

Конашкова Алена Михайловна

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии
Уральского федерального университета

Мосиенко Александр Николаевич

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии
Уральского федерального университета

ПАРАДОКСЫ СВОБОДЫ И ДВА ПУТИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Аннотация:

Статья посвящена некоторым современным и историко-философским интерпретациям понятия свободы и ее коррелятов. Высказывается гипотеза о существовании в структуре философского дискурса двух основных типов философствования – трансцендентного и трансцендентального.

Ключевые слова:

свобода, корреляты свободы, формула свободы, свобода и необходимость, философия Нового времени, эпистемологическое измерение, модусы философствования.

Konashkova Alyona Mikhailovna

PhD in Philosophy, Assistant Professor,
Philosophy Department,
Urals Federal University

Mosienko Alexander Nikolayevich

PhD in Philosophy, Assistant Professor,
Philosophy Department,
Urals Federal University

PARADOXES OF FREEDOM AND THE TWO WAYS OF PHILOSOPHIZING

Summary:

The article discusses some contemporary and historical-philosophical interpretations of the concept of freedom and its correlates. The authors advance a hypothesis that in the structure of philosophical discourse there are two main types of philosophizing – transcendent and transcendental.

Keywords:

freedom, correlates of freedom, freedom formula, freedom and necessity, New Age philosophy, epistemological dimension, modes of philosophizing.

Что есть свобода? Один из тех роковых вопросов, которым человечество не перестает задаваться на протяжении нескольких тысячелетий. В чем смысл этого постоянного вопрошания? Итак, свобода, безусловно, одно из тех явлений, из которых вырастает философия, которыми живет и которыми питается. Но само понятие свободы, то, чем содержательно является феномен свободы, – этот вопрос, как ни странно, до сих пор составляет предмет дискуссий и нескончаемых словопрений даже в среде тех, кто называет себя профессиональными философами. Как справедливо отмечал М.К. Мамардашвили, «человеку очень должно повезти и он должен очень поработать, чтобы думать то, что уже думалось в истории» [1, с. 142]. Дело в том, что многие вещи – именно те, которые мы условно могли бы назвать структурными элементами понятия свободы, или свободы воли, до сих пор не вполне отрефлексированы.

В философии (и в обычной жизни) всегда существовал особый круг явлений, которые содержат в себе основание самих себя. Таковы, например, бытие, совесть, честь, благо, субстанция. Со времен Спинозы появилось очень точное определение всех подобных вещей – это понятие *causa sui*. И свободе принадлежит, быть может, главное место в этом замечательном ряду. Как мифический герой становится сам в начало собственных поступков – он не зависит от шума и ярости эмпирического мира, так и понятие свободы не зависит ни от чего внешнего, ибо она же и есть причина (необходимость) самой себя. Это как бы исходное определение свободы, которое вскоре трансформируется в популярную формулу: «Свобода – познанная (осознанная) необходимость», включающую в себя еще и некую гносеологическую компоненту, которую историки философии традиционно приписывают Спинозе. К этому вопросу мы вскоре вернемся.

Казалось бы, это все известные вещи, но о них приходится напоминать вновь и вновь. Возьмем такой структурный компонент понятия «свобода», как свобода выбора, ведь под свободой в повседневной житейской практике, как правило, понимают именно свободу выбора – якобы чем больше выбора и чем более он непредсказуем, тем больше свободы. Это обычный эмпирический смысл понятия свободы. На это накладывается еще и то, что философская традиция как будто бы устойчиво рассматривает свободу выбора как реальную сферу проявления свободы, как адекватное выражение ее глубинных характеристик. Ряд мыслителей саму проблему свободы (свободы воли) связывали непосредственно с понятием выбора. Например, В.С. Соловьев одну из своих статей для энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона так и назвал: «Свобода воли – свобода выбора» [2, с. 163]. А такой непохожий на него мыслитель, как Дж. Локк,

пытался вычленить понятие свободы выбора из общего комплекса проблематики свободы, считая, правда, последнюю невозможной, существующей лишь умозрительно, как результат некритического смешения начальных понятий [3, с. 252].

