными отправлениями, еще более высокой – живые организмы с их физиологией, наконец, самой высшей – человек с его разумом. Чем больше деталей процесса объективации описывает Шопенгауэр, тем более ясным становится, что он понимает в данном разделе своей системы волю не как трансцендентный Абсолют, наподобие мира вещей в себе Канта, а как *реальное начало, реальную «силу»*, действующую в самом мире явлений, т. е. *имманентную* этому миру, хотя и не подчиненную его главному формальному принципу – закону основания. Здесь находит себе естественное воплощение упомянутое ранее стремление Шопенгауэра к пониманию Абсолюта как своеобразного трансцендентно-имманентного начала. Имманентность безусловного начала миру нашего опыта сказывается не только в том, что мы способны непосредственно «созерцать» это начало в каждом явлении; это начало превращается в принцип динамического объяснения явлений, их генезиса во времени и связи в пространстве. Пространство и время – это формы разделения, множественности; эти качества господствуют в мире представления. Но и мир представления не может быть совсем лишен единства. Это единство фиксируется научным познанием через связи явлений, но все связи предстают в качестве относительных и преходящих, поэтому они не могут выразить всю целостность бытия; безусловность единства и целостности – это и есть присутствие трансцендентно-имманентного начала воли в каждом явлении, в любой их совокупности и в мире в целом. При этом Шопенгауэр постоянно подчеркивает, что начало воли, начало единства, будучи трансцендентно-имманентным по отношению к представлениям, выключено из связи по принципу основания, т. е. оно *совершенно неуловимо для научного разума и научного метода*. Оно пребывает как бы на «границе» всех научных полаганий и объяснений. Такой характер, например, имеет понятие силы в механике. Последовательно проводимое механическое объяснение мира неизбежно сталкивается с проблемой необъяснимости сил, которые выступают своего рода «скрытыми качествами» (*qualitates occultae*). В этом пункте Шопенгауэр оказался достаточно прозорливым мыслителем, в конце XIX и в начале XX века многие известные физики высказывали ту же самую мысль: понятие силы не может быть формализовано и естественно интегрировано в структуру строго научных объяснений, оно постоянно остается загадочным X-ом в строгих механических и физических объяснениях. Не случайно Генрих Герц в начале XX века, пытаясь окончательно преодолеть указанную трудность, даже предпринял интересную попытку сформулировать классическую механику вообще без понятия силы.

Для Шопенгауэра единственный правильный подход к этой проблеме, философски обоснованный и задающий надлежащее место науки в культуре, – это признание понятия силы вторичным по отношению к той непосредственности схватывания действия нашей воли, которое мы находим в опыте постижения себя. «Следовательно, – пишет Шопенгауэр, – вместо того, чтобы полагать, будто я лучше пойму мою собственную организацию, а также мое познание и мое воление, мое движение по мотивам в том случае, если мне удастся свести их к движению по причинам посредством электричества, химизма, механизма, я должен, поскольку я занимаюсь философией, а не этиологией, идти обратным путем: научиться понимать даже самые простые и обычные движения неорганического тела, которые, как я вижу, совершаются по причинам, прежде всего по их внутренней сущности, исходя из моего собственного движения по мотивам, и признать, что все непостижимые силы природы, проявляющиеся во всех телах природы, по своему характеру тождественны тому, что во мне есть воля, и отличаются от нее только степенью»³⁵.

Обратим внимание на то, что в этом месте Шопенгауэр дает ясное развитие той критике традиционной научной рациональности, которую начал Кант. Как и Кант, Шопенгауэр признает невозможным решение самых важных вопросов, касающихся бытия человека, мира и Абсолюта, с помощью конкретных наук, но в проведении этой тенденции он идет дальше Канта. Он не только признает необходимость особых способов постижения чело-

³⁵ Там же. С. 252.

века, ничего общего не имеющих с традиционной рациональностью, но и утверждает, что эти новые способы постижения должны стать *основанием* научного познания. Наука должна признать наличие некоего «иррационального» основания во всех своих объяснениях, причем это основание непосредственно выводит все научные объяснения на человека, по сути, делает метафизическое постижение человека (конечно, понимаемое в новом, неклассическом духе) основой и истоком научного познания всех явлений природы. Таким образом, здесь мы видим в достаточно развитой форме то движение к новой парадигме научного познания, о необходимости которого говорилось в главе 1. Позже по этому пути пойдут и многие другие представители неклассической традиции.

