

История философии

60. Постгегелевский идеализм.

Автор: д-р Артур Холмс из Уитонского колледжа.

Представленный мной план, скорее, для простоты изложения, упорядочен по географическому принципу, и вы можете отсортировать некоторые моменты по своему усмотрению. Таким образом, я хочу особо подчеркнуть три момента, отмеченные на доске. Шопенгауэр, и в «Штумпфе» есть глава о Шопенгауэре, которой раньше не было, но в этом издании «Штумпфа» она есть.

А ещё есть несколько отрывков из Шопенгауэра, взятых у Гарднера. Затем — личный идеализм, поскольку он оказал значительное влияние на американскую философию (если вы посмотрите внизу страницы, там же написано «личный идеализм в Америке»). И, наконец, неокантианское движение.

Итак, эти люди, плюс Ф. Х. Брэдли из Великобритании, являются примером неогегельянца начала XX века. Фактически, неогегельянца, оказавшего глубокое влияние на Уайтхеда. Поэтому мы, вероятно, поговорим о нем в пятницу, чтобы осуществить переход.

Помните то, что я сказал в самом начале нашего обсуждения посткантианской мысли, а именно, что в этом идеалистическом движении мы видим попытку спроецировать на всю реальность то, что человек видит в линзе, зеркале, как бы вы ни использовали эту метафору, — свой собственный человеческий дух, человеческое сознание, сознательный дух. Вы уже видите у Гегеля, что самосознание — это микрокосм абсолютного духа в его разворачивающемся проявлении в истории. И нечто подобное прослеживается на протяжении всего этого процесса.

Как я уже отмечал на форуме, Шопенгауэр — идеалист-волюнтарист, то есть тот аспект личности, который он считает наиболее показательным, то есть наиболее лежащим в самой основе реальности, — это воля, а не разум. Таким образом, если Гегель говорил, что рациональное есть реальное, а реальное есть рациональное, то есть вы понимаете реальность в терминах собственной сознательной диалектики, то Шопенгауэр утверждает, что, если хотите, воля есть реальность, а реальность есть воля. И поэтому вы понимаете реальность по образу человеческой воли.

Таким образом, эти вариации прослеживаются на протяжении всего пути. Если вы посмотрите на три библиографических пункта внизу списка, то увидите, что Юинг даст вам хороший обзор идеалистической традиции в историческом контексте вплоть до 20-го века, включая избранные работы и комментарии.

Если вас интересует ее влияние на религиозную мысль, то книга К. К. Дж. Уэбба будет очень полезна, начиная с 1850 года и до 20-го века.

А если вас интересует его влияние на социальную и политическую мысль, то вот А. Дж. М. Милн. Совершенно не связанный с Милном из «Винни-Пуха». Один из вас нахмурился. Вы слышали о «Винни-Пухе»? Я имею в виду, в некотором смысле он лучше, чем Доктор Сьюз, если вы помните Доктора Сьюза.

Но эти книги заслуживают вашего внимания. А тем из вас, кто изучает политологию или историю, стоит ознакомиться с книгой Милна. Она проливает свет на многие вещи.

Хорошо, теперь позвольте мне начать с обсуждения некоторых менее значимых людей, а затем вернуться к Шопенгауэру. Во Франции есть такой человек, как Мендебиран, и в его случае, кажется, больше важны чувства, чем воля или мысль. Как будто он говорит: «Я чувствую, следовательно, я существую».

Чувства реальны, а реальны — это чувства. Вы видите такой романтизированный взгляд. Морис Блондель — интересная личность.

Он был христианским философом, находившимся под сильным влиянием романтика Шеллинга, а также философом и социальным активистом своего времени. Во Франции в 1930-х годах разгорелась дискуссия о том, может ли существовать христианская философия. И Блондель был одним из активных участников этой дискуссии, утверждая, что да, она может существовать.