Суть вопроса заключается в том, что, говоря о свободе и ее различных модификациях (таких как свобода воли, выбора и др.), нужно иметь в виду, что проблема свободы – это не проблема детерминистического мира, где все это обсуждается в терминах закона, причинности и т. д. и нередко оказывается безнадежно запутанным. Обо всем этом обстоятельно в свое время было уже сказано Шопенгауэром, Виндельбандом, Лосским и другими мыслителями [4]. Считать, что мы свободны тогда, когда можем выбирать, и чем больше выбора, тем больше свободы, было бы, конечно, наивно, так как каждый такой выбор индуцируется определенным мотивом, а этот последний является действием или следствием предыдущего, и так до бесконечности. Чтобы избежать этого регресса в бесконечность, философия (начиная, по крайней мере, с Нового времени) в лице немногих великих философов постулировала: человек свободен в том смысле, что он не есть элемент какой-либо причинной природной цепи. Человек как субъект определенных нравственных поступков, культуры есть существо, которое в своих чисто человеческих (а не просто животных) проявлениях определяется не внешней природной мировой детерминацией, а самодетерминируется исходя из своих собственных внутренних оснований.

Но если эмпирия выбора не имеет отношения к философскому понятию «свобода», то в чем тогда смысл термина «свобода выбора»? Ни для Гегеля, ни для Канта так называемый произвольный выбор никогда не являлся свободным. По Гегелю, произвольный выбор – это коррелят случайного, обыкновенного произвола, так как берет свои определения из природных побуждений и склонностей. Свободный выбор с этой точки зрения есть детерминация неособенным, природным содержанием во всей его обособленности и, следовательно, случайности – это детерминация своим внутренним чистым содержанием: воля «должна хотеть только внутри себя» [5, с. 10]. Такая воля (внутреннее хотение), будучи имманентным критерием выбора, никоим образом, считает Гегель, не связана с определенностью и единичностью, отличающими индивидов друг от друга, – она есть всеобщая воля, а всякий отдельный человек есть всеобщее существо.

Таким образом, Гегель вполне прав, считая, что гетерономия выбора, будучи лишь результатом борьбы чувственно-природных интенций, неадекватных сущности человека, есть всегда несвобода, она не может, следовательно, входить в истинные определения свободы выбора. Поиск глубинных характеристик свободы выбора связывается Гегелем с конкретно-всеобщими измерениями человеческого существа как существа, детерминированного неземным и вечным. Отсюда человеческая свобода приобретает сакрально-божественный статус, теряя актуальную связь с земными истоками.

Что же касается Канта, то он также решительно расстается с понятием произвола, которое для него тождественно гетерономии выбора. Последнее означает, во-первых, чужемотивность человеческого поведения, а во-вторых, что еще более принципиально для Канта, – чужезаконность, то есть согласие человека следовать чужим, извне заданным ему образцам разума и действия. Человек, по Канту, есть существо двойственное, всегда колеблющееся (выбирающее) между разумом и чувством – моральный закон не определяет волю однозначно, последняя нередко отходит от него под нажимом чувственности. Отсюда и проистекает, что моральный закон выступает для человека (с его двойственной по определению природой) как должностное и, следовательно, через выбор. Но сама способность к выбору и возможность выбора – это еще не свобода, а ее предпосылка. Ведь если определять выбор строго терминологически, то в сущности он всегда один и единственный – это «способность выбирать только то, что разум... признает... добрым» [6, с. 250].

То есть подлинный свободный выбор – это выбор того, что будет для человека определяющим основанием всей его жизни. Для каждого наступает этот момент выбора предельных оснований своих максим – всеобщих и строго индивидуальных одновременно. Этот выбор вполне свободен, никто не властен принудить человека к принятию чужих образцов поведения, но «смена вех» есть целая революция в мышлении, когда человек отказывается от старых оснований «одним единственным твердым решением (и через) это становится новым человеком» [7, с. 51].