К сожалению, упомянутые выше ошибки не позволили Шопенгауэру сформулировать новую научную парадигму в окончательной форме, кроме того преобразование научной картины мира не было для него главной задачей. Такое преобразование стало возможным только после исправления этих ошибок и более точного и последовательного развития новой метафизики человека. Наиболее наглядно это произошло у Ницше. Первоначально Ницше буквально принимает шопенгауэровское понимание Абсолюта (Первоединого) как имманентно-трансцендентного начала (это характерно, например, для книги «Рождение трагедии из духа музыки»), однако затем он делает решительный акцент на имманентности Абсолюта нашему миру. Ницше почувствовал, что воля Шопенгауэра, несмотря на все оговорки последнего, все-таки часто предстает как некое всеобщее начало, отличающееся от своих индивидуальных явлений в отдельных личностях и, значит, в какой-то мере подавляющее эти личности. Для Ницше это означает уравнивание воли с традиционными абсолютами новоевропейского рационализма. Поэтому он заменяет «волю» на «жизнь» и признает последнее начало *немыслимым ни в каком смысле вне его реализации в отдельных, индивидуальных человеческих личностях*. Именно этот шаг означал окончательное расставание с классическими традициями философствования и рождение неклассической философии. Одновременно тот же самый шаг сделал в русской философии Ф. Достоевский, и, видимо, также под влиянием идей Шопенгауэра. Подробнее об этом мы будем говорить в последующих главах.

У самого Шопенгауэра, наоборот, развитие исходной схемы отношений воли и мира представлений идет в направлении все большего обособления воли от совокупности своих объективаций, а это и означает, что воля приобретает характер классических абсолютов, отделенных от земного мира и человека. Эта тенденция ясно проявляется в том, как Шопенгауэр вводит в свою систему платоновские идеи, понятые как идеальные образцы вещей. Он определяет их как «устойчивые ступени объективации воли», как «вечные формы вещей», не вступающие в область пространства и времени, а пребывающие незыблемо, вечно существующими³⁶. Здесь сразу возникает вопрос: «где», в какой бытийной сфере существуют идеи? Очевидно, что они не находятся в мире представлений, раз они «не вступают в область пространства и времени», но их нельзя также признать имманентными элементами самой воли, ведь воля едина и цельна, а каждая идея обладает хотя бы относительной самодостаточностью. Исходные принципы философии Шопенгауэра не предполагают никакой промежуточной сферы между миром представлений и волей. В результате, смысл бытия идей остается неясным. Настаивая на «промежуточном» положении идей «между» волей самой по себе и миром представлений как объективацией воли, Шопенгауэр невольно ставит под сомнение свой тезис о невозможности мыслить отношение воли и представления (Абсолюта и предметного мира) в рамках модели причинного порождения или по принципу основания. В тех местах своего труда, где он говорит о ступенях объективации воли и господстве на каждой ступени определенных идей, задающих структуру явлений данной ступени, возникает отчетливое впечатление о некоем *процессе воплощения* воли в форме явлений и этот процесс явно подразумевает принцип основания (воля через идеи *порождает* соответствующие явления).

³⁶ Шопенгауэр А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. С. 255.

Это впечатление еще усиливается, когда Шопенгауэр описывает появление человека и его познание. Согласно исходной схеме его философии (воспроизводящей основную схему философии Канта) предметный мир есть представление субъекта, человека; это означает, что сам человек (его сознание) является особым элементом реальности, существующим совсем в ином смысле, чем все вещи: ведь вещи существуют через сознание человека, а сознание существует безусловно. В этом смысле объективация воли возможна только в форме представления, т. е. только через акты человеческого сознания. Но теперь выясняется, что сам человек и его сознание есть только одна из ступеней объективации, которой предшествует множество других ступеней. «Воля, – пишет Шопенгауэр о возникновении человека в природе, – следовавшая до этого во тьме, в высшей степени уверенно и безошибочно по своей склонности, зажгла на этой ступени свет как необходимое средство для устранения ущерба, который из-за столкновений и сложного характера ее проявлений мог бы возникнуть именно для наиболее совершенных из них. Непогрешимая уверенность и закономерность, с которой воля до сих пор действовала в неорганической и вегетативной природе, основывалась на том, что она действовала только в своей исконной сущности, как слепое влечение, воля, без содействия, но и без помехи со стороны второго, совершенно иного мира, мира как представления; этот мир – правда, лишь отражение ее собственной сущности, но природа его совсем иная, и теперь он вторгается в связь ее явлений»³⁷.

