

М. В. Денисенко*Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара***ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ОБЗОР РАЗВИТИЯ
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ
ПО ПРОБЛЕМЕ МЕТАФИЗИКИ ЧЕЛОВЕКА****Аналізується розвиток екзистенційної філософії на проблему метафізики людини.***Ключові слова:* екзистенціалізм, сучасна філософія, метафізика, трансценденція, людина.**Анализируется развитие экзистенциальной философии по проблеме метафизики человека.***Ключевые слова:* экзистенциализм, современная философия, метафизика, трансценденция, человек.**The article deals analysis development of existential philosophy on the problem of metaphysics of the human.***Keywords:* existentialism, modern philosophy, metaphysics, transcendence, man.

Современная философия – в согласии и (или) спорах с экзистенциалистскими построениями – уже не сможет двигаться, не учитывая пространство, контуры которого и основные пункты движения метафизического вопрошания в котором намечены экзистенциализмом.

Истоки экзистенциализма как особого учения содержатся в учении С. Кьеркегора – датского религиозного философа. Именно он впервые сформулировал антитезу «экзистенции» и «системы», разумея под последней системой Гегеля. В противовес панлогизму, растворяющему бытие в мышлении, т. е. уверенному, что бытие до мельчайших подробностей проницаемо для мысли, без остатка укладывается в понятие, Кьеркегор утверждал, что экзистенция есть то, что всегда ускользает от понимания посредством абстракций. Отсюда вытекает тезис о неприменимости научного метода в самопознании человека. Экзистенция есть «внутреннее», которое постоянно переходит во внешнее предметное бытие. Поскольку предметное бытие выражает собой «неподлинное существование» человека, обретение экзистенции предполагает решающий выбор, посредством которого человек переходит от созерцательно-чувственного способа бытия, детерминированного внешними факторами среды, к «самому себе», единственному и неповторимому. Этот путь Кьеркегор, в противоположность спекулятивной диалектике Гегеля, назвал «экзистенциальной диалектикой».

Он выделил три основных стадии восходящего движения к «подлинному существованию», т. е. к экзистенции: эстетическую, этическую и религиозную. Принцип эстетической стадии – детерминация внешним, т. е. ориентация на «наслаждение». Здесь выбор осуществляется лишь в самой примитивной форме, ибо выбирается лишь объект, а само влечение задано заранее непосредственно-чувственной стихией человеческой жизни. Принцип этической стадии – долг. Это уже самоопределение субъекта, но пока еще чисто рассудочным способом, согласно предписаниям морального закона. Абстрактность морального закона вполне преодолевается только на религиозной стадии существования, когда человек невероятным усилием воли отказывается от привычек существования, всем существом своим принимает страдание как принцип существования и тем самым приобщается к доле распятого Христа.

Взгляды Кьеркегора долгое время существовали как изолированный феномен духовной жизни Скандинавских стран. Философским течением экзистенциализм стал только после Первой мировой войны. Экзистенциализм прежде всего это онтология, учение о бытии, а не о том, что «надо» или «следует» де-

лать человеку. Экзистенциальное мышление развивается исключительно в сфере бытия, а все остальные традиционные философские проблемы приобретают второстепенное значение как частные следствия из решения основной онтологической проблемы. Эта основная проблема – определение экзистенции в общей структуре сущего, т. е. конкретизация онтологической природы человеческой реальности в соотношении с остальными началами мироздания.

Основное онтологическое определение экзистенции – «бытие-между» (*inter-esse*) – принадлежит Кьеркегору и разделяется всеми представителями экзистенциализма. Этим с самого начала подчеркивается промежуточный характер человеческой реальности, ее принципиальная несамостоятельность, зависимость от чего-то иного, что уже не есть человек. Природу этого «иного» Кьеркегор, как и другие религиозные экзистенциалисты (Бердяев, Ясперс, Марсель, Тиллих), определяет как трансценденцию, открывающуюся в акте веры. Божественное реально существует лишь в акте веры, и одновременно с его появлением в горизонте человеческого бытия возможно достичь «подлинного существования». Напротив, вне устремления к трансценденции происходит деградация человеческой реальности, ее обезличивание и растворение в путине повседневности.

