

С. К'єркегор як предтеча екзистенціалізму

Зміст

Вступ.....	3
1. Основні проблеми філософії С. К'єркегора.....	5
2. “Страх і трепет”. Парадокс віри.....	13
3. “Поняття страху”. Невинність, гріх і покарання.....	21
4. Витоки екзистенціалізму в філософії С.К'єркегора.....	25
Висновки.....	30
Список використаних джерел.....	32

Вступ

Серен К'єркегор – данський філософ і письменник. Творчість К'єркегора, вкорінене в особистісних переживаннях і рефлексії самоспостереження, нерозривно пов'язане з його особистим життям, до найбільш істотних моментів якої належить: суворе християнське виховання, що відбувалося під визначальним впливом батька, з волі якого К'єркегор став студентом теологічного факультету, поєднуючи заняття із захопленням естетикою і богемним способом життя; розрив з нареченою, що став поворотною подією у житті К'єркегора, після якого незабаром і почався новий етап у його житті - творче усамітнення, а також зроблена ним в останні роки життя пристрасна полеміка з офіційною церквою, за якої К'єркегор не визнавав будь- або причетності до істинного християнства.

Прояснення власних філософських позицій здійснювалося К'єркегора в руслі критики філософського раціоналізму Гегеля. К'єркегор піддав критиці основоположний принцип гегелівської філософії про тотожність мислення і буття, вказавши на його тавтологічні і протиставивши йому існування (existenz) як те, що як раз і поділяє мислення і буття. Постулювавши екзистенційний характер істини, К'єркегор виключає її зі сфери наукового знання з його принципами об'єктивності і систематичності. Об'єктивне мислення зважаючи на його абстрактності і общезначимости не зачіпає існуючої суб'єктивності, в якій і знаходиться істина. Філософська система, яка може бути побудована тільки з точки зору вічності, припускає виключення "істинно конкретного", одиничного людського існування, чийм визначальною умовою є "тимчасовість". Вважаючи в якості початкового пункту філософії не позачасове загальне, але саму екзистенцію, К'єркегор разом з тим заперечує здатність логічного мислення зрозуміти її, що зумовлено різними планами буття логічного та екзистенціального: а саме можливістю і дійсністю (відповідно). При цьому вирішальну роль, на думку К'єркегора, грає несумісність логіки і діалектики, що проявляється

насамперед у нездатності логіки висловити рух, становлення. Розуміючи екзистенцію як щось по самій істоті своєму діалектичне, К'єркегор протиставляє гегелівської діалектики як логіки буття і мислення (називаючи її "кількісною") екзистенціальну діалектику ("якісну", за його визначенням). В останній, "стрибок" - як перехід у нову якість - нез'ясовний ("кількість" не може бути передумовою "якості", а суперечності непримиренні, бо "зняття принципу суперечності Для існуючого означає, що він сам повинен перестати існувати"). Діалектичний аспект проблеми вимагає мислення іншого роду, ніж мислення абстрактне, чисте від власного існування мислителя, а саме мислення-пристрасті, здатного на утримування якісної діалектики існування й припускає нескінченний інтерес існуючого індивідуума до своєї екзистенції.

1. Основні проблеми філософії С. К'єркегора

Виникнення екзистенціалізму було сприйнято спочатку як відродження С. К'єркегора, напівзабутого до початку ХХ ст. датського філософа і теолога. Поняття “екзистенції”, яке лежить в основі всього екзистенціалізму, взято у К'єркегора. В нього ми знаходимо психологію “страху”, хайдеггерівське поняття “турботи” також вперше висунуто К'єркегором. Він також з'ясував протилежність життя в істині і поза істиною як способів людського існування, протилежність між самотністю, як істинним засобом існування людини і віддачею себе в заспокійливий світ, в якому “живуть”, і, нарешті фундаментальне положення “обличчям до смерті”.

Висунуті положення полягають у наступному: абстрактне мислення науки безлике, йде з чисто теоретичного інтересу, і тому не є істинні знання. Навпаки, мислення “екзистенціальне”, тобто зв'язане з самим внутрішнім існуванням суб'єкта, з його інтимними переживаннями., тільки і може бути істинними знаннями. Звідси К'єркегор зробив висновок про те, що “істинним мисленням” може бути лише суб'єктивне мислення: “суб'єктивність є істина”; і лише етичне і релігійне мислення, яке стосується “екзистенції”, людського існування, зачіпає його глибини [7, с. 106].

Філософська концепція К'єркегора - це, по суті, критика абстрактного знання, яке втілюється як в безликих формулах науки, так і в величних будовах “абсолютної філософії” Гегеля; саме вони виступають ворогами К'єркегора. В філософії Гегеля він не сприймає розв'язання проблеми свободи і необхідності: свобода не може співпадати з необхідністю, в тому числі і пізнаною, бо в цьому випадку вона втрачається. Розум не може бути засобом досягнення свободи, бо він і робить свободу недосяжною. Джерелом свободи є віра, релігійна віра в Бога, в чудо, в можливості, які виключаються розумом. Тим більш ворожим є ставлення К'єркегора до науки, яка проповідує “чисту необхідність”, виключає разом з Богом і свободу.

К'єркегор звертає увагу на факт постійної текучості, мінливості і нестійкості людського “існування”. І він виражає цей факт не тільки в фіксації конкретного емоційного відношення людини до цієї текучості і нестійкості, яка притаманна характеру людського буття, яке виражається в поняттях “страху”, “смертельної хвороби”, існування “обличчям до смерті” і т. д., і не тільки в трактуванні людського життя як раптової, різкої зміни естетичної, етичної і релігійної фаз. Всі рухи “існування”, з точки зору К'єркегора, є стрибкоподібними, в них відсутня неперервність. Раціональне мислення, думає К'єркегор, ототожнюючи раціональне мислення з розсудочним, метафізичним, не може по самій своїй структурі мати справу з “існуванням”. Ця ідея і виражена в розумінні К'єркегором “екзистенціального мислення”. „Там, де екзистенціальне мислення повинне мати справу з існуванням, воно виявляє себе в процесі становлення. І також, як форма повідомлення повинна знаходитись в істотній відповідності з модусом її існування, її мислення повинно відповідати структурі її існування”.

Об'єктивна думка, яка фіксує її результати, не може тому охопити постійно незакінчене життя людського існування [13, с. 64 - 66].

Побачивши в гегелівській діалектиці свободи і необхідності ліквідацію свободи і не згодившись з цим, К'єркегор зовсім не помітив діалектики як загальної теорії розвитку і теорії пізнання цього розвитку, діалектичної логіки. І тому динамічне “існування” і “нерухомість”, об'єктивне, раціональне мислення, які оперують поняттями, стали у К'єркегора несумісні. В цьому і суть поглядів К'єркегора і його послідовників - ірраціоналістів. Протиріччя дійсного процесу розвитку найчастіше проявляються при аналізі складного, багатогранного і надзвичайно динамічного життя людської свідомості.