В акте первоначального выбора важен прежде всего сам факт выбора – не «материя», а именно «форма» выбора. Только в этом случае индивид встает на позицию автономии и может считаться субъектом нравственности. Известное выражение «Человек – кузнец своего счастья» означает, что свободный человек – сам творец своей жизни, именно как свободный, самостоятельно выбравший свой способ бытия во всем богатстве его проявлений – и счастливых, и несчастливых.

Таким образом, резюмируя вышесказанное, можем утверждать, что свобода выбора в трансцендентальном смысле имеет самое прямое отношение к свободе, она не чужезаконна ей,

а автономна. И из определения свободы подлежит элиминации не сама свобода выбора, а лишь случайный, эмпирический характер выбора. Но выбор все равно остается: человек выберет либо тот или иной мотив чувственно воспринимаемого мира, либо законы мира умопостигаемого.

Вернемся теперь к началу нашего рассуждения и попробуем проанализировать, так сказать, позитивную часть определения свободы, а именно ту великую мысль, что свобода есть нечто, что происходит с несомненной необходимостью самого себя. Эта мысль, судя по всему, является стержнем для адекватного понимания известного выражения «Свобода – осознанная (познанная) необходимость».

Если, говоря о свободе выбора, мы апеллировали к Канту и Гегелю, то в «позитивной» части этого определения явно проглядывают картезианские и Спинозистские мотивы. Как ни странно, свою трактовку проблемы свободы Декарт впервые изложил в форме так называемой теории творения вечных истин. Декарт отрицал самодостаточность фундаментальных принципов познания (математики, логики и т. д.) и подчеркивал их полную зависимость от Бога. По его словам, вечные истины «были установлены Богом и полностью от него зависят, как и прочие сотворенные вещи» [8, с. 588]. В данном случае в рамках теологической дискуссии речь идет как раз о проблеме человеческой свободы, вокруг которой можно основать познание: лежит ли свобода в основе познания или познание находится в основе свободы.

С точки зрения апофатической теологии Декарта человеческие законы и установления не предшествуют полноте проявления воли (всемогуществу Бога). Отсюда следует, что законы мысли имеют в своей основе нечто другое, более первичное, а именно феномен свободы. Поскольку свобода является исходным основанием принципов мышления, очевидно, что ее не удастся определить эпистемологически. «Что не может быть представляемо через другое, должно быть представляемо само через себя» [9, с. 10]. Свободой является нечто, что в самом себе содержит свою причину (нет внешней причины). Или, другими словами, то, что является необходимостью (причиной) самого себя, и есть свобода. А отсюда уже полшага до «знаменитой» формулы свободы как «познанной (осознанной) необходимости». Но почему эта дефиниция так часто подвергается сомнениям?

Обычно говорят об абстрактности и о мнимо диалектическом характере определения свободы через «познанную необходимость», о том, что понятие свободы несводимо к категориям закона, необходимости и т. п. А если уж разворачивать диалектику свободы и необходимости, то с этой точки зрения вполне можно показать, что свобода обладает равным с необходимостью онтологическим и гносеологическим статусом [10, с. 136]. Для доказательства последнего положения достаточно вспомнить, например, открытие Кантом принципа произвольности (спонтанности) или роли продуктивного воображения через определение самой возможности знания и его фиксацию внутри того или иного эпистемологического пространства.

Одним из самых «непримиримых» критиков рассматриваемой формулы является красноярский исследователь В.Н. Самченко. По его мнению, сторонники данного, неверного и по форме, и по содержанию «определения» свободы напрасно стараются разглядеть в ней «диалектику» взаимоперехода противоположностей – свободы и необходимости. Формула сама по себе лишь подводит одну из сторон противоположности под другую, что имеет лишь чисто внешнее отношение к диалектике и противоположно ее установкам. Эта формула, которую выдают даже за «общефилософское» определение свободы, по способу построения напоминает абстрактное определение свободы типа: «свобода – внутренняя необходимость», а «по содержанию, – как весьма язвительно замечает Самченко, – это настоящий монстр, – типа кентавра или, скорее, химеры, – который решительно не находит себе места в логическом ряду определений свободы» [11, с. 207].