Экзистенциализм предпринимает попытки метафизически описать универсальные характеристики человеческого существования, определить и исследовать основные элементы конституирующие экзистенцию и ее ситуацию в мире. «Заброшенность в мир», случайность нашего присутствия, фактичность, конечность, темпоральность, транспонирование, «направленность на...», проект, свобода, «не-знание»: различные способы существования человека в мире; условия возможности экзистенции и пути достижения человеком аутентичного существования в его отношении к трансцендентному. Необходимо отметить, что экзистенция, центральное понятие экзистенциализма, определяется как специфически человеческий способ существовать в мире. В отличие от простого (самостоятельного) бытия *в* мире, человек есть несовпадение с самим собой, присутствие с собой и с миром: он – не некая «устойчивая сущность», а «бесперывная неустойчивость», «отрыв всем телом от себя», постоянное выступление *вовне*, в мир. Человек должен постоянно делать себя человеком, его бытие есть постоянная постановка себя под вопрос, и он «должен быть тем, что он есть», а не «просто быть».

Необходимо подчеркнуть, что, отлаивая абсолютный приоритет экзистенции, экзистенциализм противопоставляет классическому рефлексивному анализу того, каким должно сделать себя реальное индивидуальное сознание, чтобы познавать мир объективно и рационально, программ описания и анализа экзистенциальных структур повседневного опыта человека в его полноте, конкретности, уникальности и изменчивости. То есть в реальной полноте непосредственных контактов человека с миром, на уровне нерасчлененной совокупности его интеллектуально-духовных, нравственных и эмоционально-волевых личностных структур. Субъект-объектному отношению и опосредованию как принципу мышления рационализма экзистенциалистский анализ опыта экзистенции противопоставляет идею целостности и неразложимости непосредственного переживания человеком своей ситуации в мире, и это переживание (понимание), будучи исходной линией экзистенциально-феноменологического описания бытийных отношений человека с миром, полагается и исследуется в качестве онтологического основания, онтологической структуры мира. Выявляя и описывая механизмы конституирования фундаментальных структур повседневного опыта, фундаментальных жизненных смыслов опыта человека, экзистенциализм показывает, что непосредственное «открытие мира», первоначальное его «означивание» есть движение (способ), которым человек открывает себя как «бытие-В-мире», самоопределяется в бытии, производя себя в мире как конкретную индивидуальность [9].

По моему мнению, в сущности экзистенциализм был борьбой за личность. С самого начала он имел два направления – атеистическое и религиозное. Атеистические экзистенциалисты боролись за автономную личность, находящуюся вне социальных и культурных структур, т. е. за личность ради нее самой. Религиозные экзистенциалисты самыми разными путями искали утраченную связь с

Богом. Основное в отличии религиозных экзистенциалистов от атеистических экзистенциалистов – в метафизической открытости человеческого бытия.

Для представителей атеистического направления (Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Хайдеггер) экзистенция автономна и не детерминирована ни высшим сверхличным началом, ни законами истории. Существование представляется как некая замкнутость, где фактически нет ничего, кроме свободы. Конец экзистенции – смерть. По мнению А. Камю, мыслящая личность неизбежно постигает абсурд как свой «вечный удел» на земле. Образом человеческой жизни для него является труд царя Коринфа Сизифа, осужденного постоянно поднимать на гору один и тот же камень [7].

Религиозные экзистенциалисты (Г. Марсель, К. Ясперс, М. Бубер, А. Бердяев, Л. Шестов и др.) видят выход в трансцендировании (лат. *transcendentis* – выходящий за пределы), т. е. в обращении к Богу как основанию человеческого существования и личной свободы. По мнению К. Ясперса, «существенно, чтобы человек и в качестве экзистенции видел в своей свободе дар трансценденции. Тогда свобода человеческого бытия становится ядром всех его возможностей при руководстве им трансценденцией, Единым, благодаря чему он достигает своего собственного единства».

