

УДК 1:141.7:168.522(430)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Макуха Г.В.

В статье анализируются специфические особенности решения проблемы сущности и существования человека в немецкой классической философии.

Ключевые слова: космоцентризм, родоцентризм, антропоцентризм, человек, сущность, существование.

Актуальность темы. Немецкая классическая философия (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах) представляет собой крупное и влиятельное течение философской мысли Нового времени, подводящее итог её развитию на данном отрезке европейской культуры. Это очень важный период в истории развития западной философии, который в определённом смысле является триумфом европейского рационализма. Какие же философские направления представлены в немецкой классической философии, и как решается философами этого периода проблема сущности и существования человека?

Целью данной статьи является 1) проанализировать основные философские концепции, представленные в немецкой классической философии, и определить, к какому философскому направлению они относятся; 2) выяснить специфику решения проблемы сущности и существования человека в основных философских учениях этого периода.

Первым представителем немецкой классической философии является Иммануил Кант. В вопросах онтологии и гносеологии Кант – *наукоцентрист* (в «докритический» период он – позитивно-мыслящий наукоцентрист, а в «критический» период он – критически настроенный наукоцентрист), поскольку вопросам теории познания он уделяет первостепенное значение. Абсолютизация рационализма и недооценка чувственного познания, противопоставление «сущности» и «явления» привели Канта к скептицизму и агностицизму. В «Критике чистого разума» Кант утверждает, что вещи сами по себе непознаваемы, что мы познаем лишь явления, поскольку: «...все предметы суть только явления, а не данные таким образом вещи сами по себе (für sich); поэтому о том, что касается формы их, многое можно сказать a priori, но никогда ничего нельзя сказать о вещи в себе, которая могла бы лежать в основе этих явлений» [13, с. 148 – 149]; «каковы предметы в себе [...], нам совершенно неизвестно» [13, с. 144]; «...что касается объектов чистого мышления, то у нас нет никакого средства познать их существование...» [1, с. 143].

На этом гносеологическом фоне Кант анализирует *сущность и существование человека*. В антропологических вопросах Кант в общем и целом

является *родоцентристом*, хотя у него присутствуют и *антропоцентристские идеи*. Родоцентристом он является по следующим причинам: 1) основные его усилия направлены на разработку общечеловеческих норм поведения, правил поведения человека в человеческом роде, кульминационным моментом которых является «категорический императив»; 2) очень важное значение в своей этике Кант уделяет понятию «долг», выполнению человеком своего долга по отношению к человеческому роду. Поэтому *человек у Канта – существо родовое, нравственное*. («...совершенно справедливое гражданское устройство должно быть высшей задачей природы для человеческого рода, ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода» [1, с. 189].) Но у Канта присутствует и антропоцентристская по своей сути идея уникальности и самоценности каждой личности, каждого отдельного человека [14, с. 269 – 270].

Большое внимание Кант уделяет исследованию проблемы *существования человека в мире*. Анализируя вопрос о соотношении *необходимости и свободы*, Кант заявляет, что человек одновременно существует (присутствует) в двух мирах: в чувственно воспринимаемом мире, в котором он подчинён законам необходимости, и в умопостигаемом мире, в котором он подчиняется закону разума – нравственному закону. Человек может поступать по необходимости, поскольку он подчинён необходимости, господствующей в мире явлений. Кант отмечает, что «если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий. Следовательно, в отношении этого эмпирического характера нет свободы...» [1, с. 140]. Но, в то же время, человек может поступать свободно, поскольку он, как нравственное существо, принадлежит уже не к чувственно воспринимаемому миру необходимости, а к миру умопостигаемых «вещей в себе». И в этом качестве он свободен. («Но иногда мы находим или по крайней мере так нам кажется, что идеи разума действительно доказали свою причинность в отношении человеческих поступков как явлений и что эти поступки совершены не потому, что были определены эмпирическими причинами, а потому, что были определены основаниями разума» [1, с. 141].) Иными словами, как житель царства природы (необходимости), человек физически несвободен, поскольку его действия определяются соответствующими физическими законами и причинно-следственным детерминизмом; но как существо нравственное – человек нравственно свободен, поскольку он может свободно принимать решения, независимые от определяющих и побуждающих причин. («Разумное существо должно ... рассматривать себя как мыслящее существо [...]; стало быть, у него две точки зрения, с которых оно может рассматривать себя [...]: во-первых, поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы [...], во-вторых, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру, – как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме» [14, с. 297].) Если в физическом плане человек несвободен, то в духовном и нравственном отношении он – свободен.

Свободу человека (свободу воли) Кант рассматривает как свободу от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира, как независимость от внешних обстоятельств в принятии решений [1, с. 152]. Но эта свобода от внешних обстоятельств превращается во внутреннюю несвободу, поскольку человек в своих действиях должен следовать своему *долгу* по отношению к человеческому *роду*. Так свобода у Канта превращается в необходимость следовать своему нравственному долгу [13, с. 671]. *Этика* Канта – это этика *долженствования*. («Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе...» [1, с. 166].) Поскольку исполнение нравственного долга требует преодоления чувственных соблазнов, постольку, согласно Канту, принцип удовольствия противоположен принципу морали, а значит, необходимо отказаться от иллюзии, что, следуя нравственному долгу, человек может достичь счастья. Он считает, что добродетель и счастье – вещи несовместимые.