К'єркегор відкидає гегеліанство як абстрактну філософію. Система Гегеля піддається критиці зі сторони К'єркегора не заради закріплення і розвитку діалектичного методу а заради подолання того нового і плідного, чим збагатив філософську думку автор діалектичної логіки. Критика

гегелівської філософської системи як завершення філософського розвитку, як відмежування його ж діалектичного методу переростає у К'єркегора в критику філософії як побудови теоретичної системи. Але він протиставляє Гегелю свою власну систему поглядів і переконань.

К'єркегор відкидає гегелівську тотожність буття і мислення зовсім не тому, що вона ідеалістична, а тому, що ідеалістичне розуміння Гегелем буття ототожнює при цьому духовне покликання з логічним мисленням, перетворює логічність в імманентний буттю атрибут, розглядає буття як логічне за своєю суттю. Гегелівська основоположність, згідно К'єркегору, не пояснює, що таке буття, його формула тавтологічна, оскільки в нього мислення і буття означає одне і теж. К'єркегор не виступає проти ідеалізму. Буття в ньому є духовним, раціональним, вираженим в логічних визначеннях, які допускають логічну осмисленість.

Межею, що розділяє ідеалістичну філософію Гегеля і ідеалістичну філософію К'єркегора є розуміння співвідношення діалектики і логіки. В той час як Гегель підняв логіку на рівень діалектики, затвердивши їх тотожність, К'єркегор поставив своїм завданням розрив між ними. Для нього те, що логічне не діалектичне, а те, що діалектичне, не логічне. К'єркегор представляє себе прихильником діалектики, а його діалектика не примирима з гегелівським діалектичним методом. Винайдений Гегелем абсолютний метод, за словами К'єркегора, вже в логіці - сумнівна річ, будучи за істиною блискучою тавтологією; метод цей всякими хитрощами прийшов на допомогу науковим забобонам [13, с. 84 - 87].

Відмежувавшись від гегелівської діалектики буття та мислення, К'єркегор висуває на противагу їй свою суб'єктивно-ідеалістичну діалектику, не зв'язану з логікою, - екзистенціальну "діалектику існування", в тому емоційно-волюнтаристському змісті, який вкладає в поняття "існування" К'єркегор. Гегелівську діалектику К'єркегор трактує не тільки як об'єктивну, а й як кількісну. Він протиставляє їй свою діалектику як якісну, в якій перехід в інше, нове, відбувається стрибкоподібно. Стверджуючи, що нове

виникає стрибкоподібне, К'єркегор відкидає елемент неперервності, який зберігається при переході в інше.

К'єркегорівська критика діалектичного закону переходу кількості у якість служить наочним прикладом його ставлення до діалектики в цілому, оскільки цей закон є одним із виразів всезагального діалектичного принципу - становлення як єдності протилежностей у всій різноманітності його проявів. Цьому основоположенню діалектики протистоїть в К'єркегора набір метафізичних дихотомій за принципом або-або. Незмінним атрибутом екзистенції у нього є не логічне, а патетичне протиріччя. Поза екзистенцією не має протиріччя, а саме екзистенціальне протиріччя не передбачає єдності, воно витісняє її. При цьому навіть в екзистенціальному його тлумаченню протиріччя не виступає в К'єркегора як рушійна сила розвитку.

Найбільшим нападам К'єркегор піддавав гегелівську діалектику історичного і логічного, пропагуючи алогічність історичного, що виключає будь-яку необхідність. Для К'єркегора історичне - те, що пройшло, сталося, відбулось і, як таке, незмінне, хоча ця незмінність -результат змін. Старання К'єркегора направлені на те, щоб відібрати в історичного необхідність. Вічність для нього - не безкінечний час, а позачасове, античас. Разом з історичним і всупереч йому допускається неісторичне, і перед лицем вічного історичне втрачає своє значення. Центр інтересу переноситься з історичного на вічне як постійне, що не знає нового. Але в К'єркегора є категорія, яка відіграє в нього першорядну роль - “миті”, “те, навколо чого все крутиться”, вона відіграє вирішальну роль в його розумінні переходу в іншу якість. В аналізі миті патетична діалектика К'єркегора досягає найбільшого напруження. Його стихія - занепокоєння, хвилювання, страх. Ця рефлексія неспокійної свідомості є те, що він називає екзистенціальною діалектикою”. Але такій діалектиці чужі історичний розвиток, прогрес, можливість логічного виразу, закономірностей становлення і єдності протилежностей. Ця діалектика монологічна, не логічна. Спокою протиставляється не рух, а неспокій, сконцентрований в миті. Для К'єркегора увести протиріччя, рух,

перехід в логіку - це лицемір'я. Будь-яке існування ірраціональне, значить, стосовно нього будь-яке пізнання безсиле, і всі спроби виразити його в поняттях неминуче приречені на провал.

Велике місце у філософії К'єркегора займає проблема пізнання стосовно людини. Для нього будь-яке наукове пізнання є зло, навіть якщо воно базується на природознавстві. Наука - це шкідлива цікавість. Але найбільш згубним є коли об'єктивне наукове пізнання вривається в духовну сферу. Людина для К'єркегора не тільки не може бути об'єктом наукового пізнання, вона не може розглядатися і як суб'єкт-об'єкт, яким її виставляють Фейєрбах та різні психофізичні школи. "Той, хто існує не може бути також зразу в двох місцях, не може бути суб'єкт-об'єкт". Проблема душі і тіла не викликає у К'єркегора труднощів: душа первинна, тіло вторинне. "Людина є синтез душі і тіла, що керуються духом. В кінцевому рахунку людина є дух". Для К'єркегора буття не є мислення, так як дух не є мислення, яке не тільки допускає, а і потребує логічного виміру.

Якщо б замість буття мова йшла про існування, а замість мислення - про дух, то принцип тотожності духа і існування адекватно формулював би основоположення екзистенціалізму як к'єркегоріанської схеми суб'єктивного ідеалізму [10, с. 43].

Вся філософія К'єркегора звернена в себе. "Буття витісняється екзистенцією", "існуванням", яке означає "моє", людське існування, самовідданість, внутрішній світ. "Існування" в такому розумінні для К'єркегора - єдина "дійсність", яка обмежує поняття "буття" і протиставляється мисленню. Чи є дійсність зовнішній світ? - запитує він і відповідає негативно. Дійсність є внутрішній світ.

