

Философия

УДК 101.1; 130.3

Н.Н. Мисюров

ЛОГИКА ЖИЗНИ ПРОТИВ ДОГМАТИКИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ (FIN DE SIÈCLE НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ)

Исследуется проблема концептуального конфликта теории и практики на примере трансформации господствовавшего длительное время рационализма под воздействием «органической логики жизни» (базисное понятие романтической философии). Формирование «неклассической» философской эпистемологии, альтернативной неокантианству, младогегельянству и позитивизму, рассматривается в контексте системного кризиса научного знания и смены культурной парадигмы на рубеже XIX–XX веков. Ситуация смены собственно философской парадигмы – результат критики рационализма, а также изменений эпистемологической основы «науки наук» – описывается как своеобразный *fin de siècle* (по аналогии с процессами, происходившими в искусстве и литературе) в истории немецкой классической философии. В статье доказывается, что споры, спровоцированные критикой Фейербахом гегелевской философии, а также полемикой младогегельянцев с позитивистами, начатые Ницше и его подражателями, а затем продолженные оппонентами и критиками ницшеанства, привели к серьезным изменениям в методологии и принципах философствования. Сформированным этими дискуссиями специфическим философским дискурсом (борьба с догматизмом и обоснование «философии жизни») оказались в центре внимания западноевропейского научного сообщества) было положено начало становлению и быстрому развитию новой философской науки, основывающейся на «неклассической рациональности». В статье делается вывод о преемственности развития, не только отталкивания, но и притяжения во взаимоотношениях «прежней» и новейшей философии: обе парадигмы предполагают «истину мира» и назначение человека равноценными и равнозначными объектами (и предметами) философского исследования.

Ключевые слова: рационализм, догматизм, органическая логика жизни, интерпретация дискурса.

DOI: 10.35634/2412-9550-2020-30-3-231-236

Введение

Рационализм – философский, естественнонаучный, теологический, эстетический – наряду с гуманизмом образует важнейшие «ментальные структуры» классической Европы как центра всей западной цивилизации в ее исторических и сегодняшних рамках, в «обликах» культуры. Всякая подлинная революция (индустриальная, политическая, интеллектуальная), разрушающая традиционный «континуум старого порядка», меняет в первую очередь образ мыслей, закладывает фундамент «неоспоримой реальности» будущего. «Революция покидает область духа, чтобы переключиться на порядок вещей» [13. С. 13]. Коренные изменения в структуре «наличного бытия» усложняют философские формы жизни духа. Онтологическая значимость парадигмы «классической рациональности» очевидна: ею оформлены и наделены смысловым содержанием картезианская математика, эстетика французского классицизма и «поэтики» немецких и русских апологетов, философская диалектика 1830–1840-х годов, естественнонаучный позитивизм, экономический марксизм, критический реализм в литературе 1840–1860-х годов, «положительная» эстетика 1880–1890-х годов и другие явления. Однако нарастало и «вербальное» (методологическое) сопротивление философскому рационализму.

Постановка проблемы

Мы обладаем (гарантированно и бесспорно) достоверным и общезначимым научным знанием, если отчетливо осознаем конкретный и эффективный метод, посредством которого это необходимое знание получается; следовательно, можем обосновать его и продемонстрировать репрезентативно. Восприятие, понимание полученных опытным путем научных данных доступны рассудку мыслящего человека, научные достижения широко распространяются и популяризируются, сохраняя при этом свое скрытое от нас «смысловое тождество». Кроме того, требуется определенное единодушие (как признак «полезности» и «общечеловеческой» значимости любого знания); там, где не достигнут «коммуникативный консенсус», неизбежным образом возникает прямо противоположная ситуация –