Кульминацией этики Канта является разработка и формулировка им высшего нравственного закона – *«категорического императива»*, суть которого заключается в том, что каждый индивид должен поступать так, чтобы правило его личного поведения могло стать правилом поведения для всех. («Существует только один категорический императив, а именно: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [14, с. 260]; «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [14, с. 329, 347].) Кант считает, что поступок будет моральным только в том случае, если он совершается из уважения к нравственному закону.

Но Кант не только разработал нравственную парадигму поведения человека в роде (человеческом роде), он уделял большое внимание и отдельной личности. Философ сформулировал очень важный нравственный принцип отношения общества и отдельного человека к другому человеку: «человек есть цель, а не средство». («Практическим императивом, таким образом, будет следующий: поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» [14, с. 269 – 270].)

Таким образом, в вопросах гносеологии Кант – «критически настроенный» *наукоцентрист*, в антропологических и социальных вопросах он – *родоцентрист* с элементами *антропоцентризма*. *Человек* по своей сути есть существо *родовое, нравственное*, но каждый человек *самоценен*. В своём существовании человек одновременно присутствует в двух «мирах» – в чувственно воспринимаемом и умопостигаемом. Как житель царства природы, человек подчинён необходимости (*несвободен*), но как духовно-нравственное существо – он *свободен*. Эта нравственная свобода побуждает человека поступать в соответствии с нравственным законом – *«категорическим императивом»*. К человеку нужно относиться как к цели, а не как к средству.

Следующим представителем немецкой классической философии является Иоганн Готлиб Фихте. В своих гносеологических воззрениях Фихте – *субъективированный антропоцентрист* на наукоцентристском фоне. Он пытается создать своё «наукоучение» как научную методологию (методологию познания) для всех других наук [1, с. 202]. Всю свою теорию познания он выстраивает в форме познания субъектом (*Я*) окружающего мира (не-*Я*). Его «наукоучение» превращается в диалектическую (синтетическую) триаду познания окружающей действительности по принципу: тезис (*Я*), антитезис (не-*Я*), синтез (абсолютное *Я*). («Положим, *Я* будет высшим понятием, и *Я* противопоставляется не-*Я*, тогда ясно, что последнее не может противопоставляться без того, чтобы быть положено, и притом быть положено в высшем понятии – в *Я*. Таким образом, *Я* подлежало бы рассмотрению с двух точек зрения: как такое, в котором полагается не-*Я*, и как такое, которое противопоставляется не-*Я*, и, следовательно, само полагается в абсолютном *Я*» [1, с. 203].)

На этом гносеологическом фоне Фихте рассматривает проблему сущности и существования человека. Человек у Фихте по своей сути есть существо активное, деятельное (антропоцентризм). Но его антропоцентризм проявляется на родоцентристском фоне. («В высшей природе, т. е. в судьбах человеческого рода, есть целесообразный процесс, ведущий род помимо сознания и желания последнего к его истинной цели...» [1, с. 240].)

Исследует Фихте и проблему существования человека в окружающем мире. Вслед за Кантом он анализирует вопрос о соотношении необходимости и свободы. Человека он рассматривает существующим в двух системах, в двух мирах («двоякого рода бытие»): с одной стороны, человек – неотъемлемая часть природы и подчиняется законам природы, поэтому он несвободен, с другой стороны, человек – существо духовно свободное и независящее от природы. В первом случае (в первой системе) «...способность моей чувственной деятельности остается под господством природы и приводится в движение всегда той же силой, которая ее произвела, а мысль во всем этом играет лишь роль зрителя; согласно второй системе, эта способность, раз данная, подпадает под господство возвышенной над всей природой и совершенно освобожденной от ее законов силы – силы понятий цели и силы воли. Мысль здесь уже не только зритель, но и источник действия» [1, с. 233]. Фихте решает проблему соотношения необходимости и свободы следующим образом: «как звено в цепи природы» человек – несвободен, но как духовное существо – он свободен. *Эта свобода состоит в добровольном подчинении индивида законам и целям развития человеческого рода.* Фихте по этому поводу пишет: «Личность должна быть приносима в жертву идее; та жизнь, которая осуществляет это, есть единственно истинная и справедливая жизнь, и, следовательно, с точки зрения истины и подлинной действительности индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть, и, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем как единственно существующий» [1, с. 236].

В этических вопросах Фихте, подобно Канту, большое внимание уделяет нравственному закону («Это достигается исключительно указанием нравственного закона в нас, согласно которому *Я* представляется как нечто возвышающееся над всеми производимыми им видоизменениями...» [1, с. 223]), а так же долгу,

следованию долгу: «у каждого есть обязанность не только вообще желать быть полезным обществу, но и направлять по мере сил своих и разума все свои старания к последней цели общества, именно все более облагораживать род человеческий...» [1, с. 242].

