

Научная статья

УДК 165.3 + 130.11 + 141.32

DOI 10.25295/2541-7517-2023-21-4-48-58

«Безусловность» как трансцендентная основа свободы

Николай Николаевич Мисюров

*Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского
Омск, Россия*

misiurovnn@omsu.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5997-9653>

Аннотация

Рассматривается концептуальный для современной философской антропологии вопрос о свободе выбора. Безусловность, не являющаяся «данностью» (подобно дару жизни), «проясняется» в рефлексии принимаемого решения, этим оформляется человеческая идентичность. Эта «сублимация» имеет место не по природе, но благодаря решению индивида; безусловность есть определенное бытийное состояние. «Модусы самоутверждения» обусловлены и непрочны, безусловность исходит из свободы, трансцендентной по основе. Деформация онтологических и когнитивных структур опыта («персонализированного» знания) меняет смысл ценностей «отчужденного» индивида, несвободного в социуме; кантианская антиномия (свободы и необходимости) получает в «неклассической» философии интерпретацию «экзистенциальной драмы». Индивидуальность есть результат свободного выбора человека.

Ключевые слова

самосознание, достоверность бытия, трансцендентное, безусловность, свобода, индивидуальность

Для цитирования

Мисюров Н. Г. «Безусловность» как трансцендентная основа свободы // Сибирский философский журнал. 2023. Т. 21, № 4 С. 48–58. DOI 10.25295/2541-7517-2023-21-4-48-58

“Absoluteness” as a Transcendental Foundation of Freedom

Nikolay N. Misyurov

*Dostoevsky Omsk State University
Omsk, Russian Federation*

misiurovnn@omsu.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5997-9653>

Abstract

The paper considers the freedom of choice, which is a conceptual problem for contemporary philosophical anthropology. It is argued that absoluteness, which is not a “given” (like the gift of life), is “clarified” in the

© Мисюров Н. Г., 2023

reflection of the decision made, this formalizes human identity. This “sublimation” does not take place by nature, but by the decision of the individual; absoluteness is a certain existential state. It is proved that the “modes of self-affirmation” are conditioned and fragile, absoluteness comes from freedom, transcendent in its foundation. It is stated that the deformation of the ontological and cognitive structures of experience (“personalized” knowledge) changes the meaning of the values of the “alienated” individual, who is not free in society; the Kantian antinomy (of freedom and necessity) receives an interpretation of the “existential drama” in “non-classical” philosophy. It is concluded that individuality is the result of a person’s free choice.

Keywords

self-awareness, authenticity of being, transcendental, unconditional, freedom, individuality

For citation

Misyurov N.N. «Absoluteness» as a Transcendental Foundation of Freedom. Siberian Journal of Philosophy, 2023, vol. 21, no 4, p. 48–58 (in Russian) DOI 10.25295/2541-7517-2023-21-4-48–58

Философствование, по утверждению К. Ясперса, означает борьбу, – причем при любых условиях, – за свою «внутреннюю независимость»; цель этого сопротивления «тотальности» государства, религии, нормам морали и т. д. – обладание «единой для всех истиной»; вынужденная цена акта – подчинение мыслям как догмам, обрыв всех связей с «трансцендентностью» (см.: [Ясперс, 2000, с. 112–114]). Всякая борьба, тем более в стремлении достичь какой-то высокой цели, предполагает в исключительной ситуации (при наличии гипотетической угрозы «утраты существования») «безусловное» действие. Разум, несомненное «благословение человека», одновременно является и его проклятием, утверждал Э. Фромм (см.: [Фромм, 1988, с. 443–482]). Это разум принуждает нас постоянно заниматься поисками разрешения неразрешимой дихотомии существования. «Изгнанный из Рая» и не способный вернуться к первозданной гармонии мироздания человек ощущает собственное бытие как мучительную проблему, которую он должен постараться разрешить, но никак не может от нее избавиться. Всячески развивая свой ум, человек сумел стать господином над природой, однако он не обладает «инстинктивной приспособленностью к природе», ему недостает физической силы, его разум «в высшей степени рудиментарен»; навсегда утрачено единство с природой, при этом человек «не обладает инструментами, которые смогли бы заменить ему утерянные инстинкты»; он живет в границах небольших социальных групп, не знает ни самого себя, ни других; библейский миф наглядно иллюстрирует весьма показательное начало его истории, начинающейся с первого акта свободы – непослушания заповедям Создателя, однако именно с этого решающего момента человек начинает осознавать себя и свою обособленность [Там же, с. 444–445]. Как видим, философская «автобиография» человека весьма парадоксальна и неутешительна.