А именно, свой вид романтизированного идеализма, который он рассматривал как христианскую философию. В Италии я уже упоминал Джованни Джентиле, министра образования при Муссолини, как политического мыслителя, политического теоретика фашизма. Бенедетто Кроче особенно важен в эстетике и теории эстетики.

Его труды до сих пор читают за вклад в эту область. Поэтому, если вам нужен гегелевский взгляд на эстетику, то труды Кроче, вероятно, будут немного более читабельны, чем работы самого Кроче. В Великобритании, как я уже упоминал, Ф. Х. Брэдли имеет огромное значение.

Но А. Э. Тейлор — интересный писатель, его произведения очень легко читаются. Он учился в Кембридже. Он написал учебник по метафизике под названием «Элементы метафизики», который прекрасно демонстрирует, как гегелевский идеалист мог бы заниматься метафизикой в этой консервативной, старомодной гегелевской традиции.

Он также был специалистом по Платону. Кто-то заметил, что в своей книге о Платоне он превращает доброго старого Платона в хорошего епископала. Он был теистом, и у него есть еще одна книга под названием «Вера моралиста», в которой он развивает своего рода моральный аргумент в пользу существования Бога.

Таким образом, Тейлор имеет большое значение. Уильям Темпл был философом в Оксфорде, но позже в своей карьере вошел в иерархию англиканской церкви и стал архиепископом Кентерберийским в 1940-х годах. Он много писал по социальной этике, но его наиболее значимая философская работа — «Природа, человек и Бог».

Из этого видно, что он охватил довольно широкий круг тем. Природа, человек и Бог. Когда мы обсудили всё это, что остаётся? Вот в чём его суть.

Это была книга по метафизике, и ещё кое-что. Но у него есть ещё одна работа, называемая «Творческий разум Альбрехта», в которой он подхватывает платоновские понятия добра, истины и красоты и утверждает, что они находятся в Едином, Боге, Абсолюте. Пожалуй, стоит отметить, и мы вернёмся к этому позже, что Брэдли не отождествляет Абсолют с Богом.

Бог — высшее проявление Абсолюта, но сам Абсолют не является. Здесь прослеживается тонкое различие. Он пытается избежать пантеизма, говоря это.

В Америке более ранний вид идеализма можно найти в работах Джонатана Эдвардса и, конечно же, в трансцендентализме. Американский трансцендентализм, особенно Эмерсон, в этом смысле является своего рода американским романтизмом. Но гегелевское движение в Англии, сосредоточенное в Сент-Луисе, но распространившееся очень широко, на мой взгляд, лучше всего представлено Джозайей Ройсом, который преподавал в Гарварде в золотой век философского факультета университета.

Некоторые считают, что сейчас они переживают новый золотой век. Но тогда у них были Джозайя Ройс, Уильям Джеймс и Джордж Сандиана — поистине выдающаяся группа людей. И Ройс, в некотором смысле, переносит гегелевское видение реальности в американскую среду, говоря о духе сообщества, а не об абсолютном духе, и так далее.

Но в взгляде Ройса на сообщество, на эту американскую концепцию, можно увидеть отголоски политической мысли Гегеля и его концепции государства. А затем появляется личный идеализм в Америке, представленный Борденом Паркером. Это должен быть БП, Борден Паркер Боун.

Кстати, Университет Южной Калифорнии на протяжении многих лет был центром личностного идеализма. А их философский корпус известен как Философский зал Бордена Паркера Боуна, в честь этого человека. Двумя главными центрами личностного идеализма были Университет Южной Калифорнии и Бостонский университет.

Именно в Бостонском университете Эдгар Шеффилд Брайтман много лет преподавал. Среди его студентов было немало евангелистов, поэтому он оказал значительное влияние на формирование евангелической мысли в 1950-х годах и примерно в это время. Он работал над докторской диссертацией вместе с Брайтманом.