Особенно возмущает критика тот факт, что пресловутая формула приписывается классикам европейского рационализма (Спинозе или Гегелю). Но в том-то и дело, что основания для такого «приписывания», видимо, были и есть. Поэтому, если отвечать на вопрос о конструктивности такого рода попыток «аналитико-лингвистического» опровержения какого-либо тезиса или определения, все-таки приходим к выводу о незначительной их продуктивности. Гораздо «прямее», как представляется, другой путь – именно путь реконструкции основных положений философской системы того или иного мыслителя – обнажение и выявление смысла основной его парадигмы, эпистемы или порождающей структуры [12, с. 205].

Почему было осмеяно в свое время определение свободы как «познанной (осознанной) необходимости»? Скорее всего, из-за контекста, в котором его обычно неправомерно употребляют. Здесь считаем уместным сослаться на мнение еще одного представителя отечественной философии XX в.: перед нами «пример, с одной стороны, удивительного характера философского языка (какого-то марсианского характера философского языка), а с другой стороны, удивительной нашей способности не понимать этот философский язык» [13, с. 193]. Если выражение

«Свобода есть познанная необходимость» понимать в том смысле, что, мол, существуют некие законы (какая-то высшая гармония и т. п.) и свобода состоит в том, чтобы сознательно выбирать подчинение этим законам – тогда да, подобное «понимание» заслуживает по меньшей мере удивления и ничего более, потому что здесь описывается вовсе не свобода, а рабство. Но подобное смещение понятий наблюдается не только в обыденном сознании (у культурной публики), а зачастую и у философов-профессионалов.

Ведь что говорил Спиноза уже в первых определениях своей «Этики»: «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой». То есть определяется к действию только своей собственной причиной или своей собственной внутренней необходимостью. «Необходимой же или, лучше сказать, *принужденной* называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу» [14, с. 9–10]. Спиноза специально оговаривает, что свободе противостоит вовсе не необходимость, а принуждение. Свобода и необходимость в данном случае тождественные понятия, наиболее адекватно выражающие друг друга через свою суть. И следовательно, свобода как познанная необходимость предполагает сознание необходимости самой себя. Спиноза и Декарт приписали ее Богу. Ведь Бог не ориентируется на существующие от века законы, скажем, геометрические аксиомы – тогда он был бы не свободен. Наоборот – Он нечто сделал таким, а не иным образом, и это стало законом. Отсюда следует, что первофеноменом является именно свобода (некая полнота бытия, Бог – по терминологии Декарта), а законы мира, логические законы могут быть обоснованы, только если выявлено их условие, которое само свободно и не содержит в себе внешнего принуждения. Со времен Декарта и Канта такие условия (которые можно было бы назвать условиями понятности, интеллектуальной проницаемости мира) называются трансцендентальными, а в жизни встречаются, к счастью, трансцендентальные философы.

Здесь мы логически подошли еще к одному интересному пункту анализа, различие которого, на наш взгляд, является весьма важным для понимания философии свободы. Имеется в виду безусловно существующая противоположность установок различных философов относительно вопроса «познание – существование». Тем самым зафиксируем реально существующие в истории философии два основных типа (пути) философствования, которые условно можно назвать трансцендентальным (ярчайший представитель – Кант) и трансцендентным (здесь стоит отметить Гегеля). На это обратил внимание еще В.С. Соловьев в своей статье о Канте, написанной для энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона [15, с. 458]. Такая диспозиция необходима и для того, чтобы в результате сопоставления двух путей философствования выявить одновременно что-то существенное в «малой» оппозиции «свобода – свобода воли».

