Зміст

1. Категорія буття у філософії
2. Періоди в трактуванні буття
3. Буття людини і буття світу

1. Категорія буття у філософії

Питання розуміння буття і співвідношення зі свідомістю визначає рішення основного питання філософії. Для розгляду цього питання звернемося до історії розвитку філософії.

Буття є філософською категорією, що позначає реальність, що існує об'єктивно, незалежно від свідомості, волі й емоцій людини. Проблема трактування буття і співвідношення його зі свідомістю стоїть в центрі філософського світогляду. Будучи для людини чимось зовнішнім, буття накладає визначені обмеження на її діяльність, змушує порівнювати з ним свої дії. Разом з тим буття є джерелом і умовою всіх форм життєдіяльності людини. Буття представляє не тільки рамки, границі діяльності, але й об'єкт творчості людини, що постійно змінює буття, сферу можливостей, що людина у своїй діяльності перетворює в дійсність.

Тлумачення буття перетерпіло складний розвиток. Його загальною рисою є протиборство матеріалістичного й ідеалістичного підходів. Перший з них тлумачить підстави буття як матеріальні, другий – як ідеальні.

2. Періоди в трактуванні буття

Можна виділити кілька періодів у трактуванні буття. Перший період – міфологічне тлумачення буття.

Другий етап зв'язаний з розглядом буття «самого по собі» (натуралістична онтологія).

Третій період починається з філософії І. Канта. Буття розглядається як щось зв'язане з пізнавальною і практичною діяльністю людини. У ряді напрямків сучасної філософії робиться спроба переосмислити онтологічний підхід до буття, що виходить уже з аналізу людського існування.

Суть розвитку наукового і філософського знання полягає в тім, що людина усе більш усвідомлює себе як суб'єкта усіх форм своєї діяльності, як творця свого соціального життя і форм культури.

В історії філософії першу концепцію буття дали давньогрецькі філософи 6 – 4 століть до нашої ери – досократики. Для них буття збігається з матеріальним, неруйнівним і зробленим космосом.

###### Парменід. Деякі з досократиків розглядали буття як незмінне, єдине, нерухоме, тотожне собі. Такими були погляди давньогрецького філософа Парменіда. Суть його філософської позиції полягає в проведенні принципового розходження між мисленням і чуттєвістю, а відповідно і між мислимим світом і світом почуттєво пізнаваним. Це було справжнім філософським відкриттям. Мислення і відповідний йому мислимий світ є, насамперед «єдине», що Парменід характеризував як буття, вічність і нерухомість, однорідність, неподільність і закінченість, протиставляючи його становленню й удаваній плинності. Для богів немає ні минулого, ні майбутнього, а існує тільки сьогодення.

Він дає одне з перших формулювань ідеї тотожності буття і мислення: «мислити і бути є одне й те саме», «одне й те саме думка і те, на що думка спрямовується». Таке буття, за Парменідом, ніколи не може бути небуттям, оскільки останнє – це щось сліпе і непізнаване; буття не може ні відбуватися з небуття, ані будь-яким чином містити його в собі.

Всупереч сформованій ще в стародавності думці, Парменід зовсім не заперечував почуттєвого світу, а тільки доводив, що для його філософського і наукового усвідомлення мало однієї чуттєвості. Вважаючи критерієм істини розум, він відкидав відчуття через їхню неточність.

Геракліт. Інші філософи стародавності розглядали буття як те, що безупинно встановлюється. Так, Геракліт сформулював ряд діалектичних принципів буття і пізнання. Діалектика в Геракліта – концепція безупинної зміни, становлення, що мислиться в межах матеріального космосу й, в основному, є круговоротом речовинних стихій – вогню, повітря, води і землі. Тут виступає у філософа знаменитий образ ріки, у яку не можна ввійти двічі, оскільки в кожен момент вона нова.

Становлення можливе тільки у виді безупинного переходу з однієї протилежності в іншу, у вигляді єдності вже сформованих протилежностей. Так, у Геракліта єдині життя і смерть, день і ніч, добро і зло. Протилежності перебувають у вічній боротьбі, так що «розбрат є батько усього, цар усього». У розуміння діалектики входить і момент відносності (відносність краси божества, людини і мавпи, людських сил і вчинків і т.п.), хоча він і не випустив з уваги того єдиного і цільного, у межах якого відбувається боротьба протилежностей.

###### Платон. Буття фіксується у відношенні до небуття, причому протиставляють буття по істині, що відкривається у філософському міркуванні, і буття згідно з думкою, що представляє собою лише помилкову, мінливу поверхню речей.

Найбільше різко висловив це Платон, що протиставляє почуттєві речі чистим ідеям як «світ щирого буття». Душа колись була близька богу і «піднявшись, заглядала в справжнє буття». Тепер же, обтяжена турботами, «із працею споглядає суще».

Найважливішою частиною філософської системи Платона є вчення про три основні онтологічні субстанції (тріади): «єдине», «розум» і «душа». Основою всякого буття є «єдине», що само по собі позбавлене будь-яких ознак, не має частин, тобто ні початку, ні кінця, не займає будь-якого простору, не може рухатися, оскільки для руху необхідна зміна, тобто множинність. До буття не застосовні ознаки тотожності, розходження, подоби і т.д. Про нього взагалі нічого не можна сказати, воно вище всякого буття, відчуття, мислення. У цьому джерелі ховаються не тільки «ідеї», чи «ейдоси», речей, тобто їхні субстанціальні духовні прототипи і принципи, яким Платон приписує позачасову реальність, але і самі речі, їхнє становлення.

Краса життя і реального буття для Платона вище краси мистецтва. Буття і життя є наслідування вічним ідеям, а мистецтво є наслідування буттю і життю, тобто наслідування наслідуванню.