Так же считал и Эдвард Карнелл, теолог и философ религии, работавший в Фуллере в 1940-х и 50-х годах. И некоторое время это была одна из наиболее влиятельных философских концепций среди христианских мыслителей, как консервативных, так и либеральных. На данном этапе, я думаю, справедливо будет сказать, что личный идеализм — это скорее вопрос истории, чем устойчивая реальность настоящего времени.

Но до сих пор встречаются люди, которые вспоминают об этом с ностальгией по тем старым добрым временам. Позвольте мне сказать, что личный идеализм проявлялся в различных формах, но в форме Боуна-Брайтмана- Баттоки это был не монистический идеализм, как в гегелевском движении, а плюралистический идеализм. Так что в этом смысле он, кажется, восходит скорее к Брайтману с его многогранным мышлением, чем к Гегелю.

Наилучшее метафизическое представление этого, с которым я знаком, содержится в книге Брайтмана «Личность и реальность». Интересное название, потому что главный труд Ф. Х. Брэдли назывался «Явление и реальность», а главный труд Уайтхеда — «Процесс и реальность».

Понимаете, все они пытаются охарактеризовать реальность. Брэдли — с точки зрения видимости, которая, по его мнению, реальна лишь в некоторой степени. Таким образом, в каждом проявлении есть определённая степень реальности, а не феноменальное числовое отклонение.

всех этапах исторического развития диалектики Гегеля также существуют степени реальности. Но название «Явление и реальность» отражает это, как и название «Процесс и реальность» у Уайтхеда, потому что Бог находится в процессе, как и всё остальное. И лежащая в основе модель, которую использует Уайтхед, — это модель чувственного восприятия, чувственного сознания, которое является процессом.

Таким образом, когда Брайтман пишет о личности и реальности, он утверждает, что понятие личности — это то понятие, которое необходимо для описания того, что является наиболее полно и в конечном счете реальным. И, очевидно, он будет говорить о личностном Боге. А как плюралист, это означает, что есть Бог и другие личности.

Именно это и привлекало к нему внимание христианских философов. И он, и Берточи, в отношении проблемы зла занимали теистическую финитистскую позицию. То есть, если вы ставите проблему зла как кажущееся противоречие в наборе из четырех утверждений, а именно: Бог всецело добр, Бог всецело могущественен, Бог всецело мудр, и существует бесцельное зло, то одно из четырех утверждений должно быть отброшено, если в этом есть противоречие.

Брайтман считал, что всемогущество Бога должно исчезнуть. Таким образом, власть Бога ограничена. Я упоминаю это потому, что считаю это существенной проблемой метафизического идеализма — объяснить проблему зла.

Если вы придерживаетесь монистического идеализма, то, очевидно, зло является частью целого. Если же это пантеизм, то зло является частью божественного, иначе это просто теневая сторона добра и на самом деле не зло. И вы помните, как мы столкнулись с этой проблемой при Плотине, его теории эманаций и его монистическом идеализме.

Ну, при плюралистическом идеализме вы сталкиваетесь и с проблемой зла, понимаете. Потому что большая часть традиционного теистического подхода к проблеме зла связана с существованием упорядоченного физического творения. Упорядоченного физического творения, которое упорядочено так, как оно есть, с определенной целью.

Так что, когда мы нарушаем некоторые упорядоченные процессы природы, у нас начинают болеть живот, дыры в зубах, закупориваются артерии, а может быть, и голова разбивается, если мы слишком сильно высовываемся из окон. Другими словами, зло отчасти является следствием той дисциплины, которой сейчас не хватает из-за нашей несдержанности, нашего несогласия с порядком природы. Но в любом случае, оно служит, и именно так оно, конечно же, развивалось, функции формирования души в упорядоченной вселенной.

Вы помните теодицею о сотворении души. Теперь, если нет физического порядка, существующего вне разума Бога или нашего разума, то нет и такой внешней причины зла. И в берклиевской схеме, кто порождает ваши пассивные представления о боли? Понимаете?