А теперь рассмотрим с этой точки зрения проблему «познание – существование» (то есть принцип тождества бытия и мышления) [16, с. 165–168, 177–206, 220–229]. Если в докантовской метафизике сама возможность любого знания, любого познавательного акта опиралась на аксиому «знать или познать можно в принципе лишь то, что существует», то Кант своим открытием дуализма трансцендентального и трансцендентного миров, разрыв между которыми заполняет сознание, в принципе фальсифицировал эту аксиому и отбросил ее как философский предрассудок, как простой произвол классического рационализма. То есть по Канту познаваемый (опытный, феноменальный) мир находится под условием трансцендентальной установки познающего сознания.

Отсюда и происходит двойственное понимание свободы у Канта. С одной стороны (для теоретического разума), свобода выражает себя (проявляется) как произвол субъекта познания (подведение эмпирической реальности под категории через трансцендентальные схемы); этот произвол Кант именует продуктивным воображением. С другой стороны (для практического разума) – это свобода воли, то есть подведение акта своего воления под категорический нравственный императив. Именно в этом акте практического разума, по Канту, мы соприкасаемся с трансцендентным как таковым, причем последнее получает здесь статус объективной (благодаря морали), хотя только практической, несомненной реальности [17, с. 467–468].

Что же касается Гегеля, то, решая ту же проблему (ведь эпистемологическое поле у философов одно и то же – различными оказываются только эпистемы и, следовательно, язык философствования), которую он обозначил как «отношение мысли к объективному», он пришел к существенно иным результатам. С точки зрения Гегеля, бытие (существование) переносится «внутри» познавательного процесса (логического универсума Понятия), оказываясь его абстрактнейшим моментом. Возникающая здесь дилемма свободы и необходимости разрешается поступательно-круговым движением Понятия (духа): движение от бытия-в-себе через инобытие к для-себя-бытию есть имманентная необходимость самораскрытия содержания Понятия, но, поскольку эта необходимость дана не извне, а имманентна ему, она есть именно «познанная необходимость», то есть свобода [18, с. 335–339].

Поэтому можем заключить, что в целом Гегель не нуждался в «свободе воли», или «продуктивной силе воображения», так как у него трансцендентное (существование) стало имманентным содержанию самодвижения всеобщей формы (логической) Понятия или Идеи.

Различие между трансцендентальным и трансцендентным модусами мышления (а следовательно, и различие в понимании бытия свободы) можно было бы показать и на примере философских построений Декарта и Спинозы. Ограничимся здесь лишь констатацией того, что если для Декарта совпадение мысли и чистого бытия (существования) в самосознании – единственный момент тождества субъективного и объективного, то, согласно Спинозе, всякая идея совершенно реализует принцип тождества бытия и мышления (то есть все, что является идеей, тем самым уже существует) – это вытекает уже из первого определения «Этики» [19, с. 9].

Следовательно, можем зафиксировать, что мир не устроен как некая законченная целостность. Действительность не является всего лишь «повестью о кажимости всего существующего, рассказанной идиотом» (Шекспир). В ней всегда есть место для уникального (вечно нового) человеческого опыта, живого чувства и поступка. Свобода воли (решения и действия) не выводится из абстрактной и надындивидуальной целесообразности и необходимости мирового целого (субстанции) – в противном случае не нужно было бы ни моего решения, ни всех этих поступков – они были бы просто заместимы всем предшествующим знанием о свободе и о том, что мне нужно.

Но если мир, действительность формируют человека и задают стереотипы поведения и свободного волеизъявления, а воспитатели (то есть, как в данном случае, философы трансцендентного склада ума, постигнувшие действительность «в ее истине», целиком, безусловно) могут по точно выверенным рецептам воздействовать на человека, то резонен вопрос: кто же воспитывает воспитателя? И как это вообще возможно водить взрослого (то есть цивилизованного или хотя бы «просто культурного» человека – а в его лице и все человечество) на помочах абстрактных понятий и вымороченной рассудочности?