Экзистенция релятивирует и в смысловом отношении ограничивает вещное «бытие-в-мире». Но и сама экзистенция существенным образом ограничена, причем эта ее ограниченность (в отличие от эмпирической ограниченности человеческих знаний, сил и возможностей) не только не негативна, но и содержательно-позитивна и потому не может быть от нее, так сказать, «отмыслена» в акте интеллектуального абстрагирования, а принадлежит самому ее бытию: она есть лишь постольку, поскольку соотносит себя с другой экзистенцией и с трансценденцией. Соотнесенность экзистенции с другой экзистенцией осуществляется в акте коммуникации, а соотнесенность ее с трансценденцией – в акте веры. Коммуникация, по Ясперсу, – это универсальное условие человеческого бытия. Она буквально составляет его всеохватывающую сущность. Все, что есть человек и что есть для человека, обретается прежде всего в коммуникации. Вне коммуникации немислима и человеческая свобода со всеми ее степенями. Недаром в лексиконе Ясперса термин «коммуникация» означает глубоко истинное, личностное общение «в истине». Коммуникация есть центральное понятие не только этики и аксиологии, но и гносеологии и вообще; всего миропонимания Ясперса, она возводится им в ранг критерия 1 философской истины и отождествляется с разумом. Согласно Ясперсу, мысль философски истинна в той мере, в какой «промысливание этой мысли» помогает коммуникации. Разум тождествен неограниченной воле к коммуникации. Поскольку разум в своей всеоткрытости устремлен на Единое во всем сущем, он противодействует прерыванию коммуникации, но именно она «дарит» человеку его подлинную сущность. Ясперс афористично и очень тонко замечает: «Я один не есть самость для себя, но становлюсь таковой во взаимодействии с другой самостью». Этим подчеркивается социальная сущность человека. Социальное, интеллектуальное и моральное зло есть, по Ясперсу, прежде всего глухота к «окликанию» со стороны чужой экзистенции, неспособность к дискуссии, принимающая облик противоразумного фанатизма, но также и поверхностного, обезличенного массового общения, безнадежно отравленного ядом демагогии.

Второй предел, на который наталкивается и благодаря которому приходит к себе экзистенция, – это, как уже говорилось, трансценденция. Она выступает как абсолютный предел («абсолютно-объемлющее») всякого бытия и мышления: трансценденция «столь же неумолимо существует, сколь и не может быть увидана, пребывая непознанной». Если «бытие-в-мире» есть «Все», а экзистенция противостоит «Всему» на правах «Единственного», то трансценденция бытийствует во «Всем» и в «Единственном» как их объемлющее «Единое». Перед лицом трансценденции мышление принимает свой третий облик – облик метафизики. Но мыслить трансценденцию можно лишь весьма неадекватным образом, «вмысливая» ее в предметное. Вера не есть знание, которым я обладаю, но «уверенность, которая меня ведет». Идеал философской веры у Ясперса подчас представляется модернизированным вариантом кантовского идеала религии в

пределах одного только разума. Однако Ясперс острее, чем Кант, ощущает границу, грозящую философской вере опасностью переродиться из высокой надпредметности в пустую беспредметность и тем самым утратить характер субстанции. Это вынуждает философскую веру «просить помощи» у своей, казалось бы, преодоленной сестры – у религиозной веры. По Ясперсу, религия, чтобы остаться правдивой, нуждается в «совестливости философии», а философия, чтобы остаться наполненной, нуждается в субстанции религии.

Философствование, по Ясперсу, предполагает тройственное членение, что соответствует такому же членению бытия. Первый уровень членения бытия — предметное бытие («бытие-в-мире»), или «существование». Это внешний уровень бытия. Перед его лицом философствование достигает лишь «ориентации-в-мире»; по существу это и есть экзистенция; она составляет бытийное ядро личности. Экзистенция с особой силой открывается человеку в пограничных ситуациях: в состоянии тяжкого страдания, смертельной болезни, острого ощущения вины и т. п. В эти моменты человек остро испытывает чувство тревоги, осознание хрупкости и конечности своего существования. Именно тогда человек может открыть для себя трансцендентный мир; его существование, таинственным образом связанное со своим собственным, освещает новым смыслом и человеческую экзистенцию. Второй уровень членения бытия – это озарение, прояснение экзистенции, осознание души. И наконец, третий уровень – чтение шифров трансценденции является собой глубинную задачу философствования, связанную с осознанием Бога. По Ясперсу, для философствования основную ценность представляют понятия метафизики, именно они выражают поиски смысла бытия философской мыслью. Итогом философствования выступает философская вера, и если религиозная вера основана на откровении, то философская является результатом размышления.