«когнитивного диссонанса». Все реально существующее открывается «не знающему завершения» процессу познанию. «Однако, несмотря на то, что познание безгранично растет, оно все-таки не может постигнуть вечную структуру бытия в ее целостности» [15. С. 102]. Проблемой в таком случае становится, согласно К. Ясперсу, соответствие уровню решения вопроса методологических процедур, а не преимущество каких-либо категорий и предпочтительных методов. Данные нашего опыта достоверны в том случае, если исследуется реальность; если мы прибегаем к «спекуляции», то должны с полным пониманием отнестись к ее значению. «Решающее требование – избежать смешения опытного и спекулятивного знания» [15. С. 105]. Следовательно, «непосредственное» знание, говоря гегелевским языком, должно быть опосредствовано; только такой процедурой оно узаконено. Формы суждения и умозаключения не представляют собою «формы активной мысли» (в духе Л. Фейербаха); это «отношения разума» (в духе И. Канта), опирающиеся на «причинность», что предполагает оперирование определенными метафизическими понятиями. «Эти логические формы могут быть усвоены только при помощи этих понятий, поэтому они – выведенные, а не первоначальные формы мысли» [11. С. 66]. Метафизика (не старая метафизика «отца диалектики» Аристотеля, но метафизика, обогащенная эмпирическим опытом) как наука о диалектических категориях, показал Гегель, есть подлинная логика. Проблема – в обновлении метода философствования.

Цель и методологическая основа исследования. Эпохальные сдвиги в социокультурной реальности отражаются в формах и содержании сознания – общественного и индивидуального. Дискурсы создаются и воспринимаются в качестве «неотъемлемой составляющей коммуникативных ситуаций»; контекстные модели являются прагматическими по содержанию и функциям и социальными по смыслу и значимости; роль знаний в интерпретации как отдельных текстов (философских работ, манифестов и пр.), так и «семантики дискурса» исключительна: необходимы всеобщее «знание о мире», когнитивный анализ знаний участников коммуникации в рамках определенной культуры (субкультуры); именно «такие знания и убеждения должны быть эффективно организованы в особые сценарии» [5. С. 128]. Смена философской парадигмы предполагала принципиальные изменения в самой эпистемологии и в «прагматическом контексте» философских дискуссий о рациональности.

Классическая концепция рациональности во главу угла ставит идею природной упорядоченности и трактует мир как «сферу разумного». Неокантианцы и неогегельянцы одинаково понимают философию как единство «рациональной рассудочности» с иррациональным «духовным содержанием». Неклассическая концепция рациональности ставит знак равенства между «теорией рациональности» и методологией науки. Отождествляемая с целесообразностью «научная рациональность» – как высший тип сознания и универсальное средство организации мыслительной деятельности – носит ценностный характер. Тезис о дихотомии и даже антиномии «рациональности» и «традиции» фактически означает всю ту же хрестоматийную «критику разума», что сближает иррационалистическую версию неклассической рациональности с «философией жизни»; это сходство не означает тождества.

Исследование того, как имманентная «логика жизни» (достижения естественнонаучного знания, социальные и национальные революции, радикальные преобразования общественных отношений, смена ценностных ориентиров «человека эпохи индустриализма», модернизация функций искусства) сокрушила авторитарную модель рационалистического мировосприятия, требует методологического синтеза онтологии и социальной философии, социологии и философии культуры.

Критика рациональности – одна из наиболее обсуждаемых в научном сообществе проблем. Она обусловлена как проблематикой собственно философского дискурса (идея «философии как строгой науки»), так и актуальными проблемами современности (антиглобализм, беспокойством за судьбу индустриальной цивилизации, оскудением культуры). Отдельный вопрос – смена форм рациональности, обусловленная исторически (картезианский рационализм Нового времени, деистический и научный рационализм Просвещения, немецкий идеализм, научные революции начала XX вв.). Попытки противопоставить философию науке, рационалистическому мышлению, спровоцировали кризис западного научного знания, который (как и непосредственно кризис философии) Э. Гуссерль объясняет «позитивистской редукцией» идеи науки, приводящей к утрате ею своей жизненной значимости и делающей ее лишь «наукой о фактах» [4]. Может быть, задавался он вопросом о том, надо ли изменить способ рассмотрения, с помощью которого мы надеемся найти пути к самой сути дела, отыскать истину? Главный вопрос (не методологический, «сущностный») все же состоял в том, предполагает ли «наука о природе» также и «науку о духе» – как оппозицию, препозицию и дополнение? Проясним все это.

Критика изнутри. Необходимость реформы философии Л. Фейербах («Критика философии Гегеля», 1839) объяснял тем, что эта всемогущая «матерь наук» превратилась в собрание всевозможных

философских систем. Всякая система есть лишь «образ разума»; философы думают, что они постигают предметы материального мира, в действительности же они имеют дело с «объектом для разума»; подобная система, которая усваивается и используется не в качестве методического средства (познания и понимания мира), но претендует на нечто более значимое, убивает исследовательский дух; в этом обнаруживается ограниченность всякой системы как «чего-то внешне существующего» [11. С. 68]. Философия утратила главный и единственный исследуемый предмет своего внимания – человека.