Хоча за думкою К'єркегора, тільки те знання, яке знаходиться в суттєвому відношенні до існування, є суттєвим знанням, самосвідомість не є для нього самопізнання об'єктивуюча суб'єктивність. Внутрішній світ, не будучи об'єктом, не може бути і об'єктом пізнання, тим більше, наукового. "Я" не доступне відображенню ні при посередництві чуттєвих органів, ні при

посередництві понять. Характерним для К'єркегора є те, що існування він визнає єдиною не пізнаною річчю в собі, з якою мислення немає нічого спільного. Оскільки існування для нього - єдиний достойний предмет філософії, він нічого спільного з мисленням не має [5, с. 174].

В багатьох творах К'єркегора є твердження про алогічність існування. Для того, щоб співвідноситись з екзистенціальною дійсністю як такою, до неї слід відноситись не подумки, а парадоксально. А так як існування не являє собою дещо, що не є як дане, а не припинно проходить становлення, воно тим самим з точки зору екзистенціальної діалектики не досягне для логічного розуміння.

Існування для К'єркегора - синонім духовної одиничності, особистих переживань. Друга особливість його "існування" - це його емоційно-вольовий характер. Рушійна сила існування - пристрасть. Егоцентрична рефлексія екзистенціалізму не споглядальна, а патетична.

Отже, для К'єркегора людина не може бути визначена як мисляча субстанція чи як природна істота, чи взагалі, як деякого роду об'єкт. По суті, людина взагалі не може бути визначеною. Суб'єктивно-ідеалістичне трактування "існування" - це трамплін для стрибка від ідеалізму до релігії.

Розглядаючи "існування", К'єркегор показує його етичний зміст. Немає питань більш важливих ніж питання про те, як жити, чим бути, до чого прагнути. "Існування" - це пошук відповіді на ці питання. Ототожнення "існування" з дійсністю розкривається у всій його інтравертності. Етичне як внутрішнє недоступне ніякому розгляду ззовні, ніякому об'єктивному розумінню. Особиста дійсність не піддається і зовнішньому вираженню. Немає нічого більш згубного для етики, як насилля над нею наукового пізнання. Завдання етики -перетворити людину в особистість, зробити її самою собою.

Етика К'єркегора антиісторична, не діалектична. Вона спрямована на пошуки не історично обумовленої, а відносної моралі, абсолютної етики, не обумовленої і історично, яка не відіграє ролі в історії людства. Він вважає,

що моральне вдосконалення не тільки не причетне до історичного розвитку, а веде до зростаючого відчуження від історичного.

К'єркегор встановив три етичні стадії, які протиставляються одна одній: естетична, етична, релігійна.

Первинна, естетична стадія базується на безпосередньому чуттєвому способів життя. Орієнтиром поведінки на цій стадії є правила: живи сьогоднішнім днем, бери від даної миті все, що можеш взяти. Кульмінаційний вираз стадії - погоня за сексуальними насолодами. Характерна риса естетичного світогляду - специфічне ставлення до часу, кінцевою, скороминучою миттю є "все". Зміна насолод - умова чуттєвого задоволення.

Етична стадія - шлях добродетності, критерієм якої є виконання обов'язку. Нормою поведінки є вибір, опосередкований свідомістю обов'язку. Етична людина стає завданням для самої себе. Тут характерна постійність, звичка повторення. Парадигма етичного існування - шлюб, подружнтя вірність.

Етична сфера - перехідна форма, яка завершується релігійною стадією.

Релігійна стадія знаменує теологічне відчуження від морального. Для того, щоб стати релігійним треба порвати з мораллю, оскільки етика стримує абсолютні домагання релігії. Основна категорія - "страждання". З припиненням страждання припиняється і релігійне життя. Страждання необхідне, оскільки, полюбивши страждання, ми досягаємо такого рівня існування, яке здіймається над будь-яким нещастям і перевершує будь-яке щастя [8, с. 109].

Однією з основних екзистенціальних категорій є "страх", який знаходиться в нероздільній єдності з гріхом, стражданням і волею. К'єркегор говорить що страх - безпредметне почуття, його не слід ототожнювати з боязливістю. Справжній страх - це страх грішника перед Богом, рушійна сила релігійної свідомості. Він впливає з віри і навчає вірі.

Але якщо життя є страждання, то чи є в ньому сенс? Відповідь К'єркегора базується не на волі до життя, а на відчуженості від життя і призи́рстві до існування. “Женись, і ти про це пошкодуєш; не женись, і ти про це пошкодуєш; женишся ти, чи не женишся, ти пошкодуєш і про те, і про інше. Таке резюме всієї життєвої мудрості”.

Завершуючи свої філософські роздуми К'єркегор говорить, що особистість первинна, суспільство вторинне. Одиночний - первинний для утворення суспільства. Вся історія є історія боротьби між особистістю і суспільством.

2. “Страх і трепет”. Парадокс віри

У передмові до цього твору К'єркегор критикує спекулятивну філософію, і тих, «спекулятивних реєстраторів», які, починаючи зі шкільної лави, піддають сумніву все, до чого людська думка йшла розмірною ходою тисячоліттями. Вони починають своє «пізнання» з віри, і «в одну мить» залишають її позаду і йдуть далі (сучасні ж scientists і зовсім не сумніваються у вірі - вони просто «не потребують цієї гіпотезе»). Звичайно ж, у своєму сумніві вони посилаються на відомих авторитетів, наприклад, на Декарта, хоча сам Декарт визнавав, що «його метод значущий лише для нього самого і частково бере свій початок з його власних попередніх утрудненнях з теорією пізнання». І, крім того, сам Картезії ніколи не сумнівався в тому, що стосується віри: «Але ми повинні пам'ятати те, що було сказано раніше: нам потрібно вірити цьому природному світлу лише остільки, оскільки нічого протилежного цього не було відкрито самим Богом» (Декарт. Принципи філософії.). Те, чого досягали в давнину достойні люди - з цього в наші дні запросто починає кожен. «І коли поважний старець, побілений сивиною, наближався до кінця свого життя, виявлялося, що він виграв прекрасну битву і знайшов віру, так як серце його досить молоде, щоб не забути той страх і здригання, що личать юнакові, які чоловік вмів перемагати, але які жодна людина не може повністю, - ну хіба що йому вдалося якомога раніше піти далі» [8, с. 93].

Сюжетна лінія цього твору присвячена Старому заповіту про Авраама. «Бог спокушав Авраама ... Бог сказав: Візьми сина твого єдиного твого, которого ти любиш, Ісаака; і піди в землю Морія, і принеси там його в цілопалення на одній із гір, про яку Я тобі скажу» (див. Буття 22.1-2).