Если у Декарта главным признаком наличия человека является принцип «мыслью, следовательно существую», то у Фихте главным принципом существования человека в мире является антропоцентристский лозунг «*действую, следовательно существую*», поскольку: «...всякая реальность действительна, и все действительное есть реальность. Деятельность есть положительная, абсолютная реальность...» [1, с. 206]. Главным моментом, апофеозом всей практической философии Фихте является «возвышение», «возвеличивание» человеческой *деятельности*. («Не для праздного самосозерцания и размышления над самим собой и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами, нет – для деятельности существуешь ты; твоё действие, и только оно одно, определяет твою ценность» [1, с. 235].) Фихте, как никто другой, высоко поднял статус данного понятия, сосредоточив на нём внимание всей своей философии. Это «возвышение» касается не только теоретической, познавательной деятельности, но и практической, преобразовательной деятельности. («Стоять и жаловаться на человеческое падение, не двинув рукой для его уменьшения, значит поступать по-женски. Карать и злобно издеваться, не сказав людям, как им стать лучше, не по-дружески. Действовать! Действовать! – вот для чего мы существуем» [1, с. 243].)

Деятельное, преобразовательное отношение человека подразумевается не только по отношению к внешнему миру, но и по отношению к самому себе (человеку), поэтому Фихте активно пропагандирует идею *совершенствования человека*. («...общее совершенствование, совершенствование самого себя посредством свободно использованного влияния на нас других и совершенствование других путем обратного воздействия на них как на свободных существ – вот наше назначение в обществе» [1, с. 241 – 242].)

Таким образом, в гносеологических вопросах Фихте – субъективированный антропоцентрист на наукоцентристском фоне, в вопросах практической философии он – антропоцентрист на родоцентристском фоне. Человек у него – существо активное, деятельное (субъект человеческого рода). Как звено в цепи природы человек – несвободен, но как духовное существо – он свободен. Эта свобода состоит в добровольном подчинении индивида законам и целям развития человеческого рода. Главным принципом человеческого существования является активная преобразовательная деятельность как по отношению к окружающей действительности, так и по отношению к самому себе (самосовершенствование).

Третьим выдающимся представителем немецкой классической философии является Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг. В эволюции философских взглядов Шеллинга можно выделить несколько этапов. На первом, раннем этапе (в работе «Философские письма о догматизме и критицизме») Шеллинг, в целом, ещё является «умеренным» сторонником кантовского «критицизма», но уже в этой работе у него «проявляются» некоторые идеи «философии тождества» (идея тождества между субъектом и объектом). На втором этапе (в работе «О мировой душе») Шеллинг переносит своё внимание на природу (становится натурфилософом), занимается исследованием развития природы, как

самоорганизующегося духовного организма, разрабатывает «диалектику природы». В этот период он – *научоцентрист*, у которого прослеживаются *пантеистические* идеи. На третьем этапе (в работе «Система трансцендентального идеализма») Шеллинг излагает своё видение «трансцендентальной философии»; в этой работе субъективное им рассматривается как первичное и как единственная основа всей реальности. В своём труде он хоть и сравнивает два пути познания – субъективный идеализм (трансцендентальную философию) и натурализм (натурфилософию), ещё не объединяя их, но его симпатия явно на стороне фихтеанского *субъективизма*.

На четвёртом этапе (в работах «Изложение моей системы философии» и «Бруно...») Шеллинг синтезирует свои взгляды из второго и третьего периодов и излагает основные идеи новой философской системы – «философии тождества», в которой он пытается объединить трансцендентальную философию и натурфилософию, мышление и бытие, дух и природу, субъективное и объективное. Результатом такого объединения становится тождество духа и природы. Абсолютное тождество он называет разумом. «Золотую середину» между двумя крайностями он находит в *пантеизме*. Шеллинг о своей системе пишет: «Я отличаюсь от Декарта тем, что не утверждаю абсолютного дуализма, исключаящего тождество; от Спинозы тем, что не утверждаю абсолютного тождества, исключаящего любой дуализм...» [10, с. 193]; «и если ... кто-либо захочет назвать эту систему пантеизмом на том основании, что в абсолютном ... исчезают все противоположности, то мы ему в этом препятствовать не будем» [25, с. 152].

На пятом, завершающем этапе Шеллинг анализирует вопрос о *свободе* человека («Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах»), разрабатывает философию мифологии и религии («Введение в философию мифологии» и др.), в которой излагает теорию отпадения мира от Бога и возвращения к Богу посредством христианства. В этот период у него усиливаются *теоцентристские* тенденции. В целом, можно сказать, что Шеллингу всё-таки удалось преодолеть в своей философии субъективизм (субъективный идеализм) и, тем самым, «перевести» немецкую философию на «рельсы» объективизма.