«Обличая» гегелевскую философию якобы от лица ее яростных противников, Б. Бауэр в своем нашумевшем памфлете («Трубный глас Страшного суда над Гегелем», 1841) отмечал прегрешения против основ истины («христианской», в используемой им языковой игре) самой «позитивной философии», вознамерившейся опровергнуть философию Гегеля: эта философия «не имела успеха и влияния как среди верующих, так и среди неверующих» (имеется в виду сектантство сторонников этого течения); ее адепты не смогли ничего поделать против «Сатаны» (самого Гегеля), а также никак не могли воспрепятствовать деятельности его учеников – «младогегельянцев», поскольку в трудах этой философской школы «проявилась вся сила принципа» [2. С. 32]. Считается, что Б. Бауэр привлек молодого К. Маркса в качестве соавтора своей работы; вскоре К. Маркс с Ф. Энгельсом обличали догматизм и ошибки самого Бауэра («Святое семейство», 1844); это уже было «критикой критики».

Критика извне и отторжение. Позже (поскольку мало что изменилось) Ф. Ницше в предисловии к своей книге («По ту сторону добра и зла», 1886) упрекал всю прежнюю философию в догматизме; остроумным сравнением он объяснял промахи философии так: предположим, что «истина есть женщина», разве мы не в праве сказать, что философы плохо понимают женщин, что «ужасающая серьезность, неуклюжая назойливость, с которой они до сих пор относились к истине, были непригодным и непристойным средством, да она и не поддавалась соблазну» [9. С. 3]. Однако есть основания надеяться, что все эти начинания не оказались напрасными усилиями по отысканию истины, многое уже сказанное философами прежде и ныне предостаточно для того, чтобы послужить краеугольным камнем «величественных и безусловных философских построек», но только уже очищенных и освобожденных от догматизма. Ницшеанскую «волю к истине» мы привыкли воспринимать мотивацией к действию (шеллингианское, переходящее в гегельянское «действие»), но сам автор расставляет иные акценты, когда напоминает нам о ценности¹ этого «хотения»: «Проблема ли ценности истины предстала нам, или мы подступили к этой проблеме?» [9. С. 5]. «Типичным предрассудком» называет он стремление философов непременно найти рациональное объяснение всему происходящему в мире; но в «этом сплетении безумств и вожделений» нельзя отыскать источник истины, большую часть результатов «сознательного мышления» следует отнести к деятельности инстинкта. Следовательно, философам необходимо «переучиваться».

Обратим внимание, что во всех случаях – процитированных суждениях немецких философов разных десятилетий по интересующему нас вопросу – речь шла, во-первых, об антиномии «догматизм – свобода мышления», во-вторых, о биноме «системности – не системности» (согласно Ф. Шлегелю, «одинаково убийственно обладать системой, как и не иметь ее вовсе» [12. С. 292]).

Первым В. Дильтей в новаторской и «прикладной» работе («Введение в науки о духе», 1883) поставил принципиальный методологический вопрос: какими могут быть теоретические основания, понятийный аппарат и система доказательств, которые в одинаковой степени удовлетворили бы историческую науку, науку экономическую, философию права и юриспруденцию? «Существует ли эта прочная опора, придающая частным наукам определенную связность, восходит ли она к метафизике?» [6. С. 272]. Последователи позитивизма абсолютизируют значимость опробованных методов, годящихся для естествознания, но не пригодных для различных областей гуманитарного знания. Его собственные исследования в области истории и психологии, сфокусированные на «человеке как целом», позволяли сделать необходимый вывод о том, что исключительно человека (единственное в природе существо, обладающее волей, наделенное чувствами, оперирующее представлениями) следует рассматривать не столько субъектом познания, сколько его первоосновой. Сущность познания, содержание его понятий (идет ли речь о «субстанциональности» внешнего мира или же «причинности» взаимоотношений его предметов и феноменов) основываются исключительно и непосредственно на особой «материальности» самого мировосприятия. «Верный» (правильный и продуктивный) метод предполагает, что абстрактное – строго научное – мышление (каждая составная часть и все совокупное знание в целом) корректируется «целостностью» самого человека как смыслового центра исследуемого мира; богатство его языка, значимость его жизненного опыта являются основой его. Образ действительности есть субъек-

¹ См. специально обстоятельное исследование на эту отдельную тему: [10], а также [1].