К. Ясперс и Р. Рорти

Безусловность не является некой «данностью» (подобно человеческому существованию, дару жизни), она пробуждается в человеке со временем, «проясняется» через рефлексию принимаемого того или иного решения, ею оформляется

человеческая идентичность. Безусловность, как подчеркивал К. Ясперс, означает «участие в вечном, в бытии», из нее проистекает абсолютное доверие субъекта к объективности самого мироздания. Эта «сублимация» не является чем-то врожденным, имеет место не по природе, но благодаря решению индивида; в психологическом плане безусловность – вовсе не результат сиюминутного состояния человека, поскольку несмотря на «захватывающую энергию» своего мгновенного воздействия, это есть определенное бытийное состояние. Следовательно, «все модусы страсти, воли, которые свойственны существованию, модусы самоутверждения в своем мгновенном проявлении еще не безусловны, но обусловлены и потому непрочны», безусловность на самом деле исходит не из определенного бытийного состояния, но из свободы, понимаемой деонтологически, исходящей из своей трансцендентной основы; именно эта могущественная и таинственная сила направляет жизненный путь человека [Ясперс, 2000, с. 57–58].

Индивид, зависимый от «другого», от целей существования, от авторитета традиций, воспринимает определенные «безусловные требования» как некую данность, определенную имманентно извне; эти «безусловные требования» исходят из самого человека, как ни парадоксально, подчиняя, поддерживают индивида в его повседневной жизни и деятельности как субъекта познания и как субъекта социализации. В этом смысле «безусловность» есть требование моего подлинного бытия (в противоположность «биологическому» существованию); принимаемая «безусловность» в качестве главного императива, человек осознает себя тем, кто он есть, а главное же тем, кем должен быть. Силлогизмы (в метафорическом смысле), объясняющие эту гносеологическую функцию и соответствующую процедуру, будут объектом исследования. «Механика» этого процесса, «безусловного действия», приближающего мыслящего субъекта познания к обозначенной жизненной цели, обстоятельства и условия осознания себя в «безусловном» («вопросания» и последующего обретения достоверности смысла бытия) будут предметом нашего исследования.

В философии (как «совокупности притязаний на знание») в исследовании «человека познающего» первостепенную значимость имеют ментальные процессы или «активности репрезентации», делающие познание возможным; понимание природы познания означает понимание способа конструирования умом таких репрезентаций реальности. Картезианская традиция, вопреки негативному отношению к этой эпистемологии целого ряда философов, связывает классику науки с современными философскими течениями именно общей концепцией человеческой деятельности, акцентирующей дискурсивный вопрос о тождестве ментального и физического; принципиально допущение «метафизической интуиции» в качестве инструментария. Собственно материальное объявляется временным (в кантовском смысле), но не пространственным, в то время как невещественное – «тайна, находящаяся за пределами чувств» – не имеет ни пространственного, ни временного характера; любое функциональное состояние познающего субъекта является «нематериальным в тривиальном смысле»; полагая феноменальное невещественным, мы вынуждены ввести понятие «единичности» (метафорой обозначенного субъекта предикации), оказывающейся на самом деле «уни-

версалией» [Рорти, 1997, с. 13–15, 19, 24]. Воспользуемся этой спорной, но весьма интересной и многообещающей методологией.