Несмотря на эволюцию философских взглядов Шеллинга, можно выделить следующие моменты в решении им проблемы *сущности* и *существования* человека. *Человек*, по Шеллингу, является связующим звеном двух миров – божественного и естественного, духа и природы, он есть *духовно-телесное существо*. («...своей высшей цели – своего осознания целиком в качестве объекта – природа достигает путем лишь высшей и последней рефлексии, т. е. той, которая и есть не что иное, как человек...» [1, с. 248]; «в человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же – вся сила света» [25, с. 112].)

Исследуя проблему *существования* человека в мире, Шеллинг рассматривает вопрос о соотношении *необходимости* и *свободы*. Он признаёт существование необходимости: «Необходимость в противоположении своем свободе оказывается не чем иным, как бессознательным» [1, с. 273]. Признаёт он и наличие свободы: «Альфой и омегой трансцендентальной философии является свобода. [...] Бытие в нашей системе представляется лишь преодоленной свободой» [1, с. 265]. Соотношение между необходимостью и свободой Шеллинг определяет диалектически: «Необходимость и свобода заключены друг в друге как единая

сущность, которая являет себя той или другой, только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она – свобода, формально – необходимость» [25, с. 130 – 131]; «...действие может следовать из внутренней природы сущности только по закону тождества и с абсолютной необходимостью, которая только и есть абсолютная свобода; ибо свободно лишь то, что действует в соответствии с законами своей собственной сущности и не определено ничем ни в себе, ни вне себя» [25, с. 130].

Шеллинг в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», помимо вопроса о свободе человека исследует вопрос о наличии *зла в человеке*. Присутствие зла в человеке он объясняет следующим образом. Начало, которое отделяет человека от Бога, есть в нём «самость». Самость есть дух, т. е. человек есть дух, обладающий самостью. Благодаря тому, что самость есть дух, она есть воля, которая зрит себя в полной свободе. Дух (человека) возвышается над светлым и тёмным началами (добром и злом), т. е. самость свободна от обоих начал. Но самость может отделиться от света, т. е. «своеволие может стремиться к тому, чтобы в качестве частной воли быть тем, что оно есть лишь в тождестве с универсальной волей...» [25, с. 113]. В воле человека происходит отделение духовной самости от света, т. е. разделение двух начал, неразрывно соединённых в Боге. Возвышение своеволия в человеке и есть зло [25, с. 113]. До тех пор, пока воля человека остаётся в единстве с божественной волей, она пребывает в гармонии и равновесии. Но как только воля человека начинает отклоняться от божественной воли, появляется зло [25, с. 113]. Иными словами, зло – это злоупотребление свободой, отход, отдаление индивидуальной воли человека от божественной воли. Зло возникает лишь тогда, когда «...то, что имеет свою свободу или жизнь только для того, чтобы оставаться в рамках целого, стремится быть для себя» [25, с. 113]. Отсюда можно сделать вывод: когда воля человека будет соответствовать божественной воле, зло будет преодолено.

Высший принцип морали (*этики*), по Шеллингу, звучит так: действуй не как личность, исключи из поведения все субъективные влияния, поступай как всеобщее существо [10, с. 196]. Как и Фихте, Шеллинг большое внимание уделяет свободной *деятельности* человека. («...деятельность, обнаруживающаяся в волевом устремлении, во всяком случае является продуктивной деятельностью. Продуктивно всякое свободное действие, и продуктивно оно лишь в случае осознанности» [1, с. 254].) Деятельность философ рассматривает двояко: как экстравертную, внешнюю, так и интровертную, внутреннюю. («Деятельность, направленная вовне и по природе своей бесконечная, составляет объективную сторону познания, обращенная же обратно к Я представляется не чем иным, как стремлением себя созерцать в такой бесконечности» [1, с. 268]; «идеальный мир искусства и реальный предметов являются ... порождением одной и той же деятельности...» [1, с. 256].)

Таким образом, синтез натурализма и фихтеанского субъективизма приводит Шеллинга к рационализированному пантеизму (разновидности космоцентризма), который, в свою очередь, постепенно «трансформируется» в религиозный теоцентризм. Человек у Шеллинга является духовно-телесным существом. Необходимость и свободу он рассматривает диалектически: свобода и необходимость существуют одна в другой. Зло возникает тогда, когда

индивидуальная воля человека вступает в противоречие с божественной волей. Важным признаком человеческого существования является деятельность.