тивное отражение «сущностной» целостности (нерасторжимого единства) человека и мира. «Не постулирование окостенелой априорной способности познания, а лишь отталкивающаяся от целостности нашего существа наука об историческом развитии способна дать ответы на вопросы, которые все мы имеем предъявить философии» [6. С. 275]. Для чистого представления внешний мир всегда остается лишь феноменом; напротив, в нашем существе наряду с нашей «самостью» нам одновременно дана заодно и эта внешняя действительность (независимое от нас «другое», в полном отвлечении от своих пространственных определений), дана в качестве жизни, а не в качестве чистого представления. Наши знания об этом внешнем мире (не благодаря умозаключению от следствий к причинам и не в силу соответствующего мыслительного процесса) есть сами эти представления; абстрагирующий подход к жизни никуда не годится. Требовались кардинальные изменения в методе.

Изменившийся набор «процедур» (методологию) общения с миром Г. Кайзерлинг в весьма оригинальной литературной форме («Путевой дневник философа», 1919) описывал в свободной манере «путешествующего» любителя мудрости. В сравнении нынешней (новой) «познавательной способности» и «воли к познанию» с тем, что было прежде (традиционной рассудочной манерой философствования), становится сразу заметным принципиальное ее отличие от привычного «позитивизма»: «всякое новое впечатление, всякий новый факт усваивались мною как составной элемент моей растущей индивидуальности» [7. С. 90]. Человек все реже ошибается в первоначальном восприятии и интерпретации бесконечно появляющихся новых «структур бытия», зато в «частном» для индивидуума все полнее проявляется «дух целого», растет и углубляется интерес к чисто внешним явлениям, который еще недавно служил для моего «Я» лишь как бы «поводом для чего-то другого». Факты как таковые меня уже не волнуют, выполнить «свое предназначение» я могу, обойдясь без включения фактов в духовную структуру моего внутреннего мира. Подлинный философ, утверждал Г. Кайзерлинг, может быть только метафизиком: «по-настоящему и всерьез мир интересуется меня только в его потенциальном, а не в том или ином качестве его реального существования» [7. С. 90].

Размышления Г. фон Кайзерлинга о будущем философии все же исполнены оптимизма, но высказывались современниками и суждения, отдающие пессимизмом. Близкий интуитивистскому течению в тогдашней «философии жизни» А. Бергсон в своих работах (сборник статей, эссе, лекций «Духовная энергия», 1919) прямо признавался, что, приступая к решению обсуждаемой проблемы, «не очень-то надеется найти опору в философских системах». «Откуда мы приходим? Кто мы? Куда мы идем? Вот насущные вопросы, которые сразу встали бы перед нами, если бы мы философствовали, не обращаясь к системам»; однако «чересчур систематическая» философия все так же предлагает изучать «механизм мышления» и только тем и занята, что «подвергает критике критику» [3. С. 27]. Если следовать этим советам, «момент истины» не наступит никогда. Есть лишь один способ узнать, «куда мы можем пойти»: если знание, которое мы ищем, в самом деле «поучительно» и расширяет горизонт нашего мышления; но предположим даже, говорит он, что метафизик не разменивает (не раздробляет целого на фрагменты) цель на средства, не теряет из виду сам предмет исследования, обращается к важным вопросам, размышляет о «возможном и действительном», осознание жизни все равно дается трудно [3. С. 28]. Размышления философов являются абстрактными и касаются не самих вещей, а «простой идеи», которую нынешняя философия создает о них, прежде чем изучить их эмпирически.