У цій історії прихований глибокий парадокс віри і К'єркегор намагається показати ті «нужду і страх», які переслідували Авраама, і які повинні бути присутніми в душі будь-якого істинно віруючу людину. Адже ця історія дійсно представляє собою абсурд. Через віру свою Авраам отримав

обіцянку, що в його насінню буде благословенний всякий людський рід. Однак Авраам і Сара старилися, а обіцянка Божа не була виконана. Авраам все ж не переставав вірити. Але ось, коли Авраам був уже зовсім старий обіцянка виповнилася й він, завдяки вірі, «хоч і зовсім сивий, був досить молодий, щоб стати батьком».

І тепер в одну мить все має бути втрачено. «Сімдесят років очікування, потім - коротка радість виконання віри». Тепер сам Бог вимагає принести Ісаака в жертву. «Хто ж той, хто вириває посох з рук старця, хто ж той, що вимагає, щоб старець сам переламав його! Хто ж той, що прирікає на невтішність сивочолого чоловіка, хто ж той, що вимагає, щоб він сам вчинив так!» Але Авраам все ж вірив, і вірив у протиріччя, в абсурд. У нього немає раціонального пояснення тому, навіщо потрібно принести Ісаака в жертву. Авраам може сказати лише одне: «Бог піддає мене випробуванню». Етичним виразом дії Авраама було прагнення вбити свого сина, релігійним же - принести його в жертву.

І зараз, якби хтось хотів йти шляхом Авраама, то в кращому випадку, опинився б у божевільні, а той священик, який «не відчував ніякого особливого сплеску і завзяття під час проповіді про Авраама сам буде в подиві від справедливого гніву, з яким він накинеється на бідолаху».

К'єркегор намагається простежити рух душі Авраама, щоб, хоча б, трохи наблизитися до його діяння. «Остання стадія, яку він втрачає з уваги, - це безкінечне самозречення». Однак після цього Авраам робить рух віри, в якому він силою абсурду отримує Авраама назад (В цьому відношенні багато дослідників творчості К'єркегора приводять в приклад зв'язок К'єркегора зі своєю коханою - Регіною Ольсен. В Щоденниках К'єркегора міститься запис: «Якщо б у мене була віра, я б залишився з Регіною».) Авраам продовжує вірити і «вірить він на це життя». Він вірить, що або Бог все ж не зажадає від Ісаака, або «дасть йому нового Ісаака, знову поверне до життя принесеного в жертву».

Таким чином, К'еркегор визначає Авраама як лицаря віри. Лицар віри проробляє рух нескінченного самозречення, за допомогою якого він висловлює своє бажання духовно і, тим самим, досягає нескінченності. Однак, з помістю віри, а саме, віри силою абсурду лицар віри отримує кінцеве. По суті справи, за допомогою віри відбувається примирення кінцівки людини з відчаєм перед обличчям нескінченності. «Він відчув біль відмови від усього самого улюбленого, що буває тільки у людини в цьому світі, і все ж кінцеве для нього так само добре на смак, як і для того, хто не знає нічого більш високого ...»

К'еркегор вважає, що в наш час важко, або ж зовсім неможливо зустріти лицаря віри, тому що в наш час ніхто не зупиняється на вірі, але йде далі. «Проте знаючи, де живе подібний лицар віри, я відправився б до нього пішки; бо це чудо абсолютно займає мене ... У той самий момент, коли він попадається мені на очі, я негайно відштовхую його, сам відступаю назад і впівголоса вигукую: «Боже мій, невже це та людина, невже це справді він? Він виглядає зовсім як збирач податків ... Я підходжу до нього ближче, підмічаю найменше його рух: чи не виявиться хоч невелике, обірване повідомлення, передане по дзеркальному телеграфу з безкінечності, - погляд, вираз обличчя, жест, усмішка, що видає безкінечне по його невідповідності з кінцевим. Нічого немає! .. Він повністю цілісний і твердий ... він повністю належить світу, жоден міщанин не може належати світу повніше, ніж він ».

На противагу лицареві віри, якого ніхто не здатний зрозуміти в цьому світі, К'еркегор визначає трагічного героя - лицаря самозречення, людини, яка відрікається від усього в світі кінцевого заради деякої ідеї, що виражається в загальному. Він зосереджує все своє наявне існування в цій нескінченній ідеї. Але трагічний герой при цьому втрачає кінцеве. Для того, щоб отримати назад кінцеве необхідний якісний стрибок - рух віри. Але цього якраз трагічний герой вчинити не може - всі його сили були витрачені на рух безкінечного самозречення; рух віри здатний зробити лише лицар віри [9, с. 52 - 55].

К'єркегор порівнює лицаря віри і трагічного героя з танцюристом, що здійснює складний стрибок. Маса людей живе, зануреною в радості і печалі земного життя – вони по суті глядачі, що сидять в залі. Трагічний герой за суттю танцюрист. Він здійснює стрибок вгору, якийсь час перебуває в польоті, але потім все ж падає вниз. Однак йому необхідний час для того, щоб прийняти належне становище. Як протилежність до трагічного героя лицареві віри не потрібно цього. Він «перетворює стрибок усього життя в своєрідну ходу».

Тут К'єркегор ставить деякі проблеми, пов'язані з рухом віри. Але він не роз'яснює їх, так як вони стоять всередині парадоксу.

Перша проблема полягає в тому - «чи існує теологічне усунення етичного».

Етичне є щось загальне, а загальне - це те, що застосовано до кожного. Етичне замкнуте в самому собі, не має нічого крім себе, що могло скласти його мету, але є метою для всього, що знаходиться поза ним. Етичним завданням кожного одиничного індивіда є вираження себе в загальному. «Як тільки одиничний індивід намагається зробити себе значущим у своїй одиничності перед обличчям загального, він грішить і може лише, визнавши це, знову примиритися з загальним. Але всякий раз, коли одиничний індивід, увійшовши в загальне, відчуває прагнення утвердитися в якості одиничного, він опиняється в стані спокуси, з якого може вибратися, лише з каяттям, віддаючи себе як одиничного загальному». Але, якщо етичне - це вище, що існує для людини в сьогоденному існуванні, тоді можливість відмови (теологічного усунення) від етичного була б протиріччям, оскільки, усуваючи цю вищу мету, її тим самим руйнують, тоді як, в звичайному сенсі слова, коли щось усувається, то воно не руйнується, але зберігається в більш вищому [11, с. 106].

Однак, в історії з Авраамом якраз міститься такий парадокс. Вищим виразом етичного для Авраама була любов до сина. Тому, або існує теологічне усунення етичного, або Авраам загинув.