###### Аристотель. Аристотель виявляє типи буття відповідно до типів суджень: «воно є». Але буття ним розуміється як загальний предикат, що відноситься до всіх категорій, але не є родовим поняттям. Спираючись на проведений ним принцип взаємозв'язку форми і матерії, Аристотель переборює властивої колишньої філософії протиставлення сфер буття, оскільки форма для нього є невід'ємна характеристика буття. Однак Аристотель визнає також нематеріальну форму усіх форм (бога).

Аристотель розвинув вчення Платона про ідеї і дав рішення питання про відношення в бутті загального й одиничного. Одиничне – те, що існує тільки «де-небудь» і «тепер», воно почуттєво сприймане. Загальне – те, що існує в будь-якому місці й у будь-який час («усюди» і «завжди»), виявляючись за певних умов в одиничному, через яке воно пізнається. Загальне складає предмет науки й осягається розумом.

Для пояснення того, що існує, Аристотель приймав 4 причини:

1. Сутність і суть буття, у силу якої всяка річ така, яка вона є (формальна причина).
2. Матерія і підлегле (субстрат) – те, з чого що-небудь виникає (матеріальна причина).
3. Рушійна причина, початок руху.
4. Цільова причина – те, заради чого що-небудь здійснюється.

Хоча Аристотель визнавав матерію однією з перших причин і вважав її деякою сутністю, він бачив у ній тільки пасивний початок (можливість стати чим-небудь), але всю активність приписував іншим трьом причинам, причому суті буття – формі – приписав вічність і незмінність, джерелом усякого руху вважав нерухоме, а рушійним початком – бога. Бог Аристотеля – «першодвигун» світу, вища мета усіх форм, що розвиваються за власними законами і утвореннями.

#### Християнство. Християнство проводить розмежування між божественним і створеним буттям, між богом і світом, що створений ним ні з чого і підтримується божественною волею. Людині надана можливість вільного руху до створеного, божественного буття. Християнство розвиває античне уявлення про тотожність бога і досконалості (блага, істини і краси). Середньовічна християнська філософія в традиціях аристотелізму розрізняє дійсне буття (акт) і можливе буття (потенція), сутність і існування. Цілком актуально тільки буття бога.

#### Епоха Відродження. Різкий відхід від цієї позиції починається в епоху Відродження, коли одержав загальне визнання культ матеріального буття, природи, тілесного. Ця трансформація, що виражає новий тип відносин людини до природи, - відносин, обумовлених розвитком науки, техніки і матеріального виробництва, підготувала концепції буття XVII – XVIII століть. У них буття розглядається як реальність, що протистоїть людині, як суще, освоюване людиною в її діяльності. Звідси виникає трактування буття як об'єкта, що протистоїть суб'єкту як відсталій реальності, що підлегла сліпим, автоматично діючим законам (наприклад, принципу інерції) і не допускає втручання будь-яких зовнішніх сил.

Вихідним у трактуванні буття для всієї філософії і науки цієї епохи є поняття тіла. Це зв'язано з розвитком механіки – головної науки XVII – XVIII століть. У свою чергу, таке розуміння буття послужило основою природничонаукового представлення про світ у той час. Період класичної науки і філософії можна охарактеризувати як період натуралістично-об'єктивістських концепцій буття, де природа розглядається поза відношенням до неї людини, як деякий механізм, що діє сам по собі.

Б. Спіноза. Щодо поняття субстанції в нідерландського філософа Спінози можна помітити, що це – метафізично перевиряджена природа в її відірваності від людини. У цих словах характеризується одна з особливостей філософії цього часу – протиставлення природи людині, розгляд буття і мислення сугубо натуралістично.

Спіноза зробив центральним пунктом своєї онтології тотожність бога і природи, яку він розумів як єдину, вічну і нескінченну субстанцію, що виключає існування будь-якого іншого початку, і тим самим – як причину самої себе. Визнаючи реальність нескінченно різноманітних окремих речей, він розумів їх як сукупність модусів – одиничних проявів єдиної субстанції.

Це важлива особливість концепцій буття в новий час. Вона полягає в тому, що для них характерний субстанціальний підхід до буття, коли фіксуються субстанція (не знищуваний, незмінний субстрат буття, його гранична підстава) і її акциденції (властивості), похідні від субстанції, минущі, змінювані.

З різними модифікаціями всі ці особливості в розумінні буття виявляються у філософських системах Ф. Бекона, Т. Гоббса, Дж. Локка (Великобританія), Б. Спінози, у французьких матеріалістів, у фізика Р. Декарта.

Р. Декарт. Але в метафізиці Декарта бере початок інший спосіб тлумачення буття, при якому буття визначається на шляху рефлективного аналізу свідомості, тобто аналізу самосвідомості, або на шляху осмислення буття крізь призму людського існування, буття культури, соціального буття.

Теза Декарта - «cogito ergo sum» - мислю, отже, існую, – означає: буття суб'єкта осягається в акті самопізнання.

Основна риса філософського світогляду Декарта – дуалізм душі і тіла, «мислячої» і «протяжної» субстанції. Людина є реальний зв'язок бездушного і тілесного безжиттєвого механізму з душею, що володіє мисленням і волею. З усіх здібностей людської душі він висував на перше місце волю. Головна дія афектів чи пристрастей, полягає в тому, що вони націлюють душу на бажання тих речей, до яких підготовлене тіло. Сам бог з'єднав душу з тілом, відрізнивши тим самим людину від тварини.

Декарт бачив кінцеву задачу знання в пануванні людини над силами природи, у відкритті і винаході технічних засобів, у пізнанні причин і дій, в удосконаленні самої природи людини. Він шукає, безумовно, достовірне вихідне основоположення для всього знання і метод, за допомогою якого можливо, спираючи на це основоположення, побудувати настільки ж достовірний будинок усієї науки.

Вихідний пункт філософських міркувань Декарта – сумнів в істинності загальновизнаного знання, що охоплює усі види знання. Однак сумнів є не переконання агностика, а тільки попередній методичний прийом. Можна сумніватися в тім, що існує зовнішній світ, і навіть у тім, чи існує моє тіло. Але сам мій сумнів, у всякому разі, існує. Сумнів є один з актів мислення. Я сумніваюся, оскільки я мислю. Якщо, таким чином, сумнів – достовірний факт, то він існує лише, оскільки існує мислення, оскільки існую я сам у якості мислячого.