Наиболее соответствующей умонастроениям и самой духовной атмосфере fin de siècle фигурой «последнего философа» (уже с Ницше началась эпоха философствующих «пророков») был, конечно же, О. Шпенглер. В первой части своего грандиозного труда («Закат Европы», 1918) он противопоставил традиционному для классической (догматически позитивистской) науки предмету исторического исследования «мира как истории» совершенно новый, противоположный ему предмет изучения – «мир как природу»; вот новый аспект бытия, говорил он, который «до настоящего времени смутно ощущали, часто угадывали», но не решались анализировать со всеми вытекающими выводами. Перед нами два различных способа, при помощи которых человек может подчинить себе окружающий мир: «Я с полной резкостью отделяю по форме, а не по материалу, органическое представление о мире от механического, совокупность образов от совокупности законов, картину и символ от формулы и системы, однажды действительное от постоянно возможного, цель планомерно строящего воображения от целесообразно разлагающего опыта» [14. С. 37]. Дело не в том, рассуждал он, что сами по себе представляют те или иные исторические факты той или иной исторической эпохи, но в том, что означают или на что указывают эти разнообразные и одновременно гомогенные явления. Современные историки используют религиозные, социальные и художественные подробности для «иллюстрации» политического характера эпохи; но они забывают самое главное, решающее в понимании изучаемых явлений и феноменов, история есть принявшая формы «душевная стихия». В этом – логика жизни.

Все дело в методе. Доставшийся от классического кантианства уже никуда не годится, заявлял Шпенглер. «До сих пор еще не преодолена ошибка Канта, имевшая для будущего огромное значение, а именно то, что он совершенно схематически установил соотношение внешнего и внутреннего человека с имеющими разнообразный смысл и, главное, изменяющимися понятиями пространства и времени, и далее совершенно ложным путем связал с этим геометрию и арифметику» [14. С. 38]. Философия «старого стиля» никогда и не воображала возможности другой связи между духом и миром: «Кант, устанавливая формальные правила познания, принимал в качестве объекта познавательной деятельности одну только природу. ...Когда он говорит о прирожденных формах созерцания и о категориях рассудка, то он совсем не думает о своеобразном познании исторических явлений, а Шопенгауэр, удерживающий из всех категорий Канта одну только причинность, говорит об истории с полным пренебрежением» [12. С. 38]. Обратим внимание, что старомодной фигуре Канта («отца-основателя» классической философии) противопоставлена фигура Шопенгауэра («пророка»).

Сам И. Кант, в свое время отдавший много сил выработке адекватных задачам «истинной» философии метода, считал, что крайне необходима наука, определяющая возможность, принципы и объем всех априорных знаний: «Даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой» [8. С. 53]. Наука (фактически речь идет об эпистемологии) эта называется метафизикой; ее изначальный метод неизбежным образом догматичен: «Метафизика оставалась до сих пор в колеблющемся состоянии недоверности и противоречивости исключительно потому, что эта задача и даже различие между аналитическими и синтетическими суждениями прежде никому не приходили в голову» [8. С. 64].

Философский вопрос есть только скрытое желание получить определенный ответ, уже заключенный в самой постановке вопроса («все великие вопросы какой-либо эпохи следует признать вполне привязанными к определенной минуте, следует признать целую группу исторически обусловленных решений»); для настоящего мыслителя, считал Ф. Шлегель, нет абсолютно верных или неверных точек зрения, «только так можно узнать, что является истинным для самого себя, для своего времени» [12. С. 60]. Явления других культур говорят на другом языке; для других людей есть другие истины. Для мыслителя они должны иметь значение все или ни одна. Философская критика мира может достигнуть большего, расширяя и углубляя имеющиеся знания о мире.

Заключение

Итак, «всеобщие сетования» на кризис западноевропейской классической культуры и на ту роль, которая приписывается в этом всеохватывающем кризисе наукам, порождают протест против общепринятых и заранее оправданных «методологических процедур» (К. Ясперс), которые на самом деле уже не соответствуют задачам познания обновленного испытаниями начавшегося XX столетия человечества (кто мог тогда подумать, что Европа, пережив Первую мировую войну, позволит втянуть себя в еще более масштабную Вторую мировую войну); возникает стремление подвергнуть серьезной и острой критике «научность всех наук». Достаточны ли те философские размышления, которым мы обязаны новыми концепциями мира и мировой науки? Имманентные (не от нас зависящие) изменения смысла означают необходимые (нами совершаемые) изменения в самом методе познания. Человек в состоянии постичь истинность ценностей и благ; все, что находится в «горизонте этого рационализма» (Э. Гуссерль), предстает его следствиями, которые ему очевидны. Несомненно, новые идеалы универсальности и рациональности знания привели к невиданному прогрессу тех областей, где они возникли (математики и физики); но в гуманитарных областях знания новые идеалы уникальности и «единственности» человеческой личности породили новые проблемы. Разум приемлет «противоположности» (свободы и необходимости, расщепления на субъект и объект), однако стремится преодолеть «альтернативы рассудка».