Самым выдающимся представителем немецкой классической философии является Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Философскую систему Гегеля можно охарактеризовать как развивающийся *пантеизм* (разновидность *космоцентризма*). Абсолют (идея, дух, разум) мыслится Гегелем пантеистически – как безличный процесс самодвижения понятия (идеи) в диалектическом процессе – через развертывание исходного противоречия и его последующее преодоление. Наука в целом, по мысли Гегеля, делится на три части – логику, науку о природе, науку о духе. Логика – наука о чистом понятии и абстрактной идее; природа представляет собой внешнюю реальность идеи, её экстериоризацию; дух – снятие экстериоризации, возвращение идеи к самой себе [10, с. 288]. Поэтому философская система Гегеля состоит из трёх частей (разделов) – логики (диалектической логики), философии природы и философии духа. По мнению Гегеля дух («Абсолютное есть дух...» [1, с. 335]) в своём развитии проходит через три этапа. На первом этапе дух «...существует в форме отношения к самому себе [...], – это субъективный дух...». На втором этапе дух существует «в форме реальности, как подлежащий порождению духом и порожденный им мир [...], – это объективный дух». На третьем этапе дух существует «...как в себе и для себя сущее и вечно себя порождающее единство объективности духа и его идеальности или его понятия, дух в его абсолютной истине, – это абсолютный дух» [1, с. 335 – 336]. Иными словами, по мнению Гегеля, сам мировой дух развивается в процессе формирования и развития мира.

На этом онтологическом фоне рассматривается Гегелем проблема сущности и существования человека. Человек не находится в центре философской системы Гегеля (антропология – один из разделов его философии духа), человек у Гегеля – существо объективированное, зависящее от внешних, объективных факторов. Первичность всеобщего по отношению к единичному, определяющее значение понятия в отношении к конкретной действительности получают у Гегеля своё антропологическое выражение в первенстве мирового духа, который подчиняет и использует индивидов для достижения всеобщей цели. Можно сказать, что человек у Гегеля – существо космическое, поскольку через людей (особенно через выдающихся личностей) мировой дух творит всемирную историю. Гегель – «объективист», он отдаёт предпочтение общему, а не частному, поэтому человек у него зависит не только от мирового духа, но и от общества, социума, государства. Наивысшая обязанность человека, по мнению Гегеля, – быть членом государства [1, с. 344]. («...государство на самом деле находится в совершенно другом отношении к индивидууму; так как оно есть объективный дух, то сам индивидуум лишь постольку объективен, истинен и нравствен, поскольку он есть член государства» [1, с. 345]; «государство есть божественная идея как она существует на земле» [1, с. 347].) Таким образом, в характеристике сущности человека у Гегеля прослеживаются не только космоцентристские, но и социоцентристские идеи.

Затрагивает Гегель и проблему существования человека в мире. Его интересует вопрос о соотношении необходимости и свободы человека. Решает он эту проблему тоже «объективистски». История, по его мнению, является эволюционным процессом. Конечная цель эволюции – достижение истинной свободы. Всемирная

история есть прогресс в развитии свободы. Свобода – фундаментальное начало духа. Однако свобода возможна только в пределах следования необходимости. («Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [1, с. 351]; «разумность ... состоит в единстве объективной свободы, т. е. всеобщей субстанциальной воли, и субъективной свободы как индивидуального знания и ищущей своих особенных целей воли, и поэтому она по форме состоит в действовании, определяющем себя согласно мыслимым, т. е. всеобщим законам и основоположениям» [1, с. 345].) По сути дела, Гегель сводит свободу к осознанной необходимости.

Вопрос о соотношении необходимости и свободы тесно связан с проблемой соотношения объективного и субъективного. Гегель решает этот вопрос следующим образом: «...частный интерес ... неразрывно связан с обнаружением всеобщего, ... всеобщее является результатом частных и определенных интересов...» [1, с. 364], а «истина заключается лишь в соединении всеобщего, сущего в себе и для себя вообще с единичным, субъективным...» [1, с. 364]. По мнению философа, хитрость мирового разума заключается в том, что он заставляет действовать людей в определенном направлении, используя в качестве побуждающих мотивов их страсти и личные интересы. («Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти...» [1, с. 364].) Рассматривая вопрос о роли личности в истории, Гегель выдвигает идею о том, что всемирно-исторические личности (герои) начинают осознавать волю мирового духа и действуют в соответствии с этой волей, т. е., по сути дела, становятся «проводниками» воли мирового духа, «доверенными лицами всемирного духа» [1, с. 362], «таковы великие люди в истории, личные частные цели которых содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа» [1, с. 361].

В этике главенствующую роль Гегель отводит долгу, чувству долга. («...нравственность государства является не моральной, рефлексивной, при которой господствует личное убеждение; такая нравственность более доступна новому времени, между тем как истинная и античная нравственность коренится в том, что каждый выполняет свой долг»; «...нравственность есть долг, субстанциальное право, вторая натура, как ее правильно называли, потому что первую натурой человека является его непосредственное животное существование» [1, с. 347].)

Рассматривая вопрос о предназначении философии Гегель затрагивает проблему соотношения сущего и должного. Философия, по мнению Гегеля, должна заниматься только тем, что есть, а не тем, что должно быть. Он считает, что философия не может поучать мир, каким ему следует быть. Такая позиция философа вполне объяснима, если учесть, что Гегель – «объективист» и придерживается точки зрения: «что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» [1, с. 286]. Гегель пишет: «...философия есть точно так же современная ей эпоха, постигнутая в мышлении. Столь же глупо думать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос. Если же его теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит себе мир, каким он должен быть, то этот мир, хотя, правда, и существует, однако только в его мнении...» [1, с. 287].