Цю лінію розвиває німецький філософ Г. Лейбніц, що виводить поняття буття з внутрішнього досвіду людини, а крайнього вираження вона досягає в англійського філософа Дж. Берклі, що заперечує існування матеріального буття і висуває суб'єктивно-ідеалістичне положення «бути – це значить бути в сприйнятті».

###### І. Кант. Не заперечуючи існування речей самих по собі, И. Кант розглядає буття не як властивість речей, а як зв'язування суджень. «...Буття не є реальний предикат, іншими словами, воно не є поняття про щось таке, що могло б бути додане до поняття речі.… У логічному застосуванні воно є лише зв'язування в судженні». Додаючи до поняття характеристику буття, ми не додаємо нічого нового до його змісту.

Дисертація «Про форму і принципи почуттєво сприйманого й розумоосяжного світу» явилася початком переходу до поглядів «критичного» періоду, головними здобутками якого стали «Критика чистого розуму», «Критика практичного розуму» і «Критика здатності судження».

Основу всіх трьох «Критик» складає вчення Канта про явища і про речі, як вони існують самі по собі, - «речах у собі». Пізнання наше починається з того, що «речі в собі» впливають на органи зовнішніх чуттів і викликають у нас відчуття. У цій передумові свого вчення Кант – матеріаліст. Але у вченні про форми і границі пізнання Кант – ідеаліст і агностик. Він стверджує, що начебто ні відчуття нашої чуттєвості, ні поняття і судження нашого розуму не можуть дати ніякого теоретичного знання «про речі в собі». Речі ці непізнаванні. Правда, емпіричні знання можуть необмежено розширюватися і поглиблюватися, але це ні на йоту не наблизить нас до пізнання «речей у собі».

###### І. Фіхте. Для І. Фіхте справжнім буттям є вільна, чиста діяльність абсолютного Я, а матеріальне буття є продуктом цієї діяльності. У Фіхте вперше, як предмет філософського аналізу, виступає буття культури, буття, створене діяльністю людини.

В основі філософії Фіхте лежить переконання в тому, що практично-діяльне відношення до предмета передує теоретично-споглядальному відношенню до нього. Свідомість не дана, а задана, породжує себе. Очевидність її полягає не в спогляданні, а в дії, вона не вбачається інтелектом, а затверджується волею. Усвідом своє Я, створи його актом цього усвідомлення – така вимога Фіхте. Цим актом індивід народжує свій дух, свою волю.

«Від природи» індивід є щось непостійне: його почуттєві схильності, спонукання, настрої завжди змінюються і залежать від чогось іншого. Від цих зовнішніх визначень він звільняється в акті самопізнання: його самототожність – «Я єсмь Я» – результат вільної дії Я. Самовизначення з'являється як вимога, задача, до вирішення якої суб'єкту призначено вічно прагнути.

###### Ф. Шеллінг. Цю тезу розвиває Ф. Шеллінг, відповідно до якої природа, буття саме по собі є лише нерозвинений, дрімаючий розум. У своїй праці «Система трансцендентального ідеалізму» він відзначає, що «воля є єдиним принципом, до якого тут усе зводиться, і в об'єктивному світі ми не вбачаємо нічого поза нами існуючого, лише внутрішню обмеженість нашої власної волі діяльності».

###### М. Гегель. У системі Г. Гегеля буття розглядається як перша, безпосередня і дуже невизначена ступінь у сходженні духу до самого себе, від абстрактного до конкретного: абсолютний дух лише на мить матеріалізує свою енергію, а у своєму подальшому русі і діяльності самопізнання він знімає, переборює відчуженість буття від ідеї і повертається до самого себе, тому що сутність буття складає ідеальне. Для Гегеля справжнє буття, що збігається з абсолютним духом, є не відстала, інертна реальність, а об'єкт діяльності, повний занепокоєння, руху і фіксований у формі суб'єкта, тобто діяльно.

З цим пов'язаний і історизм у розумінні буття, що бере свій початок у німецькому класичному ідеалізмі. Правда, історія і практика тут виявляються похідними від духовної діяльності.

Установка на розгляд буття як продукту діяльності духу характерна і для філософії кінця XIX – початку XX століть. При цьому по-новому витлумачується саме буття. Основна тенденція в розвитку уявлень про буття збігається з тенденцією розвитку наукового знання, що переборює як натуралістично-об'єктивістське трактування буття, так і субстанціальний підхід до нього. Це виражається, зокрема, у широкому проникненні в наукове мислення таких категорій як функція, відношення, система і т.д. Цей рух науки багато в чому був підготований критикою уявлень про буття як субстанції, здійсненої в гносеології, наприклад, у роботах німецького філософа-неокантианця Е. Кассірера.