М. Шеллер и Х. Плеснер

Человек, утверждал в одной из своих давних работ М. Шелер («Положение человека в космосе», 1928), соединяет в себе все «сущностные сферы» собственной жизни и наличного бытия вообще. Природа приходит в нем к «концентрированному единству своего существования»; нет такого ощущения, простого восприятия или представления, за которым не стоял бы чувственный порыв, представляющий собой «единство всех богато дифференцированных влечений и аффектов человека»; что касается «первичного переживания сопротивления» всему тому, что сдерживает его, то оно есть импульс к обладанию «реальностью» и «действительностью», этим достигается «единство действительности и впечатления от нее, предшествующего всем функциям»; определенным изменениям порядка и самого структурного содержания элементов окружающей среды строго соответствуют определенные изменения тех структур и механизмов их функционирования, которые можно назвать «единицами поведения», тем самым устанавливаются закономерные отношения, «осмысленные уже в той мере, в какой они имеют целостный и целенаправленный характер»; всякое поведение – и «привычное», и «разумное» – всегда выражает и внутренние состояния [Шеллер, 1988, с. 37–38, 39]. Что в таком случае следует понимать под свободой (разумеется, оставим в стороне вопрос о ее социальном и политическом смысле) человека? «Действенность ассоциативного принципа» организации (как и описания и исследования) психического мира? Означает ли она «все возрастающее освобождение индивида от органического мира и привязанности к виду» (что одновременно означает, констатировал М. Шелер, «упадок инстинкта» и удручающую «механизацию органической жизни») [Там же, с. 46–47]?

Сущность человека («то, что можно назвать его особым положением»), возвышающая его над всеми другими живыми существами, утверждал М. Шелер, не только в обладании разумом, ассоциативной памятью и интеллектом, но в способности к выбору. Наши ощущения, представления, умозаключения, суждения образуют «феноменальные единства пережитого»; составляющие их «частичные единства» всегда являются результатом сознательного выбора, реакцией на ту или иную конкретную «ситуацию» [Шелер, 1999, с. 9]. Все то, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный «всей жизни вообще», как таковой несводимый лишь к «естественной эволюции», если его к чему-то и можно возвести, то только к «высшей основе самих вещей», частной манифестацией которой является «сама жизнь». Понятие разума предполагает способность к мышлению, продуцирование идей как определенный род созерцания «сущностных содержаний» («первоначальных феноменов» бытия), а также постоянную готовность к эмоциональным и волевым актам; личность есть «деятельный центр» самовыявления духа [Шеллер, 1988, с. 52–53]. Однако экзистенциальная независимость от всего органического, отрешенность от всякого принуждения и всевозможного подавления свободы есть только возможность, потенция. Вопрос в том, способ-

но ли «духовное существо» сделаться свободным от окружающего мира (не отвергнуть его, но «открыться» этому миру)? Закономерен и другой, следующий вопрос: для чего человеку свобода? Самосознание (контрапункт, центробежный импульс человеческого существования) оказывается только первоначалом активной деятельности духа, индивидуум придает «предметность» собственным физиологическим и психическим отдельным состояниям, а также свободно наблюдаемым и осознанно переживаемым феноменам мирового бытия, распространяет на окружающий действительный мир свои специфические личностные, субъективные «измерения».

Что же касается фундаментальных теоретических оснований систематизированных (если речь идет об исследователе) или же, напротив, хаотичных (если речь идет о рядовом «вопрошающем» субъекте познания) оценок мира и самооценок человеком самого себя как особенного индивида, возвышающегося над природной средой по праву исключительного статуса («венец Творения») и в силу обладания целым рядом преимуществ перед другими живыми существами (среди всех жизненных «даров» – разум самое ценное приобретение человека), то, учитывая «глубокий конфликт» между естествознанием и философией, утверждал Х. Плеснер, «в пределах объективно необходимого» пора ставить главный вопрос антропологии заново; совершившийся переворот в психологии, социологии и биологии предполагает радикальное обновление существующей философской методики [Плеснер, 1988, с. 97].

Человека как объекта феноменологического анализа и своеобразного эпипцентра системы ценностных координат необходимо рассматривать «источником всех актов». Несомненна когнитивная значимость и специфическая априорность «эмоциональных начал», противоречивая и неустойчивая «реальность» человека не редуцируется только к сознанию. Повышенное внимание к трансцендентальному еще не означает возвращение к идеализму. Именно так понял концепцию одной из последних книг М. Шелера («Формы знания и общества», 1925) Х. Плеснер [Плеснер, 2004, с. 10–12]; в его собственной работе тех же предвоенных лет («Ступени органического», 1928) несправедливо увидели повторение «аристотелевской модели» эволюционной концепции (растение, животное, человек). Любопытно, что при всей критичности отношения его к «деструктивной» дебютной книге М. Хайдеггера («Бытие и время», 1927) он солидаризировался с ним в принципиально важном, как ему казалось тогда, методологическом вопросе о «трансцендентальных опорах». Свобода – как подлинная цель духовной, активной творческой деятельности человека и как определенное, ситуативное аксиологически значимое состояние духа – скрывает в себе экзистенциальный конфликт: личностное жизненное единство в «сущностном» плане соотносится одновременно с наличным бытием (которое является для него «миром») и бытием вообще (глубинная основа которого не исчерпывается ни временными, ни личностными, ни какими-либо другими «образованиями»). Человек ощущает сущностное сродство этих «измерений», реализуя свое отношение к миру в жизненном опыте, но его «естественное» положение как «питомца природы» обусловлено множеством не зависящих от него вполне случайных, однако же объективных обстоятельств. В одно и то же время он зависим от природы и свободен, порожден и со-