Для Г. Марселя трансцендирование означает проныв к «лнвтому» (любовь) – выход за пределы эгоистического «я». То есть в религиозном экзистенциализме выбор человека осуществляется перел липом Бога. свобода человека и аутентичность его существования связываются с актом веры в Бога. Личность, по Марселю, есть ответ человека на «зов», и хотя именно от человека зависит, будет ли признан этот зов в качестве «зова», в «надежде» марселевского человека «есть нечто, что бесконечно превышает его» [9].

Г. Марсель – видный представитель христианского (католического) экзистенциализма середины XX в., и этот факт никем из исследователей «философии существования» не оспаривается. Мировосприятие Марселя претерпело существенную эволюцию, пройдя путь от рационализма с некоторыми элементами агностицизма до христианского теизма иррационалистического толка. Первая «экзистенциалистская» работа Г. Марселя появилась в 1914 г., в силу чего отдельные исследователи утверждают, что именно его, а не М. Хайдеггера или К. Ясперса, мы должны считать родоначальником современного экзистенциализма.

Будучи католиком, Марсель выступил противником «академической» (в том числе и классической неомистской) философии, равно как и всякой другой. Он выступил также против всяческих «измов» и систем, обвинив их в пренебрежительном отношении к индивидуальной человеческой мысли, что «равнозначно отходу от подлинной реальности» [5].

По мнению Марселя, можно различить два типа философствования: статический и динамический. Первый – это попытки мыслить устаревшими формулами. Второй – к его сторонникам Марсель относит и себя — это метод «конкретной философии», которую необходимо понимать как философию человеческого существования. Эта философия «учитывает конкретную ситуацию человека, рассматривает проблемы, связанные с жизнью человека, а также указывает направление их исследования, хотя и не дает готовых и раз и навсегда данных решений».

«Конкретная философия» обращается к личному опыту человека, но этот опыт несводим к какому-либо рассудочному определению – речь должна идти только о внутреннем опыте в понимании св. Августина. Для Марселя человек – это скиталец, пилигрим, заброшенный в определенную историческую и социальную ситуацию. Поскольку эта ситуация меняется, меняется и сам человек; в

силу этого подлинная философия должна избегать «завершенных» схем и установок, она должна выступать лишь как «вопрошающая мысль».

Католический экзистенциализм Г. Марселя отличается и от неотомистского рационализма, и от объективного идеализма. Ее исходным пунктом является не картезианское *cogito, a percipio et existo*. «Метафизика вырастает из внутреннего беспокойства. Человек сознательно и добровольно переживает свою жизнь, вопрошая о ее смысле и о смысле смерти. Творческое беспокойство заставляет человека искать истину, но ее невозможно найти в каких-либо формулах, она тождественна самому реальному бытию».

Восприятие идей экзистенциализма мы можем наблюдать сегодня и в философии официального католицизма, ранее полностью отвергавшего философию существования, даже в форме, предлагаемой Г. Марселем. Вплоть до II Ватиканского собора (1962–1965) неотомизм выступал как единственная философская и теологическая основа не только гносеологии и онтологии, но и социального учения официального католицизма. Однако уже на самом соборе некоторые влиятельные отцы Церкви стали отмечать, что неотомизм превратился в тормоз на пути Католической Церкви к обновлению. Ватикан, утверждая, что полнота истины исключительность неотомизма, отрезает себе пути к использованию других, более дееспособных и современных систем.

Анализ пути развития католической философии в послесоборных документах представляет собой конгломерат религиозного рационализма и иррационализма. Неотомизм как разновидность католического рационализма несколько сдал свои позиции, потому что в мире усилились иррационалистические и эгоцентристские настроения (последние – особенно в «посткоммунистических» странах — как естественная реакция на огосударвленную жизнь людей). Популярность завоевывают школы, выдвигающие на первый план проблемы человека, характеризующиеся иррационализмом, отвергающие гегелевский тезис о разумности всего действительного, сущего. Несомненно, иррационалистически-пессимистическое истолкование общественного и научно-технического прогресса, столь характерное для современной социальной доктрины католицизма, воспринято от экзистенциализма. Типично экзистенциалистские характеристики общества можно без труда обнаружить в соборной папской конституции «О Церкви в современном мире» («Человек переживает трагедию жизни»), в послании Папы Павла VI «Грядут Восьмидесятые» («Человек одинок в толпе»), в энциклике Иоанна Павла II «Искупитель человека» («Нынешнему человеку постоянно угрожает то, что является делом его же рук») и в других социальных документах.