3. Буття людини і буття світу

Чому ж особливу увагу філософів різних напрямків привернуло вчення про буття? І як це пов'язати з поворотом до людини? Адже у філософії XX століття, на відміну від традиційної онтології, не світ, не природа, а людина ставала проблемним об'єктом відліку. Філософи XX століття стали рішуче переглядати внутрішньо філософські пріоритети минулого. Вони заперечували тим представникам класичної онтології, що відштовхувалися від самостійного буття світу і від нього рухалися до розуміння людини, поставленої в залежність від світу. У таких випадках, говорили вони, філософія і перетворювалася в "філософію речей", а людина найчастіше також розглядалася як річ. Не менш категоричними були заперечення проти тих напрямків класичної філософії, де на перший план висувалися логіка, гносеологія, теорія ідей: панування "філософії ідей", стверджували прихильники "нової онтології", перетворює людини на, свого роду, пізнавальну машину. На противагу класичному онтологізму і гносеологізму представники аналізованих напрямків XX століття вважали за необхідне дійсно зробити людину центром філософії. Адже сама людина є, існує, є буттям, до того ж буттям особливим. Філософи-класики розглядали "буття" як гранично широке (людське) поняття про світ і в той же час вважали буття зовсім незалежним від людини. Виключенням було вчення Канта. У ньому філософи XX століття особливо високо оцінили ту ідею, відповідно до якої ми бачимо світ винятково крізь призму людської свідомості. Речі світу, сам світ існують у собі, зовсім незалежно від свідомості, але "у собі" вони нам, людям, не виявлені. Оскільки ж світ, речі і процеси світу являються людям, остільки результати його усвідомлення вже невіддільні від людини. До цих тез Канта, значно підсилюючи їхній суб'єктивістський крен, приєднуються не тільки феноменологи, екзистенціалісти, персоналісти, але і представники багатьох інших напрямків. Однак на відміну від класиків, і навіть від Канта, центром "антропологічної філософії" XX століття є не вчення про розум, не гносеологія і не логіка, а онтологія. Центром же "нової онтології" стає не деяка ізольована свідомість людини, а свідомість, точніше, духовне (свідомість і несвідоме), узяте в нерозривній єдності з людським буттям. Цей новий зміст і вкладається в традиційне поняття Dasein (наявне буття, тут - буття), що стає базовою категорією екзистенціалістської онтології.

Отже, шлях феноменолога, екзистенціаліста, персоналіста - не шлях від Sein, буття взагалі, не від світу як буття до буття людини, як це було в класичній онтології. Обирається зворотний шлях - від людського Dasein до світу, як він бачиться людині і "вибудовується" довкола нього. Такий підхід уявляється філософам XX століття кращим не тільки з реалістичної точки зору (адже по-іншому, говорять вони, людина і не освоює світ), але і з погляду гуманіста: у центр ставиться людина, її активність, можливості волі, що відкриваються самим її буттям. У ряді філософських концепцій акцент робиться на специфічній формі буття - людському існуванні.

Поняття «існування» походить від латинського existo – існую. В історії філософії поняття «існування» вживалося звичайно для позначення зовнішнього буття речей, що на відміну від сутності речей, осягається не мисленням, а досвідом.

Принципово новий категоріальний зміст існування одержує в К'єркегора. Він протиставляє раціоналізму розуміння існування як людського буття, що осягається безпосередньо. Існування, по К’єркегору, - одиничне, особове, звичайне. Кінцеве існування має свою долю і має історичність, тому що поняття історії, згідно К’єркегора, невіддільне від скінченності, неповторності існування, тобто від долі.

У ХХ столітті К’єркегорівське поняття існування відроджується в екзистенціалізмі, де воно займає центральне місце. Існування, тобто екзистенція (звідси сам термін «екзистенціалізм»), трактується в екзистенціалізмі як щось співвіднесене з трансценденцією, тобто виходом людини за власні межі. Незбагненний для мислення зв'язок існування з трансценденцією, його скінченність виявляються, відповідно до екзистенціалізму, у факті самого існування. Однак скінченність, смертність існування – не просто емпіричний факт припинення життя, а початок, що визначає структуру існування, що пронизує собою все людське життя.

Звідси характерний для екзистенціалізму інтерес до, так званих «граничних ситуацій» – страждання, страх, тривога, провина, у яких виявляється природа існування.

У німецького філософа Ф. Ніцше, наприклад, поняття буття, тлумачиться як узагальнення поняття життя. Він прагне перебороти раціональність філософського методу. Поняття не вибудовуються у Ніцше в систему, а з'являються як багатозначні символи. Такі поняття як «життя», «воля до влади», що є само по собі буття в його динамічності, і пристрасть, і інстинкт самозбереження, і рушійна суспільством енергія і т.д.

Ще більш різко ця теза проводиться у філософії життя німецького філософа В. Дильтея, для якого справжнє буття збігається з цілісністю життя, що осягається науками про дух.

Центральним у Дильтея є поняття життя як способу буття людини, культурно-історичної реальності. Людина не має історії, але сама є історією, яка розкриває її сутність. Від людського світу історії Дильтей різко відокремлює світ природи. Задача філософії, як «науки про дух» – «зрозуміти життя, виходячи з нього самого». У зв'язку з цим висувається метод «розуміння» як безпосереднє збагнення деякої духовної цілісності, цілісного переживання. Розуміння, подібне інтуїтивному проникненню в життя, він протиставляє методу «пояснення», застосованому в «науках про природу», який має справу з зовнішнім досвідом і зв'язаному з конструктивною діяльністю розуму. Розуміння власне внутрішнього світу досягається за допомогою інтроспекції, самоспостереження, розуміння чужого світу – шляхом «вживання», «співпереживання», «відчування».

У якості вихідного висувається поняття «життя» як деяка цілісна реальність, що осягається інтуїтивно, не тотожна ні духу, ні матерії. Тут увага прикута до індивідуальних форм реалізації життя, її неповторних, унікальних культурно-історичних образів.

Німецький філософ Г. Ріккерт, як і все неокантіанство, розрізняє чуттєво-реальне й ірреальне буття. Якщо природознавство має справу з реальним буттям, то філософія – зі світом цінностей, тобто буття, що припускає зобов'язання.

Відкидаючи з позицій неокантіанства «річ у собі» як об'єктивну реальність, Ріккерт зводить буття до свідомості суб'єкта, що розуміється як загальна, безособова свідомість. На цій основі зважується центральна для теорії пізнання проблема трансцендентного – питання про незалежну від свідомості об'єктивну дійсність: дана в пізнанні дійсність іманентна свідомості. Разом з тим існує об'єктивна, незалежна від суб'єкта, істина, тобто недоступне пізнанню трансцендентне. Реальність розглядається як результат діяльності безособової свідомості, яка конструює природу, природознавство, і культуру, науки про культуру.

Буття – не плотське, а категоріально мислиме. Простір і час – не форми чуттєвої інтуїції, а категорії логічного мислення. Звідси – теза про іманентність буття свідомості.