Таким образом, философская система Гегеля примыкает к *космоцентристскому* направлению и может быть охарактеризована как *развивающийся пантеизм*. У Гегеля *сущность* и *существование* человека тесно взаимосвязаны между собой. Гегель – «объективист», поэтому человек у него – существо *объективированное*, производное от внешних факторов: с одной стороны, человек – существо *космическое*, поскольку действия людей зависят от «хитростей» мирового духа, и через людей (с помощью выдающихся личностей) мировой дух творит всемирную историю; с другой стороны, человек зависим от государства, социума (т. е. прослеживаются и *социоцентристские* идеи). Поскольку *свободу* человека Гегель сводит к осознанной *необходимости*, главным этическим принципом, по его мнению, является следование *долгу* (выполнение человеком своего долга).

Завершает немецкую классическую философию Людвиг Фейербах, философские воззрения которого можно охарактеризовать как *родоцентризм* с элементами *антропоцентризма*. Философ отрицает наличие разумного начала в мире – Бога и заявляет, что Бог – это отчужденная и объективированная сущность человека, «...бог есть откровение внутренней сути человека, выражение его «я»...» [1, с. 445]. Фейербах претендует на разработку *новой философии*, и эту новую философию он отождествляет с антропологией. «Новая философия, – пишет философ, – превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку» [1, с. 470]. Философия, по его мнению, должна быть антропологией, то есть учением о человеке.

Человек в центре внимания философии Фейербаха. В характеристике сущности человека присутствуют и родоцентристские, и антропоцентристские идеи, но родоцентристские идеи преобладают, поэтому можно сказать, что человек у него – существо родовое, нравственное. Подтверждением этому служат следующие высказывания философа: «Отдельный человек как нечто обособленное не заключает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты» [1, с. 471]; «Человек никогда не может освободиться от своей подлинной сущности. Он ... не может абстрагировать себя от своего рода, от своей сущности...» [1, с. 479]. Фейербах видит отличительные, сущностные признаки человека в том, что он обладает *разумом*, *чувствами* и *волей*, а это родовые признаки человека. («Каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке? Разум, воля и сердце. Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли – энергия характера, сила чувства – любовь» [1, с. 479].)

Большое внимание уделяет Фейербах проблеме *существования* человека в мире. В вопросе о соотношении *необходимости* и *свободы* он продолжает уже сформировавшуюся в философии Нового времени традицию, сводящую свободу человека к необходимости. Фейербах пишет: «Ни одно человеческое действие не случается, конечно, с безусловной абсолютной необходимостью, ... но ... при данных условиях, впечатлениях и обстоятельствах, при данном характере и

темпераменте, при данном теле, короче, при сущности, таким именно образом определенной, я мог решиться и мог поступить только так, как я решился и поступил» [1, с. 485]. Иными словами, человек, следуя своему природному влечению, тем самым следует необходимости и вместе с тем поступает свободно. Философ, по сути, отождествляет свободу и необходимость.

В этических вопросах взгляды Фейербаха разделяются, «раздваиваются» на родовую и индивидуальную этику. С одной стороны, человек как родовое существо должен придерживаться родовой этики, т. е. правил поведения человека в роде. («Обязанности в отношении к себе только тогда имеют моральный смысл и ценность, когда они признаются косвенными обязанностями в отношении к другим; когда признается, что я имею обязанности по отношению к самому себе только потому, что у меня есть обязанности по отношению к другим – к моей семье, к моей общине, к моему народу, к моей родине. Хорошо и нравственно — это одно и то же. Но хорош только тот, кто хорош для других» [1, с. 486].) Родовая этика у него привязывается к долгу, к обязанности. С другой стороны, главная цель человека как антропологического существа – достижение *счастья* (и в этом смысле Фейербах – *эвдемонист*). «Эвдемонизм, – считает философ, – настолько врожден человеку, что мы совсем не можем мыслить и говорить, не пользуясь им, даже не зная и не желая этого» [1, с. 486], «...там, где нет стремления к счастью, там нет и стремления вообще. Стремление к счастью – это стремление стремлений. Каждое стремление – это безыменное стремление к счастью, ибо оно получает название только от предмета, в котором человек полагает свое счастье» [1, с. 484]. Добро и зло Фейербах тоже «привязывает» к счастью. «Добро – то, что соответствует человеческому стремлению к счастью; зло – то, что ему заведомо противоречит» [1, с. 487]. По его мнению, добродетель и долг не находятся в противоречии с собственным счастьем, «...они находятся в противоречии только с тем счастьем, которое хочет быть счастливым на счет других, на их несчастье» [1, с. 487]. Если родовая этика у Фейербаха привязывается к долгу, то индивидуальная этика – к счастью.