Таким образом, проблема зла в конечном итоге сводится к Богу. Что ж, Брайтман, вместо того чтобы возлагать на Бога вину за зло и говорить, что он не

совсем добр, и будучи очень эмоциональным человеком, очень чутким к страданиям людей, и видя, что существует много зла, которое кажется совершенно бессмысленным, понимаете, он не мог приписать его неупорядоченному космосу, как это делал Августин. Он мог приписать его только некой неизбежной данности, действующей в разуме Бога, над которой Бог не имеет контроля, понимаете, тому, что он называет третьим злом.

, в реальности присутствует иррациональный элемент, а значит, и конечный Бог. Это просто означает, что проблема зла — это вечная проблема для метафизического идеалиста. Ладно, хватит уже про этот список покупок.

Позвольте мне тогда сказать несколько слов о Шопенгауэре. Вы обнаружите, что глава Штольца о Шопенгауэре очень легко читается и понятна, а представленные там отрывки, я думаю, дадут вам ощущение, что вы уже хорошо знакомы с его трудами. Но для справки, главный труд Шопенгауэра называется «Мир как воля и идея».

Помните, я говорил, что идеалисты смотрят на вещи через призму своего «я». А две вещи, которые мы осознаём в себе, интроспективно, — это воля и идеи. Так что, если это линза, если это то, что я вижу в зеркале, то я буду проецировать это на реальность в целом .

Мир — это воля и идея . Однако всё не так просто, поскольку на акцент на воле оказали влияние как Кант, так и Фихте, оба из которых, будучи идеалистами, утверждали, что наши представления о материальном мире, то, что Фихте называл не-эго , наши представления о материальном мире, — это просто феномены. Таким образом, Шопенгауэр рассматривает мир с точки зрения наших идей как феноменов, а волю — как ноумен, реальность и явление.

В основе всего лежит природа воли. Как же он это делает? Что ж, феномены объясняются легко, теперь вы так хорошо знаете Канта. Часть, посвященная феноменам, понятна очень просто.

Суть в том, что разум, человеческий разум, обладает идеями, которые воспринимаются как представления о природе. Но мы упорядочиваем их с помощью априорных категорий. Иными словами, подобно Канту, он считал, что существуют универсальные и необходимые априорные категории.

Категории, о которых он говорит как о четырехкомпонентном корне достаточного основания. Иными словами, у него четыре набора категорий . Четыре набора категорий.

Но в плане идентификации они не совсем совпадают с категориями Канта. У него есть следующее: основание и следствие.

Причина и следствие. Пространство и время. Мотив и действие.

Обратите внимание, что это категории, в рамках которых мы, собственно, и говорим о мире, в котором живем. Это не ньютоновские категории, как у Канта. Когда он говорит об основании и следствии, он имеет в виду логическое основание чего-либо и то, что за ним следует.

Посылка и заключение. Аксиома и умозаключение. Здесь он говорит о мире абстрактных идей.

Мир теоретической мысли. Так оно и есть. Кант тоже об этом говорил.

Так оно и есть из-за наших категорий. Таков мир для меня. Это мир, каким я его себе представляю.

Мир, который мы так представляем. То же самое и с причиной и следствием. Именно так мы мыслим в терминах физических объектов.

Физические события. Причинно-следственная необходимость, а не логическая. Пространство и время, как ясно показал Кант в своей трансцендентальной эстетике, связаны с математическими объектами.

Таким образом, мы обнаруживаем не только логическую необходимость. Мы обнаруживаем причинную необходимость. Мы обнаруживаем математическую необходимость.

В том, как мы мыслим о мире. И когда дело доходит до мотивов и действий, именно так мы мыслим о себе. Именно так мы мыслим о себе.

Таким образом, возникает идея моральной необходимости. Мир наших идей — это мир, в котором существуют логическая необходимость, причинная необходимость, математическая необходимость и моральная необходимость. Но все эти необходимости — всего лишь явления.

Так кажется. Но в действительности все не так. На самом деле, противоположностью необходимости является, обратите внимание на слово, что? В действительности мир — это воля, а не необходимость.