Для феноменології німецького мислителя Э. Гуссерля характерне проведення розмежувань між реальним і ідеальним буттям. Перше є зовнішнім, фактичним, тимчасовим, а друге – світ чистих сутностей (ейдосів), що володіють справжньою очевидністю. Задача феноменології в тім, щоб визначити зміст буття, здійснити редукцію всіх натуралістично-об'єктивістських установок і повернути свідомість від індивідуально-фактичного буття до світу сутностей. Буття корелятивне акту переживання та свідомості, яке інтенціональне, тобто, спрямоване на буття, тягнеться до буття. Центральним пунктом феноменології є вивчення сполученості буття і свідомості.

Претендуючи на нейтральну позицію у вирішенні основного питання філософії, Гуссерль запропонував виключити з феноменології «положення про буття». Феноменологічна установка досягається за допомогою методу редукції, що містить у собі:

1. ейдетичну редукцію, тобто відмовлення від будь-яких тверджень про об'єктивне існування буття, про просторово-тимчасову його організацію, утримання від будь-яких суджень про реальне буття і свідомість, і
2. трансцендентальну редукцію, тобто виключення всіх антропологічних, психологічних трактувань свідомості і поворот до аналізу свідомості як чистого споглядання сутностей.

Феноменологічну школу пройшли видні філософи XX століття - один із засновників релігійної (католицької) антропології М. Шелер, творець "критичної онтології" Н. Гартман. Феноменологія дуже вплинула на багато інших філософських напрямків - екзистенціалізм, герменевтику і т.д.

Німецький філософ Н. Гартман, протиставляючи матеріальне буття як минуще, емпіричне ідеальному буттю як над історичному, приводить відмінності способів їх пізнання. Згідно з цим він розуміє онтологію як науку про суще, котре складається з різних шарів буття – неорганічного, органічного, духовного.

У концепції німецького екзистенціаліста М. Хайдеггера критикується традиційний підхід до буття, заснований на розгляді буття як сущого, субстанції, як чогось ззовні даного і протилежного суб'єкту. Для самого Хайдеггера проблема буття має сенс лише як проблема людського буття, проблема граничних основ людського існування. Найважливішим вираженням загальнолюдського способу буття є страх перед ніщо.

У творі «Буття і час» він порушує питання про зміст буття, що, на його думку, виявився забутим традиційною європейською філософією. Намагаючись будувати онтологію на основі гуссерлівскої феноменології, Хайдеггер хоче розкрити зміст буття через розгляд людського буття, оскільки тільки людині споконвічно властиве розуміння буття («відкрите» буття). Основу людського існування складає його скінченність, тимчасовість. Тому час повинен бути розглянутий як найістотніша характеристика буття.

Хайдеггер прагне переосмислити європейську філософську традицію, яка розглядала чисте буття як щось позачасове. Причина такого «несправжнього» розуміння буття бачилася йому в абсолютизації одного з моментів часу - сьогодення, «вічної присутності», коли справжня тимчасовість як би розпадається, перетворюючи в послідовний ряд моментів «тепер», у фізичний час. Основним пороком сучасної науки, як і європейського світогляду взагалі, Хайдеггер вважає ототожнення буття із сущим, з емпіричним світом речей і явищ.

Переживання тимчасовості ототожнюється з гострим почуттям особистості. Зосередженість на майбутньому дає особистості справжнє існування, тоді як перевага сьогодення приводить до того, що «світ речей», світ повсякденності заслоняє від людини його скінченність.

Такі поняття, як «страх», «рішучість», «совість», «провина», «турбота» і т.п., виражають духовний досвід особистості, що почуває свою неповторність, однократність і смертність.

Надалі на зміну їм приходять поняття, що виражають реальність не стільки індивідуально-етичну, скільки безособово-космічну: буття і ніщо, приховане і відкрите, основа і без основне, земне і небесне, людське і божественне. Тепер Хайдеггер намагається осягнути саму людину, виходячи з «істини буття». Аналізуючи походження метафізичного способу мислення і світосприйняття в цілому, він намагається показати, як метафізика, будучи основою всього європейського життя, поступово підготовляє новоєвропейську науку і техніку, які ставлять своєю метою підпорядкування всього сущого людині, як вона породжує іррелігійність і весь стиль життя сучасного суспільства, його урбанізацію.

Джерела метафізики сягають до Платона і навіть до Парменіда, які внесли принцип розуміння мислення як споглядання, постійної присутності і нерухомого перебування буття перед очима. На противагу цієї традиції Хайдеггер вживає для характеристики щирого мислення термін «прислухання»: буття не можна бачити, його можна тільки слухати. Подолання метафізичного мислення вимагає повернення до споконвічного, але не реалізованим можливостям європейської культури – до тієї «досократівської» Греції, яка ще жила «в істині буття». Таке повернення можливе тому, що, хоч і «забуте», буття все-таки живе ще в самому інтимному лоні культури – у мові: «Мова – це будинок буття».

При сучасному відношенні до мови як до знаряддя, мова технізується, стає засобом передачі інформації і тим самим умирає як справжня «мова», як «вислів», «сказання». Губиться та остання нитка, що зв'язувала людину і її культуру з буттям, а сама мова стає мертвою. Тому задача «прислухання до мови» розглядається як всесвітньо-історична. Не люди говорять мовою, а мова говорить людям і людьми.

Таким чином, якщо в перших своїх роботах Хайдеггер спробував побудувати філософську систему, то згодом він проголосив неможливість раціонального збагнення буття.