творен, изначален и искусствен; «пространство, где человек должен вновь и вновь играть свою роль ценой напряженных усилий и жертв, пространство духовного деяния, творческой работы, триумфов и поражений человека, пересекается с пространством его плотского существования» [Там же, с. 48].

Свободу можно понимать также эпистемологически, поскольку величие человеческой науки, утверждал М. Шелер (несомненно «ученичество» и Плеснера, и Хайдеггера по отношению к нему как предшественнику), состоит как раз в том, что человек «научается во все большем объеме считаться с самим собой и всем своим физическим и психическим аппаратом как с чуждой вещью, находящейся в строгой каузальной связи с другими вещами» [Шелер, 1988, с. 60]. Однако возникает вопрос о том, насколько объективен постигаемый субъектом образ мира, если предметы и феномены его совершенно независимы от психофизической организации индивида, от его чувств, его жизненных потребностей, ведь эти структуры остаются постоянными при изменении всех его конкретных положений, состояний и чувственных переживаний. «Только человек – поскольку он личность – может возвыситься над собой как живым существом и сделать предмет своего познания все, в том числе и себя самого», из отправной точки «по эту сторону» пространственно-временного мира свободным актом вырваться за пределы трансцендентного, к центру подлинного мира «по ту сторону» [Там же]. Всяким «судьбоносным шагом» порождается целый ряд сложностей, при объяснении которых мы закономерно сталкиваемся с затруднениями «решающего характера»; субъект-объектная структура человеческого «Я» моментально обнаруживает при этом свою двойственность, замечает Х. Плеснер, поскольку движение «от» себя фактически оборачивается возвращением «к» себе (в таком случае «Я» выступает «исполнительной инстанцией» собственных волевых актов). Иначе говоря, «преданность» нашего «Я» какому-либо объекту не означает «данности» этого объекта, более того, из этой «преданности» логически вытекает «уединенность» человеческого «Я», отъединение от внешнего мира и «замыкание его в сфере собственного сознания»; неужели любой прямой контакт субъекта с объектом познания мыслим исключительно лишь как косвенный, а «непосредственная связь с бытием возможна только как опосредованная»? [Плеснер, 2004, с. 62].

Концептуальным моментом «материальной» (как ее определяли оппоненты, а потом и исследователи) этики М. Шелера было оригинальное определение духа, четко разделяемого с понятием души, как «единственного бытия», которое может само стать предметным. Индивидуальный дух по сущностному содержанию своему есть «чистая и беспримесная актуальность», бытие которого состоит в свободном «осуществлении актов». Личность в такой интерпретации ее бытийной основы и когнитивных функций не является ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь бесконечно «самоосуществляющаяся» в определенных психических актах упорядоченная духовная структура; но душевное не может осуществлять «само себя»; оно оказывается рядом «опредмеченных» событий «во» времени, которые мы способны наблюдать из центра нашего духа и оценивать в соответствии с жизненными задачами; чтобы быть личностью, мы должны «самососредоточиться», но не можем объективировать это бытие; и другие личности не могут быть предметами; достигнуть своих личностных целей мы можем

посредством свободных актов, «идентифицируя» себя; однако же «реализующийся в этом мире порядок идей» независим от человеческого сознания и потому мы приписываем его самому первоначальному «сущему» [Шеллер, 1988, с. 60–61]. Возникает преждевременно закрытый, казалось бы, исчерпавший метафизические возможности вопрос о трансцендентном.