Таким образом, феномен и Ньюман противоположны. Мир по своей природе является волей. Как же он это объясняет? Он говорит, что мир — это моя идея.

То есть, мой *vorstellung*, моё представление. Символический способ, которым я говорю о мире. Мир — это моя идея.

«Представление» — это термин Гегеля, обозначающий символическое представление в религии. Наука же — это всего лишь символический способ выражения. Математика — это тоже символический способ выражения.

Логика — это символический способ выражения. Этика с точки зрения мотивов и действий — это тоже символический способ выражения. Это не представление, имеющее однозначное соответствие.

Таковы реалии. Мир — это моя идея, мир, спроецированный моей волей. Потому что я навязываю миру свою волю и свои категории мышления.

Но это четырехступенчатый путь достаточного основания. Обратите внимание, что когда он говорит о достаточном основании, это отсылает к фразе Лейбница — закону достаточного основания. Все в упорядоченном массиве монад находится в таком положении по достаточному основанию.

Ничто не происходит без достаточной причины. Закон достаточной причины подобен причинно-следственному принципу. Принципу необходимости.

Так должно быть. Иначе быть не может. Лучший из всех возможных миров оказывается единственным возможным миром для Лейбница.

Здесь необходима причина. Но такая достаточная причина — это понятие, структура, которую мы навязываем вещам, согласно Шопенгауэру. Это проекция моей воли.

Итак, если мы хотим говорить о реальности, ключ к пониманию заключается в осознании того, что «я» по своей сути — это воля. Импульсивная, движущая, покорная сущность. Но один из интересных способов, которым он развивает эту мысль, оказал большое влияние на экзистенциалистов в более поздний период.

Он подходит к этому не с точки зрения человеческого мышления, потому что это единственный путь к феноменам. А с точки зрения того, как я живу телесно. Его феноменология оказывается феноменологией того, что теперь известно как живое тело.

Теперь важно правильно подобрать прилагательное. Тело, рассматриваемое как объект исследования, — это не то тело, в котором вы живете. Живое тело — это ваш сознательный телесный опыт.

Осознание своего телесного существования. Пережитый телесный опыт. Вы можете понять разницу между объективным временем, измеряемым физическим движением, и временем, прожитым в реальности.

Там, где прожитое время может тянуться, или мчаться, или замирать. Точно так же можно понять разницу между смертью как биологическим феноменом и смертью как чем-то, что вы проживаете, умирая. Где, очевидно, для экзистенциалистов экзистенциальные качества совершенно иные.

Аналогично, Шопенгауэра интересует именно такой вид телесного опыта . Поэтому взгляните, пожалуйста, на страницу 92 и далее, где он это описывает. Внизу страницы 92.

Раздел № 18. Смысл, который я ищу в мире, предстает передо мной лишь как мое представление. Его невозможно найти, если исследователь будет всего лишь чисто познающим субъектом, крылатым херувимом без тела.

Но сам он укоренен в мире. Он ощущает себя в нем как личность. И тем не менее, он целиком и полностью дан через посредство тела и чувств этого тела в отправной точке понимания и восприятия мира.

Видите ли, отправной точкой понимания для Канта был эмпирический опыт, чувственный опыт. И вот здесь он улавливает реальность телесного опыта. Посмотрите на 93 вверху страницы.

Нет, возьмите свои слова обратно. 92, середина страницы. К субъекту познания, к познающему субъекту, ко мне, который проявляется как индивид только через свою идентичность с телом.

О да. Кто проявляется как личность только через отождествление с телом. Конечно, именно так мы идентифицируем человека, не так ли? Видите ? Это и есть внешность.

Это тело представлено двумя совершенно разными способами. Ему дано разумное восприятие как представление, объект среди объектов, подчиняющийся законам этих объектов. Необходимость, достаточное основание.

Но это также выражается и иным образом, а именно как то, что сразу же известно каждому, обозначаемое словом «воля». Каждый истинный акт воли неизбежно является движением тела. Человек не может одновременно желать и действовать, не осознавая при этом, что это проявляется как движение тела.