Першоосновою екзістенціалістської онтології (а одночасно й феноменології) є, за Хайдеггером, Dasein - трактоване як особливе людське буття. Його особливості і переваги, роз'ясняє Хайдеггер, полягають у тому, що воно - єдине буття, яке здатне запитувати про саме себе і про буття взагалі, якось "установлювати себе" ("установлюватися") стосовно буття. От чому таке буття-екзистенція і є, за Хайдеггером, фундамент, на якому повинна будуватися онтологія. Таке розуміння специфіки людського буття не позбавлене основ. Жодна з відомих нам живих істот, крім людини, не здатна мислити, задатися питанням про буття, як таке, - про універсум і його цілісність, про своє місце у світі. Тут ми, до речі, бачимо певне розходження в розумінні "екзистенції" Хайдеггером і Сартром. Сартр, вживаючи це поняття, наголошує на індивідуальному виборі, відповідальності, пошуках власного "Я", хоча, звичайно, ставить у зв'язок з екзистенцією і світ у цілому. У Хайдеггера акцент усе-таки перенесений на буття, - для "питаючої" людини буття розкривається, "світиться" через усе, що люди пізнають і роблять. Треба тільки вилікуватися від найнебезпечнішої хвороби, що вразила сучасне людство, - "забуття буття". Страждаючі нею люди, експлуатуючи багатства природи, "забувають" про її цілісне, незалежне буття; бачачи в інших людях усього лише засоби, люди "забувають" про високе призначення людського буття.

Отже, перший крок екзистенціалістської онтології - констатація "початковості" людського буття як буття-запитання, як буття встановлення, як буття, яке "є я сам". Наступний онтологічний крок, який екзистенціалісти запрошують зробити свого читача і який, узагалі природно випливає з логіки їхнього міркування, полягає в тому, що вводиться поняття і тема буття-в-світі. Адже суть людського буття дійсно полягає в тому, що це буття-в-світі, зв'язане з буттям світу.

Буття-в-світі, з одного боку, розкривається через невід'ємний від людини "розподіл" - і це нагадує німецьку класичну філософію, зокрема поняття "справа - дія" у Фіхте. Буття-в-світі "світиться", за Хайдеггером, через "роблення", а "роблення" розкривається через "турботу". (Звичайно, не слід плутати турботу як категорію філософії з конкретними "тяготами", "сумом", "життєвими турботами", у філософії екзистенціалізму мова йде про загальну, "метафізичну" турботу, стурбованість світом, самим буттям.) Отже, Dasein здатне не тільки запитувати про буття, але й піклуватися про себе як буття, піклуватися про буття як таке. І ці моменти, дійсно характеризують буття людини у світі і дуже важливі, особливо сьогодні, коли саме турбота людини і людства про буття, про збереження буття планети та цивілізації, про збереження природного середовища повинна протистояти деструктивним тенденціям людського життя, які вийшли з-під контролю.

Французький екзистенціаліст Ж. П. Сартр, протиставляючи буття в собі і буття для себе, розмежовує матеріальне буття і людське буття. Перше є для нього щось відстале, виступаюче тільки як перешкода, узагалі непідвласне людській дії і пізнанню. «У кожну мить ми випробовуємо матеріальну реальність як загрозу нашого життя, як опір нашій праці, як границю нашого пізнання, а також як уже використовуване чи можливе знаряддя». Основні характеристики людського буття – вільний вибір можливостей: «... бути для людини – значить обирати себе...».

Ідеалістична філософія Сартра – один з різновидів атеїстичного екзистенціалізму, зосереджена на аналізі людського існування, як воно переживається, осмислюється самою особистістю і розгортається в низці її довільних виборів, не визначених законом доцільністю буття, якою-небудь свідомо заданою сутністю.

Існування ототожнюється із такою самосвідомістю особистості, що знаходить опору лише в собі, постійно зіштовхується з іншими, настільки ж самостійними існуванням і з усім станом речей, яке історично сформоване та з'являється у вигляді визначеної ситуації. Визначеність ситуації в ході здійснення «вільного проекту», підлягає нібито духовному «скасуванню», оскільки підлягає перебудові, а потім й заміні на ділі.

Екзистенціальна філософія Сартра виявляє себе як одне із сучасних відгалужень феноменології Гуссерля, як додаток його методу до “живої свідомості”, до суб'єктивно-діяльної сторони тієї свідомості, з якою конкретний індивід, закинутий у світ конкретних ситуацій, починає будь-яку дію, вступає у відносини з іншими людьми і речами, прагне до чого-небудь, приймає життєві рішення, бере участь у суспільному житті і так далі. Всі акти діяльності розглядаються Сартром як елементи визначеної феноменологічної структури і розцінюються фактично в залежності від задач особистісного самостановлення індивіда. Сартр розглядає роль “суб'єктивного” у процесі людської персоналізації й історичної творчості. За Сартром, акт специфічної людської діяльності є актом означення, надання змісту (тим моментам ситуації, у яких проглядає об'єктивність - “інше”, “дане”). Предмети лише ознаки індивідуальних людських значень, певних утворень людської суб'єктивності. Поза цього вони - просто дані, сира матерія, пасивні й інертні обставини. Надаючи їм те чи інше індивідуально-людське значення, зміст, людина формує себе в якості так чи інакше окресленої індивідуальності. Зовнішні предмети - тут просто привід для “рішень”, “вибору”, який повинен бути вибором самого себе.

Філософська концепція Сартра розвивається на основі абсолютного протиставлення і взаємовиключення понять: “об'єктивність” і “суб'єктивність”, “необхідність” і “воля”. Джерело цих протиріч Сартр вбачає не в конкретному змісті сил соціального буття, а в загальних формах цього буття (речові властивості предметів, колективні та усуспільнені форми буття і свідомості людей, індустріалізація, технічна оснащеність сучасного життя тощо). Свобода індивіда як носія неспокійної суб'єктивності може бути лише “розжиманням буття”, утворенням у ньому “тріщини”, “діри”, ніщо. Індивіда сучасного суспільства Сартр розуміє як відчужену істоту, зводячи цей конкретний стан у метафізичний статус людського існування взагалі. Загальне значення космічного жаху здобувають у Сартра відчужені форми людського існування, у яких індивідуальність стандартизована й усунута від історичної самостійності, підлегла масовим, колективним формам побуту, організації, держави, стихійним економічним силам, прив'язана до них також і своєю рабською свідомістю, де місце самостійного критичного мислення займають суспільно примусові стандарти й ілюзії, вимоги суспільної думки і де навіть об'єктивний розум науки представляється відділеною від людини і ворожою йому силою. Відчужена від себе людина, приречена на несправжнє існування, не в ладі із речами природи - вони глухі до нього, тиснуть на нього своєю грузлою і солідною-нерухомою присутністю, і серед них може себе почувати сприятливо влаштованим тільки суспільство “покидьків”, людина ж відчуває “нудоту”. На противагу всяким “об'єктивним” і опосередкованим речами відносинам, що породжують індивідуальні продуктивні сили, Сартр затверджує особливі, безпосередні, натуральні і цільні людські відносини, від реалізації яких залежить справжній зміст людяності.