К'еркегор вважає, що «віра якраз і є тим парадоксом, який одиничний індивід ставить вище загального». Звідси випливає, що віра - це такий парадокс, в якому одиничний індивід стоїть в абсолютному відношенні до абсолюту. І в протилежність до Гегеля, ця позиція не може бути опосередкована; віра «була і у всій вічності залишається парадоксом незбагненим для мислення. І якщо Авраам спробує помислити або опосередкувати своє діяння, то він потрапить в стан спокуси, і якщо він все ж принесе Авраама в жертву, то згрішить і повинен буде в каятті повернутися до всезагального.

Друга проблема, яку ставить К'еркегор в «Страхи і трепеті» може бути сформульована таким чином: «Чи існує абсолютний борг перед Богом?» Тут ми також стоїмо перед парадоксом.

Етичне - це загальне, і по суті божественне. Тому, будь-який борг, врешті-решт, є борг перед Богом. Борг любити ближнього - це також обов'язок перед Богом. Однак тут людина вступає у відношення не з Богом, а з цим ближнім. І якщо хтось говорить, що його обов'язок - любити Бога, то він говорить якусь тавтологію.

Тому завданням індивіда буде вираження себе в загальному і, зовні вища, ніж внутрішньо, що присутнє в людині. Все це відповідає Гегелівській філософії. Коли індивід намагається залишитися у внутрішньому, коли він ухиляється від того, щоб виразити себе під зовнішнім, він знаходиться в стані спокуси.

Однак, «віра є таким парадоксом: внутрішньо вища, ніж зовнішньо». Саме тому, все вищесказане не застосовується до руху віри, бо віра - це парадокс, і звершується такий рух силою абсурду. Зазвичай вважають, що людина визначає своє ставлення до абсолюту через своє ставлення до загального, тоді виходить, що Бог є чимось похідним. Навпаки, у вірі людина визначає своє відношення до загального через своє ставлення до абсолюту, тому, людина стоїть вище загального. Тут може здатися, що етичне може

бути знищене, однак це не так. Просто у вірі етичне приймає дещо інше вираження, більш глибоке вираження.

Цей парадокс, як вважає К'єркегор, не може бути опосередкований. Як тільки одиничний індивід намагається висловити свій абсолютний борг в загальному, він визнає, що знаходиться в стані спокуси; і «якщо він протистоїть цій спокусі, то не може здійснити цей так званий абсолютний борг; але якщо він не протистоїть йому, він грішить ... »

Таким чином, абсолютний борг перед Богом не може виражатися в загальному. Кожен віруючий може тільки один на один спілкуватися з Богом. І якби Авраам спробував виміряти свій обов'язок перед обличчям загального, то він би був в стані спокуси, і не зміг принести Ісаака в жертву, а якби й зміг, то Авраам - вбивця, а не батько віри.

Звідси, також випливає, що лицар віри не може бути ніким зрозумілий. Він може бути зрозумілий тільки для самого себе (але тільки так, як можна зрозуміти парадокс) і для того абсолюту, якому він поклоняється. Навіть один лицар віри не здатний зрозуміти іншого лицаря віри. До Бога кожен повинен йти своїм власним шляхом (на мій погляд, це положення аніскільки не руйнує догмати віри, бо тоді віра перетворилась би в «зникаючу абстракцію»). Весь трагізм, як я вже згадував вище, виражається саме в тому, що ніхто не може сказати йому прав він чи ні. Але Авраам не може ні на мить сумніватися у своїй правоті, бо тоді б він потрапляє у стан спокуси. Але з чисто людської точки зору - це вище будь-якого розуміння.

Абсолютний борг вимагає того, що забороняє етика, проте він «не може привести лицаря віри до того, щоб зректися любові». Адже, якби Авраам став менше любити свого син, то це була б ніяка не жертва, але – вбивство [13, с. 61 - 64].

З усього вищесказаного випливає, що неправильним розумінням є те, що бути одиничним індивідом це щось приємне і просте. Навпаки, лицар віри розуміє, що бути в загальному і цілком належати загальному - це воістину насолода. «Проте він знає також, що ще вище в'ється самотня стежка, вузька і

крута; він знає, наскільки жахливо бути народженим зовні, самотньо виходити з всезагального, не зустрівши поруч жодного подорожнього».

К'еркегор критикує всілякі «новоспечені» сектантські рухи. Сектанти не розуміють, що до Бога йдуть в повній самоті, вони не здатні усвідомити нужду і страх, які постійно перебувають в людині на шляху до віри. Віра для них - це всього-на-всього ще один вираз етичного, ще одна сторона загального. В своїй вірі вони просто хочуть втекти від тягот життя. Тому й у сектантів - це щось веселе і безтурботне (варто тільки згадати в наш час американських сектантів і їх численних російських послідовників, наприклад, «Московська Церква Христа», і відразу стане ясно, про що йде мова). «Дюжина сектантів бере один одного під руки, їм нічого невідомо про самотні спокуси, яких очікує лицар віри і від яких він не насмілюється бігти ... Сектанти оглушують один одного вигуками і криками, вони утримують страх на відстані своїми криками, і ось така-то галаслива компанія збирається штурмувати небо, вважаючи, ніби йде тим же шляхом, що і лицар віри, який у своїй вселенській самоті ніколи навіть не чує людського голосу, але йде сам зі своєю відповідальністю » .

К'еркегор розглядає ставлення до приховування естетики та етики на прикладі давньогрецьких трагедій, старозаповітних переказів і середньовічної європейської поезії. Я не буду детально зупинятися на розгляді цього питання, скажу тільки, що приховування в естетиці та етиці якісно інша, ніж у вірі. Естетика виправдовує Приховування, якщо це приховуванням могло врятувати ближнього. Етика є занадто ідеальною, тому вона постійно вимагає відкритості та ясності; вона ніколи не виправдає приховування.

Однак у вірі все інакше. Естетика не може оправдати Авраама, так як його мовчання викликано не бажанням врятувати Ісаака. Навпаки, його завданням є принести Ісаака в жертву. Етика не може виправдати Авраама, так як у своєму замовчуванні він як одиничний індивід стоїть вище всезагального. Заспокоєння трагічного героя полягає в тому, що його діяння

явлені перед загальним, тому, в загальному він може знайти розраду. Однак Авраам не може говорити, не може ні з ким поділитися своєю «жахливою відповідальністю самотності».

К'єркегор, відповідно до протестантської догматики, заперечує необхідність аскези. У вірі чуттєві насоложди є вже чимось байдужим. І все-таки існує приховування, що виправдується етикою - це відхід у монастир. Стати монахом - найбільше рух самозречення, вважає К'єркегор. У цьому русі людина осягає всю тугу самотності. А в самоті людина пильно вдивляється в свою душу, і витягує на поверхню не тільки хороші, але і самі таємні потяги. У цьому полягає великий страх і жах існування на самоті. Однак, як вважає К'єркегор, відхід у монастир - це, все ж, тільки рух самозречення. Істинне рух - рух віри, ченцеві потрібно ще здійснити силою абсурду [7, с. 84].