Затем, на странице 93, в некотором смысле можно сказать, что воля — это априорное знание о теле. Затем, на странице 99, он делает шаг от моей воли к воле самой по себе .

Примерно в 12 строках от нижнего края страницы. Из сказанного становится ясно, что воля как вещь сама по себе находится вне сферы действия принципа достаточного основания во всех его формах. Это совершенно безосновательно.

Это не следствие какого-либо основания. Это безосновательно. Хотя каждое из его явлений подчиняется этому принципу.

Оно свободно от всякого множественности, хотя его явления бесчисленны. Оно само по себе едино, но не как объект как единое целое. Ибо единство объекта познается только в противоположность возможной множественности.

Воля не едина, как едина концепция. Концепция возникает в результате абстракции. Она едина, как то, что находится вне времени и пространства, вне любого принципа индивидуализации.

Иными словами, за пределами самой возможности множественности. Видите ли, если моя индивидуальная идентичность — это воля, существо со своей собственной волей, моей волей, которая определяет меня, а не мои идеи, то их много, но есть единая воля. Тогда высшая реальность — это единая воля, абсолютная воля.

Не абсолютный разум, как у Гегеля, а абсолютная воля, как у Шопенгауэра. Так вот, эту тему он и развивает. Сущность сама по себе является природой воли.

Абсолютная воля проявляется слепо, через порыв, через творческий взрыв. Понимаете , о чём романтизм ? Для Шопенгауэра это имеет самые разные последствия, причём пессимистические. Это означает, что в основе реальности лежит бесконечное стремление , от которого нет спасения.

Если отбросить бесконечные стремления, останутся лишь скука и боль. Таким образом, в этом мире существуют лишь неудовлетворенные желания, несбывшаяся воля, или же скука и боль. Как говорил Шопенгауэр , это худший из всех возможных миров.

Худший из всех возможных миров. Видите ли, и здесь кроется суть Сартра и его последующего пессимизма . Худшее в определенной степени можно преодолеть посредством эстетического опыта, который является созерцательным и репрезентативным.

Но это означает погружение в мир как в идею. Можно обратиться к этической ответственности и бороться за преодоление своеволия, обрести сочувствие к другим и слиться со своей волей не как с собственным желанием, а как с волей абсолютной воли. Но что это делает с вашей собственной волей? Третья альтернатива — это аскетизм, который отрицает волю, подавляет волю.

Но если мир — это проекция моей воли, то, подавляя свою волю, я отрицаю свой мир. Поэтому, если у меня нет воли видеть, думать, наблюдать, то нет ничего. Результатом является состояние небытия.

Что ж, все это есть в отрывках из трудов Хартмана, страницы с 122 по 126. Я сказал Хартман в Гарднере? Я сказал Хартман, потому что у Шопенгауэра был своего рода ученик, последователь, Эдвард фон Хартман, который, соглашаясь с пессимизмом Шопенгауэра, говорил, что конечным актом воли, конечно же, должен быть акт самоубийства. И если это худший из всех возможных миров, то самоубийство, конечно же, является следствием, что возвращает нас к некоторым ранним киренаическим гедонистам эллинистической эпохи.

Но если вы читали Альбера Камю и его «Миф о Сизифе», где он обсуждает этику самоубийства, то вы знаете, что он делает это из-за шопенгауэровско-хартманнизма. Что делать в мире, где диалектика оставила вещи без синтеза в самом худшем из всех возможных миров? Это вопрос Шопенгауэра, на который пытаются ответить экзистенциалисты. И я думаю, справедливо будет сказать, что религиозные экзистенциалисты ставят вопрос синтеза.

У пессимистически настроенных экзистенциалистов нет никакого синтеза, который можно было бы предложить. Что ж, похоже, мы опоздали примерно на минуту. Ладно.

Прочитайте Шопенгауэра.