У міфологізуючому утопічному мисленні Сартра все-таки на перший план виступає неприйняття дійсності сучасного суспільства і його культури, що висловлює сильний струмінь сучасного соціального критицизму. Жити в цьому суспільстві, згідно з Сартром, як живе в ньому “задоволена собою свідомість”, можна лише відмовившись від себе, від особистої дійсності, від “рішень” і “вибору”, переклавши останні на анонімну відповідальність - на державу, націю, расу, родину, інших людей. Але і ця відмова - відповідальний акт особистості, тому що людина має свободу волі.

Концепція свободи розгортається в Сартра в теорії “проекту”, відповідно до якої індивід не заданий самому собі, а проектує, “збирає” себе в якості такого. Тому боягуз, наприклад, відповідальний за своє боягузтво, і “для людини немає алібі”. Екзистенціалізм Сартра прагне змусити людину усвідомити, що вона цілком відповідальна за саму себе, своє існування і навколишнє. Це виходить із твердження, що, не будучи чимось заданим, людина постійно будує себе за допомогою своєї активної суб'єктивності. Він завжди “попереду, позаду себе, ніколи - сам”. Звідси той вираз, що Сартр дає загальному принципу екзистенціалізму: “... існування передує сутності...” По суті, це означає, що загальні, суспільно-значимі (культурні) об'єктивації, що виступають як “сутності”, “природа людини”, “загальні ідеали”, “цінності” і так далі, є лише відкладеннями, з якими конкретний суб'єкт ніколи не збігається. “Екзистенція” і є постійно живий момент діяльності, узятий у вигляді внутрішнього індивідуального стану, суб'єктивно. У більш пізній роботі “Критика діалектичного розуму” Сартр формулює цей принцип як принцип “незвідності буття до знання”. Але екзистенціалізм Сартра не знаходить іншої основи, з якої людина могла б розвивати себе як справді самодіяльного суб'єкта, крім абсолютної волі і внутрішньої єдності “проектуючого я”. У цьому своєму можливому розвитку особистість самотня і позбавлена опор. Місце активної суб'єктивності у світі, її онтологічну основу Сартр позначає як “ніщо”. На думку Сартра, “... людина, без всякої опори і допомоги, засуджена у кожен момент винаходити людину” і тим самим “людина засуджена на волю”. Але тоді основою дійсності (автентичності) можуть бути тільки ірраціональні сили людського підпілля, підказки підсвідомого, інтуїції, щиросердечні беззвітні пориви і раціонально не осмислені рішення, що неминуче приводять до песимізму чи до агресивного свавілля індивіда: “Історія будь-якого життя є історія поразки”. З'являється мотив абсурдності існування: “Абсурдно, що ми народжуємося, і абсурдно, що ми вмираємо”.

Світорозуміння Сартра сформувалося у світі абсурдному, який зайшов у тупик, де всі традиційні цінності зруйновано. Перший акт філософа повинен був бути запереченням, відмовою, щоб вибратися з цього хаотичного світу без порядку, без мети. Відсторонитися від світу, відкинути його - це і є в людині специфічно людське: воля. Свідомість - це саме те, що не грузне “у собі”, це протилежність “у собі”, діра в бутті, відсутність, ніщо. Ця свідомість волі людини є в той самий час свідомість самітності людства і його відповідальності: ніщо в “Бутті” не забезпечує і не гарантує цінності і можливості успіху дії. Існування - це саме пережитий досвід суб'єктивності і трансцендентності, волі і відповідальності. Відтворюючи формулу Достоєвського “Якщо бога немає, усе дозволено”, Сартр додає: “Це відправний пункт екзистенціалізму”. Цей спосіб сприйняття світу, підкріплений у Сартра вивченням К’єркегора, Хейдеггера і Гуссерля, знайшов вираження, насамперед у його психологічних етюдах і романах. Він вивчає, насамперед, уяву, у якій відкривається істотний акт свідомості: суть її в тому, щоб відсторонитися від даного світу “у собі” і виявитися в присутності того, що відсутнє. “Акт уяви - магічний акт: це чаклунство, що змушує з'явитися бажану річ”.

Романи Сартра переводять той самий досвід у план чи мораль політики: у “Нудоті” Сартр показує, що світ не має змісту, “Я” не має мети. Через акт свідомості і вибору “Я” світу додається значення і цінність. Докторська дисертація Сартра “Буття і ніщо” - виклад у філософській формі пережитого досвіду. Відштовхуючись від основної ідеї екзистенціалізму - існування передує сутності, - Сартр намагається уникнути одночасно і матеріалізму, і ідеалізму. Ідеалізму - тому, що він з'являється перед ним тільки в гегеліанській формі: “Дійсність виміряється свідомістю” і тому, що, наслідуючи в цьому Гуссерля, він стверджує, що свідомість є завжди усвідомленням будь-чого (будь-якої речі). Матеріалізму - тому, що, на його думку, буття не породжує свідомість, “для себе” не може бути породженням “у собі”.