Очевидно, что вопросы такого рода должны быть первыми среди всех других вопросов. И тогда, попытавшись ответить себе хоть на некоторые из них, мы сможем понять, что «истина необходимости» (так называемая «познанная необходимость», или свобода) есть еще не вся истина о свободной воле. Эта истина добывается в деятельном и постоянном усилии по преодолению и проявлению себя (трансцендированию себя) в мире, который только в результате этого усилия (моего живого опыта) и может стать более свободным и человеческим.

Ссылки:

1. Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. СПб., 2000.
2. Соловьев В.С. Свобода воли – свобода выбора // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 29. СПб., 1900.
3. Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Локк Дж. Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1960.
4. Виндельбанд В. О свободе воли // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995 ; Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991 ; Шопенгауэр А. О свободе воли // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992.
5. Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971.
6. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения. Т. 4, ч. 1. М., 1965.
7. Кант И. Об изначальном злом в человеческой природе // Там же. Т. 4, ч. 2. М., 1965.
8. Декарт Р. Из переписки 1619–1643 гг. // Декарт Р. Сочинения. Т. 1. М., 1989.
9. Спиноза Б. Этика. СПб., 1993.
10. Мотрошилова Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова // Вопросы философии. 1989. № 1.
11. Самченко В.Н. Категория свободы // Самченко В.Н. Категория свободы: генезис и структура. М., 1987. Деп. в ИНИОН СССР, № 29548.
12. Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988.
13. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. М., 2010.
14. Спиноза Б. Указ. соч. С. 9–10.
15. Соловьев В.С. Кант // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. М., 1990.
16. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
17. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения. Т. 4, ч. 1.
18. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974.
19. Спиноза Б. Указ. соч. С. 9.

References:

1. Mamardashvili, MK 2000, 'Introduction to Philosophy', *Mamardashvili MK My experience is not typical*, St. Petersburg.
2. Solovyov, VS 1900, 'The Freedom - freedom of choice', *Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary*, vol. 29, St. Petersburg.
3. Locke, J 1960, 'Essay Concerning Human Understanding', *J. Locke. Selected Philosophical Works*, vol. 1, Moscow.
4. Windelband, V 1995, 'On the free agency', *V. Windelband Favorites: The spirit and history*, Moscow; Lossky, NO 1991, 'The Freedom', *NO Lossky Favorites*, Moscow; Schopenhauer, A 1992, 'On Free Will', *Schopenhauer A. Freedom of faith and morals*, Moscow.
5. Hegel, GWF 1971, 'Philosophical propaedeutics', *Hegel GWF The works of various years*, vol. 2, Moscow.

6. Kant, I 1965, 'Fundamentals of the metaphysics of morals', *Kant I. Works*, vol. 4, part. 1, Moscow.
7. Kant, I 1965, 'Initially on the evil in human nature', *Kant I. Works*, vol. 4, part. 2. Moscow.
8. Descartes, R 1989, 'Correspondence 1619-1643 gg', *Descart R. Works*, vol. 1, Moscow.
9. Spinoza, B 1993, *Ethics*, St. Petersburg.
10. Motroshilova, NV 1989, 'Parabola life fate of Lev Shestov', *Problems of Philosophy*, no. 1.
11. Samchenko, VN 1987, 'Category freedom', *Samchenko VN Freedom Category: genesis and structure*, Moscow, Dep. INION in the USSR, no. 29548.
12. Losev, AF 1988, *Daring spirit*, Moscow.
13. Mamardashvili, MK 2010, 'Sketch of modern European philosophy', Moscow.
14. Spinoza, B 1993, *Ethics*, St. Petersburg, p. 9-10.
15. Solovyov, VS 1990, 'Kant', *VS Solovyov Works*, vol. 2, Moscow.
16. Dobrohotov, AL 1986, *Category existence in classical Western philosophy*, Moscow.
17. Kant, I, 'Critique of Practical Reason', *Kant I. Works*, vol. 4, part. 1.
18. Hegel, GWF 1974, 'Encyclopedia of Philosophy', vol. 1, Science of Logic, Moscow.
19. Spinoza, B 1993, *Ethics*, St. Petersburg, p. 9.