Здесь можно задать естественный вопрос: каковы формы объективации воли, соответствующие природе до человека? Казалось бы, нужно ответить, что они именно таковы, какими мы фиксируем их в своем опыте. Но если, как утверждает Шопенгауэр, эти ступени существуют *до человека*, такой ответ дать нельзя, ибо мир человеческого опыта есть *представление*, которое существует только в сознании. Получается, что объективации воли до появления человека должны существовать в двух формах – «в себе» и как представление. Но что такое это существование дочеловеческой природы «в себе»? Достаточно поставить этот вопрос, чтобы понять, что любой ответ на него разрушает систему исходных постулатов философии Шопенгауэра.

Не менее серьезные проблемы порождает еще одна известная идея Шопенгауэра. Он утверждает, что воля, несмотря на свою абсолютную цельность, является обремененной внутренним противоборством. «Каждая ступень объективации воли оспаривает у другой материю, пространство, время. Пребывающая материя должна постоянно менять свою форму по мере того, как, следуя закону причинности, механические, физические, химические, органические явления, жадно стремясь к выражению, отторгают друг от друга материю, так как каждая хочет открыть свою идею. Эта борьба прослеживается во всей природе, более того, только благодаря ей природа существует... Ведь сама эта борьба – только проявление сущностного для воли раздвоения с самой собой. Яснее всего эта всеобщая борьба предстает в мире животных, где животные питаются растениями и каждое животное в свою очередь становится добычей и пищей другого, т. е. должно уступить материю, в которой выражалась его идея, выражению другой идеи, поскольку каждое животное может сохранить свое существование только посредством постоянного уничтожения существования другого; таким образом, воля к жизни постоянно истребляет самое себя и в различных образах служит своей собственной пищей...»³⁸

Этот фрагмент наглядно показывает, зачем Шопенгауэр постулирует глубокую самопротиворечивость воли. Это нужно ему для того, чтобы обосновать динамику борьбы и противоречивости в мире явлений; фактически получается, что он приписывает указанное качество воле *на основе* соответствующих качеств мира представления. Но это плохо согласуется с тезисом Шопенгауэра о том, что воля – это нечто радикально иное по отношению к представлению, и в основных качествах воля и представление несравнимы друг с другом.

³⁷ Там же. С. 273-274.

³⁸ Там же. С. 270

Таким образом, вводя в структуру бытия особый уровень платоновских идей и постулируя внутреннюю противоречивость воли, Шопенгауэр создает существенные трудности для своей системы, однако эти добавления чрезвычайно важны для него. Онтологические построения он использует как основание для совершенно нового подхода к философскому анализу искусства и нравственности. Относящиеся сюда выводы стали, пожалуй, самыми известными тезисами его философии и оказали огромное влияние на европейскую философию и культуру.

2.3. Этика Шопенгауэра и ее парадоксы

В понимании сущности и целей искусства Шопенгауэр резко выступает против существовавшей в его время (первая половина XIX века) традиции, целиком вытекающей из идеологии рационализма. Согласно этой традиции главным делом человека и главной составляющей культуры является точная наука и примыкающая к ней философия; искусство здесь в лучшем случае оказывается некоторой «непроясненной» формой научного познания, призванной полностью подчиниться науке, а в худшем – вообще оценивается как не очень существенное занятие, имеющее функцию назидания и воспитания. Отвергая это представление, Шопенгауэр переворачивает привычное отношение искусства и науки; в дальнейшем, в немалой степени под его влиянием, это станет одной из самых ярких и известных составляющих в системе идей неклассической философии.