У дійсності концепція Сартра є еклектичної: він дає як відправний пункт деяке “у собі”, про яке ми нічого не знаємо, крім того, що воно “націлене” свідомістю і є його основою. Але якщо свідомість є мета, то, як воно могло народитися, оскільки в собі, по вихідному визначенню, нічого не відбувається.

Це протиріччя Сартр ніколи не міг перебороти, хоча не залишав спроби це зробити. Причина цього в тому, що його відправний пункт глибоко індивідуалістичний. Сартр залишається бранцем екзистенціалістської, суб'єктивістської настроєності. Через свої вихідні постулати Сартр не може вийти за рамки позитивізму, агностицизму і суб'єктивності. Навіть у своїй останній філософській роботі “Критика діалектичного розуму” він протиставляє “позитивістський розум”, який повинен задовольнятися межами природничих наук, “розуму діалектичному”, єдино гідному називатися розумом, оскільки він дозволяє розуміти, а не тільки вгадувати, але який застосовується тільки для наук про людину.

В області моралі Сартр не зміг вийти за межі свого споконвічного індивідуалізму. Він може звеличувати і відповідальність, і волю індивідуума, але він не може відповісти на запитання, що ж потрібно робити з цією волею.

Усі спроби Сартра перебороти пропасти між одухотвореною людиною і матеріальним світом дали лише просте додавання по-своєму переробленого психоаналізу, емпіричної соціології груп і культурної антропології, виявивши неспроможність домагань Сартра на те, щоб «надбудувати» марксизм, визнаний ним найпліднішою філософією ХХ століття, вченням про готельну особистість.

Екзистенціалізм відкидає правомірність розгляду буття як такого, буття чогось об'єктивного. Буття виявляється в екзистенціалізмі інструментальним полем чи обрієм можливостей, у межах якого існує і розвивається людська воля.

І екзистенціалісти, і феноменологи визнають, що світ існує поза і незалежно від людини. Світ, як такий, для людини існує остільки, оскільки вона, йдучи від свого буття, додасть світу значення і зміст, взаємодіє зі світом. Усі категорії буття, що колишньою філософією були "відлюднені", сучасна філософія повинна "олюднити", заявляють екзистенціальні філософи. У їхній онтології, таким чином, перегортаються характеристики буття, дії, свідомості, емоцій, соціально-історичні характеристики. У ряді випадків у літературі висловлюються різко критичні оцінки такого шляху - він критикується за ідеалізм, суб'єктивізм, психологізацію і т.д. Чи є підстави для таких оцінок? Так, є.

Індивідуальне буття людини суперечливе: людина, справді, не може дивитися на світ інакше, ніж "крізь призму" свого буття, свідомості, знання, і в той же час здатна - у чому Хайдеггер правий - "запитувати" про буття як таке. Не безпідставно вбачаючи в такому протиріччі джерело драматизму людського життя, феноменологія й екзистенціалізм, особливо на початкових етапах їх розвитку, власне кажучи, випустили з уваги інше, не менш, якщо не більш важливу обставину. Окремі індивіди, не говорячи вже про покоління людей, про людство в цілому, виходять, звичайно, зі свого "місця розташування" і зі свого "часу" коли "влаштовуються" у світі. Але вони не зробили б жодного життєво вірного, ефективного кроку, якби повсякденно, щогодинне не з'ясовували, які існують об'єктивні властивості (у тому числі просторові і часові) світу самого. Тому з того факту, що людина бачить світ не інакше, аніж своїми очима, осягає його не інакше, аніж власною думкою, зовсім не випливає ідеалізм, як помилково думають екзистенціальні філософи. Люди вчаться порівнювати себе зі світом, бачити своє буття як частини і продовження буття світу. Вони вміють судити про світ, освоювати його не тільки по мірці свого виду, своєї свідомості й дії, але й по мірці самих речей. Інакше вони не змогли б вижити в цьому світі і тим більше не змогли б "запитувати" про буття як таке. Не випадково М. Хайдеггер у своїх більш пізніх роботах, намагаючись перебороти суб'єктивізм і психологізм ранньої позиції, на перший план висуває буття як таке.

І все-таки не можна погодитися з тим, що онтології XX століття, подібні феноменологічним, екзистенціалістським, заслуговують лише негативних оцінок. Зв'язування вчення про буття з людською дією, побудова вчення про буття людини, про сфери буття, про соціальне буття - шлях, по якому пішла і марксистська філософія. Вона також відрізняється від класичних варіантів онтології. Але при цьому, на відміну від екзистенціальної філософії, марксизм розвиває деякі тенденції класичної онтології - насамперед ідею про те, що людина, при всій невіддільності думок, дій, почуттів індивіда від його власного буття, здатна не тільки "запитувати" про буття як таке, але й давати на свої питання відповіді, доступні перевірці різноманітними способами. А тому людина як у повсякденній дії, так і в науці й філософії накопичує об'єктивні знання про світ і саму себе. Вона завжди, так чи інакше, будує (з різною мірою свідомості, глибини, розробленості) "об'єктивні онтології", які допомагають їй пізнавати світ і опановувати ним. Зокрема, людське буття-в-світі володіє самостійними об'єктивними структурами, незалежними від індивідів.

Філософи XX століття (слідом за Кантом) справедливо підкреслювали небезпеку ототожнення людських уявлень про реальність із самим світом - небезпека безпосередньої "онтологізації" людських станів і знань. Особливо важливою була боротьба феноменологів і екзистенціалістів проти такої "натуралізації", біологізації людини, коли її вивчення природничими науками, яким би не було воно цінним, видавалося за "останнє слово" вивчення людської сутності, тим більше за сутність людини як таку. Філософи XX століття, особливо Е. Гуссерль (1859-1938) у роботі "Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія", справедливо погоджували тенденцію "натуралізації" людини в науках, у філософії із соціально небезпечними маніпуляторськими спробами поводитися з людьми приблизно так само, як поводяться з речами. Один з найважливіших акцентів такої "нової онтології", як і інших гуманістичне орієнтованих філософських плинів XX століття, - ідея про унікальність, неповторність людини.