Кульминационным моментом этики Фейербаха является «воспевание», возвеличивание *любви* – главной этической ценности, которая объединяет родовую и индивидуальную этику. Философ обожествляет любовь и боготворит её. «Любовь, – по его мнению, – есть сам бог, и вне любви нет бога. Любовь делает человека богом и бога – человеком. Любовь укрепляет слабое и ослабляет сильное, унижает высокое и возвышает низкое, идеализирует материю и материализирует дух» [1, с. 447]. Более того, философ выступает инициатором создания *новой религии* (религии любви), в которой вместо любви к Богу должна возобладать любовь человека к человеку. («Мы должны на место любви к богу поставить любовь к человеку как единственную истинную религию...» [1, с. 458]; «отношение ребенка к родителям, мужа к жене, брата к брату, друга к другу, вообще человека к человеку, короче, моральные отношения сами по себе суть истинно религиозные отношения» [1, с. 488].) «Человек человеку бог» [1, с. 488] – вот главный принцип новой религии. Но это не только главный принцип новой религии, но и «категорический императив», нравственный закон новой философии: относись к другому человеку как к высшей ценности, как к богу (*человеколюбие*).

Фейербах придаёт большое значение *деятельности* человека. Он заявляет о том, что человек должен быть деятельным существом, он должен верить в себя и в свои силы, и быть «кузнецом» своей судьбы и своего счастья, а не пассивно ждать «милости» от высших сил. («Мы должны ... на место веры в бога [поставить] веру человека в самого себя, в свою собственную силу, веру в то, что судьба человечества зависит не от существа, вне его или над ним стоящего, а от него самого...» [1, с. 458].) Фейербах призывает к *самосовершенствованию*, к преобразованию самого себя. «Наш идеал, – заявляет философ, – не кастрированное, лишённое телесности, отвлечённое существо, наш идеал – это цельный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек. К нашему идеалу должно относиться не только спасение души, не только духовное совершенство, но и совершенство телесное, телесное благополучие и здоровье» [1, с. 457].

Таким образом, философские воззрения Фейербаха можно охарактеризовать как родоцентризм с элементами антропоцентризма. Человек по своей сути – существо родовое, хотя в характеристике сущности человека присутствуют и антропоцентристские идеи. Фейербах претендует на разработку новой философии, и эту новую философию он отождествляет с антропологией. Философия, по его мнению, должна быть антропологией, то есть учением о человеке. Свободу философ сводит к необходимости. Родовая этика у Фейербаха привязывается к долгу (обязанности), индивидуальная этика – к счастью. Фейербах выступает в роли «проповедника» новой религии: вместо теистической религии, основывающейся на любви человека к Богу он провозглашает атеистическую религию, основывающуюся на любви человека к человеку (человеколюбие). Философ призывает человека быть активным, деятельным существом, преобразующим окружающий мир и самого себя.

Подводя итог исследованию проблемы сущности и существования человека в немецкой классической философии, можно сделать следующие **выводы**:

1. В немецкой классической философии присутствуют следующие философские направления: – рационализированный *космоцентризм* (Шеллинг, Гегель); *родоцентризм* (Кант, Фейербах); *антропоцентризм* (Фихте).

2. Каждое философское направление по-своему решает проблему *сущности* человека.

2.1 В *космоцентризме* (в рационализированном пантеизме) человек рассматривается как духовно-телесное существо (Шеллинг), как существо *космическое*, поскольку действия людей зависят от «хитростей» мирового духа, и через людей (с помощью выдающихся личностей) мировой дух творит всемирную историю (Гегель).

2.2 В *родоцентризме* (Кант, Фейербах) человек по своей сути есть существо *родовое*, нравственное.

2.3 В *антропоцентризме* (Фихте) человек рассматривается как существо активное, *деятельное*.

3. Проблема *существования* человека в мире в немецкой классической философии решается следующим образом.

3.1 *Космоцентризм*. Необходимость и свободу Шеллинг рассматривает диалектически: свобода и необходимость существуют одна в другой. Зло возникает

тогда, когда индивидуальная воля человека вступает в противоречие с божественной волей. Поскольку свободу человека Гегель сводит к осознанной необходимости, главным этическим принципом, по его мнению, является следование *долгу* (выполнение человеком своего долга).

3.2 *Родоцентризм*. Кант утверждает, что в своём существовании человек одновременно присутствует в двух «мирах» – в чувственно воспринимаемом и умопостигаемом. Как житель царства природы, человек подчинён необходимости (несвободен), но как духовно-нравственное существо – он свободен. Эта нравственная свобода побуждает человека поступать в соответствии с нравственным законом – «*категорическим императивом*». Фейербах свободу сводит к необходимости. Родовая этика у него привязывается к долгу (обязанности), индивидуальная этика – к счастью. Фейербах выступает в роли «проповедника» новой религии: вместо теистической религии, основывающейся на любви человека к Богу он провозглашает атеистическую религию, основывающуюся на *общечеловеческой любви* человека к человеку (*человеколюбие*).