Нельзя сказать, что Шопенгауэр полностью умаляет значение научного познания: оно нужно и полезно в той степени, в какой человеку необходимо ориентироваться в мире представления. Но сама эта потребность имеет сугубо прагматический характер, наука не способна прикоснуться к подлинной сущности всех вещей – к воле. Рациональное познание служит воле, т. е. направлено на обеспечение наших практических устремлений, которые и являются целями воли в нас. Но оно не знает самой воли, не понимает, что именно воля управляет всем, в том числе самим познанием. А вот в искусстве человек возвышается над бесконечными и бесцельными связями мира явлений и достигает, если не самой воли, то по крайней мере чистой идеи как наиболее полного воплощения определенной степени объективации воли. Тем самым человек отстраняется от сиюминутных запросов воли и приближается к постижению ее сущности: «...когда, – пишет Шопенгауэр, – следовательно, объект таким образом выходит из всех отношений к чему-либо вне его, а субъект – из какого бы то ни было отношения к воле, тогда то, что так познается, уже не отдельная вещь как таковая, а *идея*, вечная форма, непосредственная объектность воли на данной ступени; и именно благодаря этому тот, кто погружен в это созерцание, уже не индивид, ибо индивид уже потерялся в этом созерцании, а *чистый*, не подчиненный воле, не ведающий боли, находящийся вне времени субъект познания»³⁹.

Доказывая преимущество искусства над наукой, Шопенгауэр подчеркивает, что созерцание идеи в искусстве приводит к забвению собственной личности, т. е. выводит человека из полного подчинения воле. «Только в описанном выше, полностью растворяющемся в объекте чистом созерцании постигаются идеи, и существо *гения* состоит именно в преобладающей способности к такому созерцанию; и так как это созерцание требует полного забвения собственной личности и всех своих отношений, то *гениальность* не что иное, как самая полная *объективность*, т. е. объективная направленность духа, противоположная субъективной, обращенной к себе, т. е. к воле. Тем самым гениальность – это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем и высвободить познание, которое изначально существует только для служения воле, от этого служения...»⁴⁰ В противоположность этой способности гения – способности к созерцанию идеи, «обыкновенный человек, этот ремесленный товар природы, тысячами производимый ею ежедневно, неспособен... во всяком случае продолжительно, к полностью незаинтересованному наблюдению, кото-

³⁹ Там же. С. 295-296.

⁴⁰ Там же. С. 301.

рое и составляет истинную созерцательность; он может направлять свое внимание на вещи лишь постольку, поскольку они имеют какое-либо, пусть даже опосредованное, отношение к его воле»⁴¹.

Из этих рассуждений однозначно следует, что цель искусства, призвание гения – это возвышение над волей, уход от «служения» воле. Этот вывод выглядит очень странно, поскольку он входит в видимое противоречие с утверждением Шопенгауэра о том, что каждая личность это и есть адекватное воплощение воли. Как же личность может «возвыситься» над волей, если эта воля есть ее исконная сущность? Этот парадокс находит себе определенное разрешение в этике Шопенгауэра.

Только в этом разделе системы до конца выясняется, почему Шопенгауэру так важно было отождествить найденный им Абсолют с волей. Сама суть воли – в стремлении к цели, но отличие воли человека от воли, выступающей в качестве Абсолюта, заключается в том, что первая всегда имеет в виду конкретные цели, а последняя есть своего рода бесконечное стремление без цели, поскольку вне ее нет ничего, и она не может хотеть ничего, кроме своего собственного хотения. Но, с другой стороны, воля отдельного человека, как мы помним, тождественна абсолютной воле; это приводит к тому, что она не может успокоиться ни на одной цели и признает каждую достигнутую цель несущественной, обманчивой, не реализующей подлинных устремлений человека. Таким образом, жизнь любого человека – это вечное неутолимое стремление, не имеющее *окончательной* цели.