Ф. Шеллинг и трансцендентное

Посмотрим, как этот вопрос решался у философского «классика» (точнее говоря, одного из философских гуру немецких романтиков) – Ф. Шеллинга, сочинение которого «Система трансцендентального идеализма» выходит в 1800 г. В самом начале своего труда, обосновывая задачи трансцендентальной философии (которая развивается «в противоположном направлении» в отношении философии господствующей), он признавал, что эта «другая» философская наука вынуждена «исходить из субъективного в качестве первичного и абсолютного и выводить из него объективное» [Шеллинг, 1987, с. 234]. Логика доказывания «истинности» новой философской системы выглядела следующим образом: поскольку субъективное есть «первичное» и единственное бесспорное основание всякой реальности, то единственно верным методическим принципом становится «общее сомнение» в реальности объективного. Нет никаких серьезных доказательств тому предубеждению, что «вне нас существуют вещи»; поскольку таковое суждение претендует на «непосредственную» достоверность, то разрешить противоречие можно только признав тождественность с непосредственно достоверным «самой индивидуальной из всех истин» – положения «я существую» (утверждение, банальное для обыденного разума и теряющее всякий смысл вне конкретного сознания); если лишь субъективное обладает «изначальной» реальностью, то объективное тогда становится объектом сознания «лишь косвенным образом», и если в обыденном знании «само знание» (акт знания) исчезает, будучи заслонено объектом, то в трансцендентальном знании происходит обратное, «объект как таковой» внезапно исчезает, заслоненный актом знания; следовательно, трансцендентальное знание есть «знание о знании в той мере, в какой оно чисто субъективно» [Там же, с. 335–337].

Итак, свобода не является ни милостью, ни благом, ею невозможно воспользоваться, точно библейским «запретным плодом», недостаточно того, что она гарантирована отдельному индивиду «естественным порядком» (государственным и социальным), ибо первым условием внешней свободы следует признать внутреннюю свободу индивидуального духа («речь идет не о том, абсолютно ли «Я», а о том, свободно ли оно, поскольку оно не абсолютно, поскольку оно эмпирично»), парадоксальное соединение свободы и необходимости – вовсе не противоречие: свобода, в трансцендентальном ее понимании, должна быть осознанной необходимостью! [Шеллинг, 1987, с. 456–457].

На этом фоне фиксируем хайдеггеровским понятием «экзистентной возможности» важнейшую составляющую рассматриваемой проблемы: способность «быть самим собой» – феноменологическое свидетельство (сравним с «феноменологической редукцией» Э. Гуссерля) присутствия человека в бытии, точнее,

«бытия-в-мире». Все большие масштабы в нынешних обстоятельствах принимает чувство потерянности в людях (не забудем, что сам философ принадлежал к «потерянному поколению»), утрачено столь необходимое человеку умение «присутствия быть», при этом совершается «молчаливое избавление» от всех этих бытийных возможностей; должно происходить, заявлял М. Хайдеггер, «наверстывание выбора», но это означает «избрание» этого собственного выбора (решимость на «способность быть»); чтобы отчужденному индивиду «себя самого» вообще найти, этот предполагаемый свободный выбор должен быть «показан», требуется засвидетельствование этой «способности-быть-собой», но в том-то и дело, что она экзистенциально присутствует, наличествует «в возможности всегда уже есть»! [Хайдеггер, 2003, с. 135]. Метафизическое «различение» (но не различие!) духа и природы досталось нам, утверждал Р. Рорти, от предшествующей классической философии, с унаследованной соответствующей картиной мира, разделенного на два «великих онтологических царства» – сверхъестественного и естественного – вместе с соответствующими языками изложения сути рассматриваемых вопросов и обсуждения результатов анализа изучаемых проблем, а также категориальным аппаратом. Концепция «ментального» в этой эпистемологии основывается на укоренившемся представлении о том, что эмпирическое «Я» должно исследоваться «науками о природе», а трансцендентальное «Я», составляющее «феноменальный мир» и вероятнее всего действующее как «моральный субъект», оказывается предметом «наук о культуре», этики и психологии (теоретических и прикладных дисциплин); но было бы ошибкой упрощать соотношение «ценностей» как внутреннего и «фактов» как внешнего, потому как за всем этим скрывается «некоторая тайна» человеческого бытия [Рорти, 1997, с. 253–254].