Таким образом, разум, обогащенный органической логикой самой жизни, связывает все то, что он «одновременно доводит до последней степени полярности: мир и трансцендентность, науку и веру, структурирование мира и медитацию вечного бытия»; поэтому разум являет собой высшую диалектику – «с помощью сознания разум доводит фактическую диалектику до ее последних выводов» [15. С. 168]. Такова парадигма философии новейшего времени: новое обоснование философии, как показало наше исследование лишь некоторых ее базовых метафорических по природе понятий, есть «воспроизведение и изменение универсального смысла» прежней классической философии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Барышков В.П. Аксиология личностного бытия. М.: Логос, 2005. 192 с.
2. Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. М.: URSS, 2010. 144 с.
3. Бергсон А. Избранное. Сознание и жизнь. М.: Российская политическая энциклопедия, 2010. 399 с.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. М.: Владимир Даль, 2004. 400 с.
5. Ван Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. М.: Прогресс, 1989. 312 с.
6. Дильтей В. Собрание сочинений. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. 732 с.
7. Кайзерлинг Г. Путевой дневник философа. СПб.: Владимир Даль, 2010. 794 с.
8. Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999. 655 с.
9. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Эксмо, 2014. 483 с.
10. Розов Н.С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. М.: Директ-Медиа, 2013. 360 с.
11. Фейербах Л. Сочинения. М.: Наука, 1995. Т. 1. 502 с.
12. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. 479 с.
13. Шоню П. Цивилизация классической Европы. М.: АСТ, 2008. 604 с.
14. Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1998. Т. 1. 663 с.
15. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

Поступила в редакцию 12.05.2020

Мисюров Николай Николаевич, профессор, доктор философских наук,
профессор кафедры журналистики и медиалингвистики
Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского
644077, Россия, г. Омск, пр. Мира, 55а
E-mail: MisiurovNN@omsu.ru

N.N. Misyurov

**LOGIC OF LIFE AGAINST DOGMATICS OF RATIONALITY
(FIN DE SIÈCLE OF GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY)**

DOI: 10.35634/2412-9550-2020-30-3-231-236

The problem of conceptual conflict of theory and practice is investigated on the example of the transformation of long-reigning rationalism under the influence of the "organic logic of life" (the basic concept of romantic philosophy). The formation of "non-classical" philosophical epistemology, an alternative to neo-Kantianism, Young Hegelianism and positivism, is considered in the context of the systemic crisis of scientific knowledge and the change of cultural paradigm at the turn of the 19th and 20th centuries. The situation of changing the philosophical paradigm itself – the result of criticism of rationalism, as well as changes in the epistemological basis of the "science of sciences" – is described as a kind of fin de siècle (similar to the processes that took place in art and literature) in the history of German classical philosophy. The article proves that disputes (provoked by the Feirbach's criticism of Hegelian philosophy, as well as the polemics of Young Hegelians with positivists, initiated by Nietzsche and his imitators, and then continued by opponents and critics of Nietzscheanism) led to serious changes in the methodology and principles of philosophizing. Formed by these discussions a specific philosophical discourse (the struggle against dogmatism and the justification of the "philosophy of life" were the focus of attention of the Western European scientific community) was the beginning of the formation and rapid development of a new philosophical science based on "non-classical rationality". The article concludes about the continuity of development, not only repulsion, but also attraction in the relationship between the "former" and the newest philosophy: both paradigms imply the "truth of the world" and the appointment of man as an equal and equivalent objects (and subjects) of philosophical study.

Keywords: rationalism, dogmatism, organic logic of life, interpretation of discourse.

Received 12.05.2020

Misyurov N.N., Professor, Doctor of Philosophy, Professor at Department
of Journalism and Media Linguistics
Dostoyevsky Omsk State University
Mira st., 55a, Omsk, Russia, 644077
E-mail: MisiurovNN@omsu.ru