Отсюда Шопенгауэр выводит определения страдания, с одной стороны, и удовлетворения, счастья, с другой, а также важнейший тезис о том, что вся жизнь человека (в более широком смысле – всех существ) есть непрерывное страдание. *Страдание* – это препятствие, которое стоит между волей и ее очередной целью, а *удовлетворение, счастье* – это достижение цели. Поскольку все цели относительны и не дают окончательного удовлетворения, счастье в нашем мире мимолетно, а страдание постоянно и неизменно. «Ибо стремление всегда возникает из какого-либо недостатка, из недовольства своим положением, следовательно, представляет собой, пока стремление не удовлетворено, страдание; но удовлетворение никогда не бывает длительным, оно всегда – только начало нового стремления. Мы видим стремление постоянно наталкивающимся на препятствия, постоянно в борьбе; следовательно, всегда как страдание: нет последней цели стремления, нет, следовательно, и меры и цели страданию»⁴².

Это убеждение составляет основу известного *пессимизма* Шопенгауэра. Называя оптимизм «поистине *гнуемым* воззрением, горьким издевательством над неизреченными страданиями человечества»⁴³, он утверждает, что мир и жизнь человека всегда будут наполнены страданием и злом; любые попытки доказать достижимость прочного счастья и окончательной гармонии в жизни отдельного человека и всего человечества рассматриваются Шопенгауэром либо как следствие глупости, либо как коварный и расчетливый обман людей.

Тем не менее Шопенгауэр не отрицает принципиального различия позиций добра и зла в мире и необходимости для каждого человека следования путем добра. Совершенно очевидно, что в системе философских принципов Шопенгауэра зло есть своего рода *метафизический эгоизм*; он происходит из того, что отдельный индивид правомерно осознает свою волю тождественной универсальной, абсолютной воле, но не признает таковой волю другого индивида, не признает, что она также тождественна абсолютной воле и, значит, его собственной. Именно поэтому злодей – это человек, который пытается весь мир сделать орудием своей воли, полагая, что только его воля есть всеобщая воля мира. Напротив, подлинная добродетель есть осознание не только тождества своей воли с волей вообще, но и признание таковой – воли любого индивида, и, значит, осознание своего сущностного тождества с этим индивидом. Как пишет Шопенгауэр, «то, что побуждает к доб-

⁴¹ Там же. С. 303.

⁴² Там же. С. 411.

⁴³ Там же. С. 426.

рым делам и поступкам во имя любви, всегда только *познание чуждого страдания*, непосредственно понятое из собственного страдания и отождествленного с ним»⁴⁴.

Но поскольку страдания мира неизбежны и никакая доброта не способна их в существенной степени уменьшить, Шопенгауэр не признает стремление к добродетели, любовь к ближним, в качестве высшего этического принципа. В конечном счете страдания каждого индивида проистекают из бесконечной «страсти» воли, из ее бесконечного стремления, которое не может быть удовлетворено ничем конечным и относительным. В нашем земном мире это бесконечное и неутолимое стремление отягощено тем, что воля через *principii individuationis* (пространство и время) «раздробляется» на бесконечное число отдельных индивидов, оспаривающих друг у друга пространство, время и материю мира. И вот, оказывается, что можно не только соперничать страданиям другого индивида и признавать его стремления столь же обоснованными, как свои – это ничего радикально не меняет в мире – можно устранить само стремление, в его основе – в самой воле. На это способен, согласно Шопенгауэру, только человек на основе познания мира, познания его бесконечного страдания и невозможности уйти от страдания. Осознавая причину этого страдания в своей воле, в ее неустанном стремлении ко все новым целям, человек *укрощает* волю, прекращает ее действие, достигает состояния полного *безволия* и тем самым устраняет свою подчиненность миру и жизни. Это и есть высший этический идеал, идеал *святости*, который, по Шопенгауэру, смогли достичь только известнейшие аскеты и подвижники различных религий.