Современный польский исследователь экзистенциализма Е. Коссак прямо утверждает: «В историческом плане полусловная экзистенциализма чисто христианская, более того, он выражает одну из наиболее типичных позиций христианского чувства и понимания жизни» [5].

Н. О. Бердяев утверждал, что «только библейско-христианская антропология есть учение о целостном человеке, о его происхождении и его назначении...». По его мнению «разгадка бытия для человека скрыта в человеке. В познании бытия человека есть совсем особая реальность, не стоящая в ряду других реальностей. Человек не есть любая часть мира, в нем заключена целая загадка и разгадка мира. Тот факт, что человек, как предмет познания, есть вместе с тем и познающий, имеет не только гносеологическое, но и антропологическое значение... Человек есть существо, невольное самим собою и способное себя перепастать. Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии сверхприродном. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодолеть себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности... Человек не есть только порождение природного мира и природных процессов, и вместе с тем он живет в природном мире и участвует в природных процессах. Он зависит от природной среды, и вместе с тем он гуманизирует эту среду, вносит в нее принципиально новое начало. Творческий акт человека в природе имеет космогоническое значение и означает новую стадию жизни космической. Человек есть принципиальная новизна в природе...» [4, с. 56–57].

По утверждению Мартина Бубера естественное отношение к Бытию – это диалог, личностная коммуникация. Прообраз отношения человека к Бытию – отношение подлинно личностное, которое осуществляется перед лицом Бога. Без такой коммуникации, такой формы общения невозможно, считал еврейский мыслитель, быть личностью, поскольку только в акте такой коммуникации человек выходит за пределы своего замкнутого, эгоистического «Я» и разрывает ту преграду, которая в объективированном мире стоит между ним и другими людьми. «...Бог создал мир. Он создал его от Себя, чтобы вы могли приблизить его к Нему. Встречайте мир полнотой своего бытия и вы встретите Его. Он сам примет из ваших рук то, что вы должны дать миру. В этом Его милость. Если вы хотите верить – любите» [3].

Вершина его наследия – книга «Я и Ты» (1923). Работа написана специфическим языком. Фразы Бубера чеканны, афористичны. Он рассуждает, обращаясь к собственной субъективности, к отзывчивости читателя. Исходная тема «Я» и «Ты» – проблема человеческих отношений, углубляется за счет все более проникающего вживания в мир «другого». Изложение носит характер своеобразной медитации, в ходе которой постигается тайна межличностного общения. Идея абсолютной равнозначности «Я» и «Ты» – это и есть, по существу, открытие Бубера.

Бубер называет три важнейшие сферы, в которых реализуется связь между «Я» и «Ты». Он рассматривает эти отношения как универсальные, значимые не только для живых существ. «Я – Ты-связь» реализуется не только между людьми, она обнаруживается и во встрече с другими существами и вещами. Первая сфера – это жизнь с природой. Здесь отношение доречевое, пульсирующее во тьме. Создания отвечают нам встречным движением, но они не в состоянии нас достичь, и наше «Ты», обращенное к ним, замирает на пороге языка. Вторая сфера – это жизнь с людьми. Здесь отношение очевидно и принимает речевую форму. Мы можем давать и принимать «Ты». Третья сфера – общение с духовными сферами. Здесь отношение окутано облаком, но раскрывает себя – безмолвно, но порождает речь. Мы не слышим никакого «Ты», но все же чувствуем зов, и мы отвечаем, творя образы, думая, действуя. Мы говорим основное слово своим существом, не в силах вымолвить «Ты» своими устами [2].

Значит, можем предположить, что философская антропология Бубера указывает путь, выводящий за пределы индивидуализма и коллективизма. Здесь обрисовывается третье решение. познание которого должно помочь человеческому роду вновь обрести подлинное «Я» личности и основать подлинную общность. Основным предметом такой науки будет не индивид, не коллектив, а человек во взаимосвязи с другим человеком. Исходя из вышесказанного, можем сделать вывод, что центральная идея философии Бубера – бытие как диалог между Богом и человеком, человеком и миром.