У своїй творчості К'єркегор намагається дати психологічне пояснення страху, який присутній в кожній людині, з точки зору християнства. Цьому присвячена одна з книг К'єркегора - «Поняття страху». Ця книга була написана через рік після публікації «Страхи і трепету». «Поняття страху» за формою «кілька дидактично», проте, як іронічно зауважив сам К'єркегор, це «саме легковажне» його вираження.

3. “Поняття страху”. Невинність, гріх і покарання

Цей твір присвячено проблемі первородного гріха, що лежить в основі страху. Через гріх Адама гріх увійшов у світ, а через гріх кожної людини страх входить у свідомість кожного індивіда. Але страх також є станом, що передує всякому гріху. Самий перший гріх, гріх Адама, відкрив, разом зі страхом, дорогу смерті. Розуміння того, як гріх увійшов у першу людину, і як він продовжує входити в кожну наступну людину, присвячено «Поняття страху».

У розгляді поняття страху і гріха К'єркегор відразу ж вбачає деякі труднощі. Справа в тому, що поняття страху належить психології, а «поняття гріха, по суті, не належить ніякій науці». Це розгляд «орієнтується на догматику, разом з тим належить сфері психології», так як поняття гріха найближче знаходиться до догматики.

Чи тотожне поняття первородного гріха поняттю першого гріха в наступній людині? Якщо тотожне, то, пояснивши гріх Адама, можна таким чином пояснити як гріх, що «поселяється» в душі кожної людини і, отже, як виникає страх.

К'єркегор вважає, що «людина є індивідом, і, як такий, він водночас є самим собою і цілим родом таким чином, що цілий рід бере участь в індивіді, а індивід - в цілому роді». Тому, якби перший гріх Адама був відмінний від першого гріха будь-якого наступного індивіда, то Адам опинився б виокремленим з роду і тоді він би не брав участь в історії роду. А якби це було так, то гріх Адама не був би значущий для подальшого індивіда, тобто гріх кожної людини не покладался б через первородний гріх, а це є пелагіанством, тобто таким, що людина народжується від природи безгрішною. Отже, Адам був самим собою і в той же час - родом. І те, що «роз'яснює Адама, роз'яснює також і рід, і навпаки» [4, с. 63].

Гріх входить в людину через перший гріх. Тут К'єркегор критикує гегелівський «перехід кількості в скість». Гріх покладається через якісний

стрибок, а не через кількісне зростання гріховності в людині. «Це свого роду логічна й етична єресь, коли намагаються зробити вигляд, ніби гріховність в людині визначена кількістю до тих пір, поки вона, врешті-решт, за допомогою самозародження не породить першого гріха в людині».

Стан, який присутній в людині до гріхопадіння - це невинність. Невинність - це незнання. К'єркегор протиставляє християнське поняття невинності гегелівському трактуванню поняття невинності, як безпосереднього. Гегель вважав, що невинність - це безпосередність, і, отже - ніщо. Тому, вона повинна бути знята. Однак навіть неетично стверджувати, що невинність повинна бути знята. Але невинність знімається тільки через провину, і як тільки людина вважає для себе невинність, тільки вона починає мислити про цю невинність, тоді він стає гріховною. І невинність знімається.

У невинності людина ще не визначена як дух, але визначена душевно. «Дух в людях марить». Так як невинність - це незнання, то в невинності відсутні поняття добра і зла. «У цьому стані царюють мир і спокій; проте в той же самий час тут перебуває і щось інше, що, проте ж, не є ні світом, ні боротьбою; бо тут немає нічого, з чим можна було б боротися». І це - Ніщо. Це Ніщо породжує страх. Однак цей страх не є чимось, він відмінний від боязні, яка страшитися чогось конкретного. Тут об'єктом страху є Ніщо. Цей страх є «дійсністю свободи», яка відображає можливість для можливості. І, проте, тут немає об'єкта для цієї можливості. Дух боїться самої можливості, по суті справи, об'єкта для цієї можливості немає, це - Ніщо.

Тварини і бездуховні люди не схильні до цього страху, тому що вони не визначені духовно. І чим більш духовною є людина, тим більш вона схильна він страху.

К'єркегор розглядає поняття страху з психологічної точки зору. Страх - це симпатична антипатія і антипатична симпатія. З одного боку людина боїться можливості, яка закладена в страху, але з іншого боку вона якраз і хоче реалізувати цю можливість, оскільки вона є забороненою. У цьому закладена двозначність страху. Через страх людина стає винною, і одночасно

невинною, оскільки страх - це сила, яку вона не любить, яка чужа для неї. «Так, хто через страх стає наскрізь винним, все ж є невинним, бо він же сам став таким, але страх, чужа сила, що підштовхнула його до цього, сила, яку він не любив, сила, яку він боявся; і все ж він винен, бо він погрузився в страх, який він все ж любив, хоч і боявся».

За словами заборони слідує покарання. І це покарання - смерть. Разом з гріхом людина стала смертна. «Тільки плодів дерева, які серед раю, сказав Бог, не їжте їх і не торкайтеся до них, щоб вам не померти» (Буття, 3.3). Адам, будучи невинним, звичайно ж, не знає, що значить померти. Однак він відчуває, що це щось жахливе, і тому, він перебуває в страху - страху перед Ніщо.

Людина - це синтез тілесного і душевного. Дух поєднує цей синтез. На крайній точці цього синтезу знаходиться чуттєве. У невинності також присутня чуттєвість, однак, тут чуттєвість не є гріховністю. Чуттєвість стає гріховністю тільки коли покладається гріх [12, с. 87].

К'єркегор вважає, що гріх входить в кожного наступного індивіда точно так, як і в попереднього. Гріх наступного індивіда відмінний від гріха Адама тільки кількісно. Кожен наступний індивід визначено більш чуттєвий, ніж попередній. Це, звичайно, відноситься не до якої-небудь окремо взятої людини, а до роду в цілому. К'єркегор розмежовує два поняття: об'єктивний страх і суб'єктивний страх.

Об'єктивний страх - це страх, присутній в роді, а суб'єктивний страх - це страх, присутній у кожному суб'єкті. В кожному наступному роді присутньо більше чутливості, ніж у попередньому. Тому, страх в подальшому індивіді більш рефлексивний, ніж у попередньому. Відповідно, в кожному наступному індивіді збільшується якась симпатія до гріха. Але при переході від роду до роду страх, закладений в роду, кількісно збільшується і Ніщо страху поступово переходить в якесь Щось. Однак, в строгому сенсі слова, це Щось не є гріхом - це, знову-таки, Ніщо, просто Ніщо страху «перетворюється тут в переплетення передчуттів, які,

відбиваючись один в другий, все ближче і ближче підходять до індивіда, хоча, знову ж таки, будучи розглянутими по суті, в страху вони знову позначають Ніщо, треба лише зауважити, що це не таке Ніщо, до якого індивід не має ніякого відношення, але Ніщо, що підтримує живий союз з незнанням невинності».