3.3 *Антропоцентризм*. Как звено в цепи природы человек, по мнению Фихте, – несвободен, но как духовное существо – он свободен. Главным принципом человеческого существования является активная *преобразовательная деятельность* как по отношению к окружающей действительности, так и по отношению к самому себе (самосовершенствование).

Список литературы

1. Антология мировой философии: в 4 томах / [Редактор-составитель Соколов В. В.]. – М.: Мысль, 1969 – (Философское наследие). – Том 3. Буржуазная философия конца XVIII в. – первых двух третей XIX в. – 1971. – 760 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 томах. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: Мысль, 1970 – (Философ. наследие). – Том 2. – 1971. – 248 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 томах. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: Мысль, 1970 – (Философ. наследие). – Том 3. – 1972. – 374 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 томах. Второе издание. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: Мысль, 1972 – (Философ. наследие). – Том 1. – 1972. – 668 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 томах. Второе издание. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: Мысль, 1972 – (Философ. наследие). – Том 2. – 1973. – 630 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 томах. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: Мысль, 1974 – (Философ. наследие). – Том 1. Наука логики. – 1974. – 452 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 томах. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: Мысль, 1974 – (Философ. наследие). – Том 2. Философия природы. – 1975. – 696 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 томах. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: Мысль, 1974 – (Философ. наследие). – Том 3. Философия духа. – 1977. – 472 с.
9. Гегель Г. В. Ф. Философия права. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 528 с. – (Философ. наследие).
10. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. / А. В. Гулыга. – М.: Мысль, 1986. – 334 с.
11. Кант И. Сочинения: в 6 томах. / Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1963 – (Философское наследие). – Том 1. – 1963. – 544 с.
12. Кант И. Сочинения: в 6 томах. / Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1963 – (Философское наследие). – Том 2. – 1964. – 510 с.
13. Кант И. Сочинения: в 6 томах. / Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1963 – (Философское наследие). – Том 3. – 1964. – 800 с.

14. Кант И. Сочинения: в 6 томах. / Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1963 – (Философ. наследие). – Том 4, часть 1. – 1965. – 544 с.
15. Кант И. Сочинения: в 6 томах. / Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1963 – (Философ. наследие). – Том 4, часть 2. – 1965. – 478 с.
16. Кант И. Сочинения: в 6 томах. / Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1963 – (Философское наследие). – Том 5. – 1966. – 564 с.
17. Кант И. Сочинения: в 6 томах. / Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1963 – (Философское наследие). – Том 6. – 1966. – 743 с.
18. Фейербах Л. История философии. Собрание произведений: в трёх томах. Второе издание. / Людвиг Фейербах. – М.: Мысль, 1974 – (Философское наследие). – Том 1. – 1974. – 354 с.
19. Фейербах Л. История философии. Собрание произведений: в трёх томах. Второе издание. / Людвиг Фейербах. – М.: Мысль, 1974 – (Философское наследие). – Том 2. – 1974. – 480 с.
20. Фейербах Л. История философии. Собрание произведений: в трёх томах. Второе издание. / Людвиг Фейербах. – М.: Мысль, 1974 – (Философское наследие). – Том 3. – 1974. – 486 с.
21. Фихте И. Г. Сочинения: в 2 томах. / Иоганн Готлиб Фихте [Сост. В. Волжского]. – СПб.: Мифрил, 1993. – Том 1. – 1993. – 688 с.
22. Фихте И. Г. Сочинения: в 2 томах. / Иоганн Готлиб Фихте [Сост. В. Волжского]. – СПб.: Мифрил, 1993. – Том 2. – 1993. – 798 с.
23. Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792-1801. / Иоганн Готлиб Фихте [Сост. П. Гайденко]. – М.: Ладомир, 1995. – 654 с.
24. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. / Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг [Сост. А. В. Гулыга]. – М.: Мысль, 1987 – (Философ. наследие). – Том 1. – 1987. – 638 с.
25. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: в 2 т. / Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг [Сост. А. В. Гулыга]. – М.: Мысль, 1987 – (Философ. наследие). – Том 2. – 1989. – 636 с.

Макуха Г.В. Антропологічні контексти німецькій класичній філософії // Вчені записки Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського. Серія: Філософія. Культурологія. Політологія. Соціологія. – 2011. – Т. 24 (63). – №3-4. – С. 81-94.

У статті аналізуються специфічні особливості вирішення проблеми суті і існування людини в німецькій класичній філософії.

Ключові слова: космоцентризм, родоцентризм, антропоцентризм, людина, суть, існування.

Макуха G.V. Anthropological contexts of German classic philosophy // Scientific Notes of Taurida National V.I. Vernadsky University. Series: Philosophy. Culturology. Political sciences. Sociology. – 2011. – Vol. 24 (63). – № 3-4. – P. 81-94.

In the article the specific features of decision of problem of essence and existence of man are analysed in German classic philosophy.

Keywords: kosmocentrism, rodocentrism, anthropocentrism, man, essence, existence.

Статья поступила в редакцию 10.09.2011.