В этом контексте становится понятным великое значение искусства: в искусстве *каждый* человек через созерцание идеи *на мгновение* отрешается от мира, от его устремлений и страданий, т. е. хотя бы на мгновение приближается к тому состоянию святости, которое доступно очень немногим среди людей. Как пишет Шопенгауэр, «эстетическое наслаждение прекрасным в значительной степени состоит в том, что, вступая в состояние чистого созерцания, мы на мгновение отрешаемся от всякого воления, т. е. от всех желаний и забот, как бы освобождаемся от самих себя... эти мгновения, когда мы, освободившись от жестокого напора воли, как бы возносимся над тяжелой атмосферой Земли, – самые блаженные из всех нам известных. Из этого можно сделать вывод, как блаженна должна быть жизнь человека, если она укрощена не на мгновения, как при наслаждении прекрасным, а навсегда, более того, если она полностью погасла, сохранившись лишь в виде той последней мерцающей искры, которая поддерживает жизнь тела и погаснет вместе с ним. Такой человек, который после долгой мучительной борьбы с собственной природой одержал наконец полную победу, остается для мира только как чисто познающее существо, ясное зеркало мира. Его уже ничто не может утратить, ничто не может взволновать, ибо он срезал тысячи нитей воления, которые привязывают нас к миру и в качестве вожелания, страха, зависти, гнева бросают нас в разные стороны, заставляя постоянно страдать»⁴⁵.

Это и есть главный итог рассуждений Шопенгауэра, ради которого была написана вся его огромная книга. Однако если мы внимательно задумаемся над этим итогом, нам придется признать, что в нем содержится еще один, быть может, самый радикальный парадокс, не позволяющий признать учение Шопенгауэра вполне последовательным и ясным. Шопенгауэр постоянно подчеркивает, что воля абсолютно свободна и всемогуща в своей собственной сущности, это есть подлинный Абсолют, отличающийся от абсолютов рационализма только тем, что в нем нет никакой закономерности; именно поэтому он не Разум, а Воля (в этом смысле Воля Шопенгауэра – это как бы всеблагий Бог, сошедший с ума, но сохранивший свое всемогущество). При этом наш пространственно-временной мир, мир объективации воли, Шопенгауэр называет «покрывалом майи», т. е. в духе буддизма признает его *несущественным, призрачным* в сравнении с собственной сущностью воли. Из этого должно следовать, что все, что есть в нашем мире, целиком определено «чистой» сущностью воли. Но сущность воли – в вечном, неостановимом устремлении. Как же ока-

⁴⁴ Там же. С. 470.

⁴⁵ Там же. С. 483-484.

зывается возможным, что человек, являющийся частью призрачного мира объективации, способен не только выступить наперекор этому сущностному качеству воли, но и побороть его, уничтожить саму суть воли? Впрочем, Шопенгауэр иногда оговаривается, что отрицание воли в человеке производит сама воля, что самоотрицание есть ее важнейшее качество. Но тогда, если мы признаем состояние *отрешенности, созерцательного безволия* высшим состоянием самой воли, то становится непонятным, почему Абсолют, наиболее адекватно являющий себя именно в такой форме, нужно определять как *волю*.

На самом деле важнейшим итогом философии Шопенгауэра явилось вовсе не то, что он провозгласил таковым. Отдавая дань популярным в его эпоху научным концепциям, Шопенгауэр утверждает в некоторых фрагментах своего труда, что человек является результатом эволюции природы, т. е. признает его естественным элементом природного мира. Однако важнейшие философские постулаты Шопенгауэра с неизбежностью ведут к прямо противоположному: человек есть особое сущее, хотя и связанное с природой, но не сводимое у ней, скорее обосновывающее своим существованием все бытие природы, мира. И только человек является полным и окончательным явлением безусловного, абсолютного начала бытия, в нем совершается самое главное, то, что определяет судьбу мира и Абсолюта. Причем сама эта судьба, которая реализуется через деяния человека, не может быть предсказана или угадана; история по-настоящему открыта, то, что свершится в ней, что принесет нам будущее, не знает никто.

Именно этими главными выводами Шопенгауэр повлиял на своих наиболее известных современников, которые развили их в своих собственных размышлениях о судьбе человека в мире. Прежде всего здесь нужно еще раз назвать Ф. Достоевского и Ф. Ницше. Оба они пошли по пути, намеченном Шопенгауэром, и несмотря на внешнее различие характерных для них идей и образов, пришли к одинаковому представлению о человеке. Они и стали настоящими основателями неклассической философии, важнейшие достижения которой были связаны уже с концепциями XX века, с концепциями, в которых философия наконец приблизилась к разгадке самой главной тайны мироздания – тайны бытия отдельной человеческой личности.