Что же «безусловность», принадлежит ли она области трансцендентального (тогда она представляет собой сгусток активированных действиями «ценностей») или же возникает из области эмпирического (тогда ее следует рассматривать неумолимой в своей имманентности суммой «фактов»)? В осуществлении «безусловного» само по себе «существование» как таковое, разъяснял К. Ясперс, превращается в специфический «материал идеи», приобщается к вечному, как бы вбирается им, и в таком смысловом значении противостоит «неразборчивой всеядности спонтанной жизни»; только в исключительной ситуации порядок необходимых, но свободных действий индивида, определяемый «безусловным», приводит к утрате существования, к неизбежной смерти; «безусловное» как основание поступков человека есть требование подлинного бытия, своего рода «содержание веры» [Ясперс, 2000, с. 53, 56]. Смысл «безусловности» действительно трансцендентален: во-первых, «безусловность» не дается человеку так просто, как его физическое существование, она пробуждается и возрастает (в зависимости от решений и усилий человека) во времени; во-вторых, существующая с самого начала времен «окончателность» (наряду с «изначальностью») всего и вся не дает человеку довериться своей собственной «безусловности»; наконец, само «безусловное» отнюдь не становится временным – ни при каких обстоятельствах, оно сохраняет свою императивность как раз вопреки времени. Осознание «безусловного» дает нам почувствовать, как говорится, «дыхание вечности»; благодаря этому чувству мы можем освободиться от угнетающего воздействия на челове-

ский дух того, что следует определить как «нечто раз и навсегда данное», нивелировав свободным выбором «бесчисленные предпосылки к уничтожению» человеческой индивидуальности.

Заключение

Большинством современных философских течений «экзистенциальная драма» человека воспринимается все же в оптимистическом духе (даже смерть ближнего и осознание собственной смертности еще не повод для пессимистического отношения к жизни). Философский выход из овладевшего всецело подчинившимся «психологии масс» индивидом «метафизического беспокойства» следует искать в синтезе традиционных форм человеческой «мудрости» (классические образы античной культуры, христианская патристика, герменевтика, этика, просветительские философско-моралистические идеи и идеи эстетического воспитания, зрелый западноевропейский гуманизм, русская религиозная мысль и прочее) и определенных, выдержавших испытание самой жизнью и общественной практикой новейших идей, не противоречащих глубинной сути философии как «объективного знания». Вопрос о свободе выбора – ключевой для современной философской антропологии (как «реалистической» в широком понимании, так и «неклассической» – прагматической, структуралистской, а также экзистенциалистской). Если рассматривать человека существом, «призванным к объективности», то его попытка дистанцироваться по отношению к внешнему миру («окружающей среде») не является проблемой, каковой становится его «стиль жизни» (деятельная активность на основе эмоционального мировосприятия, но коррелируемая избирательностью по отношению к «духовным ландшафтам»)¹. Действительность в такой модели «бытийственности» оказывается чуждой человеку объективной реальностью, субъективно же истолкованная «реальность» мира непосредственно переживается им; трансцендентальное условие всякого «подлинного знания» о мире – синергетика чувств и ощущений, дополняющих диалектику восприятия и «мыслительных форм». Жизнь человека – мир феноменов («неоформленная реальность»), организованный свободным выбором.

Совершенно очевидно, заявлял Г. Марсель, что былой «независимости и суверенности» человека приходит конец – прежде всего на уровне познания, но также, что не может не восприниматься с чувством глубокого трагизма, «в плане самой жизни»; каждый из нас должен признать (если он не грешит «необоснованной

¹ Человек утилитарен «в модусе тела» и необъективен в «модусе социума», объективным он делается лишь в своем третьем модусе, «когда он только и может понимать смыслы и обязан задавать вопросы о смыслах»; реальные «контекстуальные» смыслы порождаются на основе нравственно-религиозного переживания онтологических идеальных смыслов; принимая решение в пользу любого из трех возможных способов своего поведения, человек делает необходимый выбор, тем самым «принуждается к свободе», следовательно, и к ответственности за сделанное им; принимая решение, он обретает «личную объективную позицию» [Hengstenberg, 1957, с. 66–67] (см. также: [Rothacker, 1966, с. 91–93; Hammer, 1972, с. 204–210]). Это суждения представителей культурно-философской антропологии, лишь одного из направлений. Однако все многообразие современного философского объективизма можно свести к сопоставлению «теоретического» человека с экзистенциально «практическим» [Буржуазная антропология, 1986, с. 8–9]; в большинстве новейших зарубежных работ акцентирован когнитивный аспект проблемы, иногда затрагиваются методологические вопросы (см., например: [Brown, 2017; Becker, Heinrich, 2016; Seidel, 2014]).