4. Витоки екзистенціалізму в філософії С.К'єркегора

У вченні датського релігійного філософа Серена К'єркегора містяться витоки екзистенціалізму як особливого вчення. Саме він вперше сформулював антитезу «екзистенції» і «системи», розуміючи під останньою систему Гегеля. На противагу панлогізму, що розчиняє буття в мисленні, тобто впевненому, що буття до подробиць проникнене для думки, без залишку вкладається в поняття, К'єркегор стверджував, що екзистенція є те, що завжди висковзує від розуміння за допомогою абстракцій. Звідси випливає теза про непридатність наукового методу в самопізнанні людини. Екзистенція є «внутрішнє», яке постійно переходить у зовнішнє предметне буття. Оскільки предметне буття виражає собою "несправжнє існування» людини, набуття екзистенції передбачає вирішальний вибір, за допомогою якого людина переходить від споглядально-чуттєвого способу буття, детермінованого зовнішніми факторами середовища, до «самого себе», єдиного і неповторного. Цей шлях К'єркегор, на противагу спекулятивній діалектиці Гегеля, назвав «екзистенціальною діалектикою». Він виділив три основних, стадії висхідного руху до «справжнього існування», тобто до екзистенції: естетичну, етичну і релігійну. Принцип естетичної стадії - детермінація зовнішнім, тобто орієнтація на «насолоду». Тут вибір здійснюється лише в самій примітивній формі, бо вибирається лише об'єкт, а самий потяг заданий заздалегідь безпосередньо-чуттєвою стихією людського життя. Принцип етичної стадії - борг. Це вже самовизначення суб'єкта, але поки ще виключно розважливим способом, згідно з приписами морального закону. Абстрактність морального закону цілком долається тільки на релігійній стадії існування, коли людина неймовірним зусиллям волі відмовляється від звичок існування, всім єством своїм приймає страждання як принцип існування і тим самим приєднується до частки розп'ятого Христа. Погляди К'єркегора довгий час існували як ізольований феномен духовного

життя Скандинавських країн. Філософською течією екзистенціалізм став тільки після першої світової війни.

Екзистенціалізм насамперед це онтологія, вчення про буття, а не про те, що «треба» або «слід» робити людині. Екзистенціальне мислення розвивається виключно в сфері буття, а всі інші традиційні філософські проблеми набувають другорядного значення як приватні слідства з вирішення основної онтологічної проблеми. Ця основна проблема - визначення екзистенції в загальній структурі суцього, тобто конкретизація онтологічної природи людської реальності в співвідношенні з іншими початками світобудови. Основне онтологічне визначення екзистенції - "буття-поміж» (inter-esse) - належить К'єркегору і розділяється всіма представниками екзистенціалізму. Цим з самого початку підкреслюється проміжний характер людської реальності, її принципова несамостійність, залежність від чогось іншого, що вже не є людина. Природу цього «іншого» К'єркегор, як і інші релігійні екзистенціалісти (Бердяєв, Ясперс, Марсель, Тіллі), визначає як трансценденцію, що відкривається в акті віри. Божественне реально існує лише в акті віри, і одночасно з його появою в горизонті людського буття можливо досягти «справжнього існування». Навпаки, поза устремлінням до трансценденції відбувається деградація людської реальності, її знеособлення і розчинення в рутині повсякденності.

Найважливішу роль в релігійних побудовах К'єркегора грала категорія «парадокс». Оскільки, згідно К'єркегора, людське і божественне несумірні, оскільки їх взаємний контакт набуває парадоксальний характер, недоступний для логічних засобів і лежить по ту сторону моралі [8, с. 94 - 97].

В екстатичній творчості К'єркегора насамперед проявилось релігійне начало екзистенціалізму. Багато в чому це схоже до містерії трансцендентної безкінечності, засвідченої раніше отцями церкви, пророками і святими. Екзистенціалізм К'єркегора виник «в надрах знудженої віри, позбавленої свого інтелігібельного і надінтелектуального змісту, безнадійно чекає дива і відмовляється від містичного володіння, до якого вона прагне. Він був

породжений радикально ірраціоналістичною думкою, яка відкидає сутності і жертвує ними, опускаючись в ніч суб'єктивності».

Саме християнство звернуло смертність людини в творче начало, навчивши вимірювати земне за мірками небесного. Безодню відчаю християнство перетворило в прагнення до досконалості, відкритість до свободи. Розпач властивий людині. Усвідомлює його людина чи ні, щаслива вона чи нещаслива, здорова або хвора, благополучна або неблагополучна як істота духовна, вона перебуває в критичному стані духу, страху перед «ніщо». На дні самого безтурботного щастя гніздиться тривога, на вершині блаженства людина неусвідомлено чекає удару безжальної долі. Крім життєвих небезпек кожному людину підстерігає можливість втратити самого себе, власне приватне начало. Більшість людей не витримують тяжкості випробувань і з легкістю втрачають самих себе. Єдина сила, що протистоїть злу і небезпекам світу, - глибока віра, величезна воля до віри, прорив до віри з безодні відчаю.

Віра К'єркегора НЕ ірраціональна - вона, як і відчай, розглядається вищим підсумком свідомого осмислення буття. Свідомість людини визначає і її розуміння відчаю, і її віру. Більше свідомості - більше особистості, більше волі. Чим сильніше воля, тим глибше самосвідомість. Розпач є мірою самосвідомості: чим глибше свідомість, тим сильніше відчай. Протилежністю розпачу може бути тільки віра: зневіритися - втратити вічність, набувати віру - знаходити вічність.

К'єркегор виходив з ідеї, що всі екзистенційні категорії - абсурд, страх, тривога, відчай, ніщо, віра, дух, смерть - тісно пов'язані з людським існуванням і спрямовані на формування самосвідомості особистості. Власну феноменологію духу К'єркегор творив як феноменологію відчаю, фактично ототожнюючи відчай і активний стан духу.

Людина як дух постійно знаходиться в стані відчаю. Такі фундаментальні категорії як нескінченність і кінцівку, вічність і тлінність, можливість і необхідність, - всі вони концентруються навколо категорії

відчаю і запитують про розпач. Страх людини перед «ніщо» змушує її свідомість гарячково і напружено шукати вихід. Розпач у К'єркегора носить надзвичайно свідомий характер - це вища ступінь свідомості та самосвідомості. Чим вища свідомість, тим вища, глибша, різнобічна і змістовніша особистість, і, навпаки, чим змістовніша, глибша і різностороння особистість, тим вища її свідомість і самосвідомість.