Таким образом, экзистенциализм отвергает правомерность рассмотрения бытия как такового, бытия чего-то объективного. Бытие оказывается в экзистенциализме инструментальным полем или горизонтом возможностей, в пределах которого существует и развивается человеческая свобода.

Религиозный экзистенциализм зовет человека от мира к богу, к самоуглублению, позволяющему обрести новое, «трансцендентное» измерение бытия. Самоуглубление есть вместе с тем и расширение границ индивидуального «Я». Бердяев, Ясперс, Марсель определяют природу иного как «трансценденцию», открывающуюся в акте веры. Божественное трактуется в духе «апофатической теологии», не признающей никаких позитивных определений божества. Определение трансценденции через отрицание особенно характерно для Хайдеггера, у которого трансценденция выступает как «ничто». У христианских мыслителей (Бердяева, Марселя) характеристика трансценденции носит отпечаток понятий веры: веры, надежды, любви: так, например, по Марселю, Бог есть «абсолютное Ты» – самый интимный и надежный друг.

При всех различиях между собой религиозные экзистенциалисты не мыслят существования божественного вне акта веры, т. е. отвергают логматическое постулирование существования Бога как предпосылки веры. Божественное реально существует лишь в акте веры. Вне востребования к трансценденции происходит деградация человеческой реальности.

Необходимо отметить, что экзистенциальная философия XX века явственно демонстрирует неотмирность и премирность явления под названием «человек». Эта неотмирность и премирность человека не приписывается человеку извне, она обнаруживается, раскрывается через прояснение глубин человеческой экзистенции, через некую «Dasein-аналитику», как выражается Мартин Хайдеггер. И то, что пишет этот величайший, по всей видимости, философ минувшего века, необходимо подводит мысль именно к признанию фундаментально религиозного характера человеческого присутствия в мире. Хайдеггер нигде не говорил напрямую о Боге, он никогда не комментировал эту тему в своих интервью (весьма, впрочем, показательное, что ему настойчиво задавали вопрос о его отношениях с Богом), однако весь строй его философствования очевидно религиозен. «Заброшенность» человека в мир, вопрошание о бытии как истинный молв присутствия человека в мире, призванность к пониманию, к тому, чтобы лгать бытию слово, — все это фактически говорит об одном и том же: человек живет связью с вечностью и не принадлежит целиком к миру ограниченных и детерминированных вещей. Человек изначально, в самых основах своего существования, находится в соотносительности со всей целостной полнотой Универсума, человек существует изначально в соотносительности и со Внемирным Абсолютом, с Богом: «Я не искал бы Тебя, если бы уже не нашел!» (Бл. Августин).

Библиографические ссылки

1. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. — М.: Республика, 1995. — 464 с.
2. Гуревич П. С. Экзистенциализм Бубера / П. С. Гуревич. — Режим доступа: http://lib.ru/FILOSOF/BUBER/comment.txt_with-big-pictures.html
3. История философии: Запад-Россия-Восток : В 4 кн. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. — Кн. 4: Философия XXв. — 448 с.
4. Мир философии: Книга для чтения : В 2 ч. — М.: Политиздат, 1991. — Ч. 2: Человек. Общество. Культура. — 624 с.
5. Овсиенко Ф. Г. Религиозный и атеистический экзистенциализм / Ф. Г. Овсиенко // Протестант. — 2012. — № 5. — С. 67–82.
6. Психологическая онтология отношения и обращения в диалогике М. Бубера. — Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x3434.htm>
7. Религиозный экзистенциализм. — Режим доступа: http://www.m15.ru/religious_existentialism
8. Савранский И. Мартин Бубер и наше время. Философский очерк / Исаак Савранский // Народ мой. — 2003. — № 13. — С. 4–8.
9. Энциклопедии & Словари. История философии. Экзистенциализм. — Режим доступа: http://enc-dic.com/history_of_philosophy/IEkzistencializm-627.html

Надійшла до редколегії 19.01.2012 р.

УДК 165.6

Р. А. Евтушенко

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

ОБ ОТНОШЕНИИ Х.-Г. ГАДАМЕРА К ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКЕ

Раскрывается отношение Х.-Г. Гадамера к гегелевской диалектике, ее метаморфозы в современной философии.

Ключевые слова: метод, герменевтика, диалектика, опыт, традиция, современность.