самонадеянностью») существование неких сил и «вполне конкретных средств», которые однажды могут быть обращены и применены против него, чтобы лишить свободы, которая в другие эпохи естественным образом считалась «неотчуждаемым правом» [Марсель, 1988, с. 405]. Реалии сегодняшнего мира, как утверждает в одной из поздних его работ («К трагической мудрости и ее пределы», 1968), превращают раздавленного прогрессом «самодовлеющего» индивида в набор «производственных» и социальных функций; немногие, истинные мудрецы, отваживаются вырваться из порочного круга привычек и навязанных обществом стереотипов мировосприятия и социального поведения, отбросив прежние предрассудки и заблуждения (в том числе философские), разглядеть за «истертыми фигурами плоской действительности» смутные очертания подлинного мира. Индивидуальность – это результат свободного решения человека.

Список литературы

- Марсель Г.** К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии / Сост. П. С. Гуревич. М.: Прогресс, 1988. С. 404–419.
- Плеснер Х.** Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии / Сост. П. С. Гуревич. М.: Прогресс, 1988. С. 96–151.
- Плеснер Х.** Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: Росс. полит. энцикл., 2004.
- Рорти Р.** Философия и зеркало природы. Новосибирск: НГУ, 1997.
- Фромм Э.** Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии / Сост. П. С. Гуревич. М.: Прогресс, 1988. С. 443–482.
- Хайдеггер М.** Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003.
- Шелер М.** Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии / Сост. П. С. Гуревич. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.
- Шелер М.** Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука; Университ. книга, 1999.
- Шеллинг Ф.** Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1.
- Ясперс К.** Введение в философию. Минск: ПроPILEI, 2000.

References

- Fromm E.** Ways Out of Big Society // Problem of a Man in Western Philosophy / Ed. by P. Gurevich. M.: Progress, 1988. P. 443–482. (in Russian)
- Heidegger M.** Being and Time. Kharkiv: Folio, 2003. (in Russian)
- Jaspers K.** Introduction to Philosophy. Minsk: Propilei, 2000. (in Russian)
- Marcel G.** On Tragic Wisdom and Beyond // Problem of a Man in Western Philosophy / Ed. by P. Gurevich. M.: Progress, 1988. P. 404–419. (in Russian)
- Plessner H.** Steps of Organics and a Man // Problem of a Man in Western Philosophy / Ed. by P. Gurevich. M.: Progress, 1988. P. 96–151. (in Russian)
- Plessner H.** Steps of Organics and a Man: An Introduction to Philosophical Anthropology. M.: Rossijskaja politicheskaia enciklopedija, 2004. (in Russian)
- Rorty R.** Philosophy and the Mirror of Nature. Novosibirsk: Novosibirsk State University, 1997. (in Russian)

Scheler M. Position of a Man in Space // Problem of a Man in Western Philosophy / Ed. by P. Gurevich. M.: Progress, 1988. P. 31–95. (in Russian)

Scheler M. Ressentiment within Structure of Morals. Saint-Petersburg: Universitetskaja kniga, 1999. (in Russian)

Schelling F. Works: in 2 volumes. M.: Mysl, 1987. Vol. 1. (in Russian)

Информация об авторе

Мисюров Николай Николаевич, доктор философских наук, профессор
профессор кафедры журналистики и медиалингвистики, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского

Information about the Author

Misyurov Nikolay N., Doctor of Sciences (Philosophy), Professor
Professor of the Department of Journalism and Media Linguistics, Dostoevsky
Omsk State University

*Статья поступила в редколлегию 21.11.2023;
одобрена после рецензирования 25.01.2024; принята к публикации 7.02.2024*

*The article was submitted 21.11.2023;
approved after reviewing 25.01.2024; accepted for publication 7.02.2024*