К'єркегор затаюто заперечував «дух науковості» у філософії, бо «справжнє існування», «екзистенція» не можуть підкорятися необхідності, закону, всеємству, вони завжди - неповторність персонального людського буття. Головний лейтмотив екзистенціального філософствування - протистояння Особистості - Системі, бунт одиничного проти загального, право людини бути собою. Чи не історична мішура світових подій, що не героїка історичних особистостей або «веселість-біснування натовпу» але приватне життя, драма «душі страждає і бурлить» [10, с. 72].

Екзистенціальне, або «ліричне», за словами К'єркегора, світовідчуття покликане, знімаючи шар за шаром предметне інобуття людини, дістатися до серцевини, ядра існування, де відсутній розподіл буття на суб'єкти та об'єкти, а істина перестає бути думкою про буття і стає тотожною буттю як справжнього існування.

Екзистенціальне світобачення імпресіоністично: «випрасуваням» класичним стилем протиставляється пуантилізм, спалахи інтуїції, миттєва осяяна, безпосередня фіксація геніальних «очевидностей», в яких висвічується прихований сенс буття.

Категоричний імператив екзистенціалізму можна сформулювати приблизно так: «вирішуйся і вибирай своє Я, єдине і неповторне», але вибирати треба не за допомогою раціонального перебору можливостей, але якраз повністю звільнившись від будь-яких «міркувань», з усією силою безпосередньої внутрішньої впевненості, не забуваючи тільки одного: чим суб'єктивніше і безоглядне твоє рішення, тим воно вірніше. Ми бачимо, що екзистенціалістська філософія визначає лише, «як» слід вибирати, але не

«що» вибирати. Отже, ми вправі зробити висновок, що з точки зору екзистенціалізму не важливо, що ми вибираємо, аби лиш вибір всім єством, а не голим розумом.

Висновки

У 60-70-і роки 19 століття екзистенціалізм, ставши одним з найпопулярніших напрямів західної філософії, набуває безліч послідовників і прихильників по всьому світу. Особливо вразливою до його ідей виявляється творча інтелігенція та студентська молодь. Важливе значення для людства кінця двадцятого століття мали попередження екзистенціалізму проти безоглядної віри в науку і техніку, проти недобросовісності приспосабливающогося до економічних та соціальних реалій свідомості (тобто проти конформізму). Екзистенціалізм по-новому і вельми продуктивно поставив і вирішив проблему свободи людини, вибору життєвих шляхів.

Екзистенціалістські філософія - оптимістична, незважаючи на песимістичну забарвлення деяких своїх положень. Вона оптимістична, так як вчить, що становлення людини відбувається не тоді, коли він замикається в собі, ізольований від інших, а коли він переслідує будь-яку мету поза собою. У зв'язку з цим саме екзистенціалізм показує, що людина повинна знайти себе і переконатися, що ніщо не може його врятувати від себе самого. Екзистенціалізм тим самим звільняє людину від усіх надій і ілюзій, що він може стати вільним завдяки чомусь поза себе самого. Саме екзистенціалізм вчить, що кожна людина повинна зробити свій індивідуальний, особливий внесок у спільну творчість і творення спільного життя людей. Тільки в цьому випадку діяльність всіх людей може стати взаємно доповнює, що створює єдине ціле, замість повторення одних і тих же дій. Не викликає сумніву і той величезний вплив, який справила і надає екзистенціалістські теорія на розуміння значення внутрішнього світу людини, необхідності культури самосвідомості, відповідальності людини перед власним "Я". Всі ці питання, поставлені екзистенціалізмом, сьогодні привертають виняткову увагу різних філософських шкіл та інших областей і напрямків гуманітарного знання. Оцінюючи в цілому вагомий внесок екзистенціалізму у розвиток філософії

людини, не можна не бачити вельми істотного, властивого їй, недоліку. Розглядаючи людину самосознаючого істотою, екзистенціалізм, на жаль, не враховує ані природною, ні громадської об'єктивної історії його розвитку. Між тим, саме історія створює людей і саме в ході її змінюється той світ, частиною якого є всі люди і соціум, і природне середовище, яким вони обумовлені і самі його обумовлюють. Тому філософія та Ж. П. Сартра, і Н. А. Бердяєва, і всіх інших екзистенціалістів по своєму втіленню трансісторична, бо формулюемого в ній принципи людського існування вважаються дійсними для будь-яких часів. При такому підході існування людини не зв'язується з конкретною історичною епохою, що цілком природно призводить до заперечення природних і соціальних "стартових майданчиків" у розвитку особистості, реальних причин відмінностей її буття від буття інших людей. Екзистенціалізм відбив у своїй філософії стан свідомості, переживань людей у сучасному світі, тим самим він багато в чому показав і пояснив ті протиріччя, з якими стикається людина в цьому світі.

Список використаних джерел

1. Алексєєв П.В., Панін О.В. Філософія: Підручник. - 3-є изд., Перераб. і доп. - М.: ТК Велбі, Вид-во Проспект, 2003.
2. Бердяєв Н.А. Сенс творчості // Філософія свободи. - М., 2009.
3. Бердяєв Н.А. Я і світ об'єктів // Філософія вільного духу. - М., 2004.
4. Гадамер Г.-Г. Актуальність прекрасного // Вступ до роботи М. Хайдеггера "Джерело художнього творіння". - М.: Мистецтво, 2001.
5. Гайденко П.П. Людина та історія в екзистенціальній філософії Карла Ясперса. - М.: Політвидав, 1991.
6. Історія філософії: Навчальний посібник для вузів / під ред. В.М. Мапельман, Є.М. Пенькова. - М.: ПРИОР, 1997.
7. Історія філософії: Енциклопедія. - Мн.: Інтерпрессервіс, 2002.
8. Руткевич А. Філософія А. Камю // Камю А. бунтуючих чоловік. Філософія. Політика. Мистецтво. - М.: Політвидав, 2000.
9. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм - це гуманізм // Сутінки богів. - М.: Політвидав, 2009.
10. Суханцева В.К. Мартін Гайдеггер, хто запитує про культуру. - Луганськ, 2001.
11. Філософія ХХ століття: Навчальний посібник. - М.: ціно товариства "Знання" Росії, 1997.
12. Хайдеггер М. Буття і час. - М., 1997.
13. Ясперс К. Сенс і призначення історії. - М., 1991.
14. www.philosophy.ru / Словник культури ХХ століття.