



ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Коллектив авторов Философия свободы

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11973446

Философия свободы / отв. ред. Д. Э. Гаспарян.: Алетейя; Санкт-

Петербург; 2015

ISBN 978-5-91419-690-2

Аннотация

Современное общество проблематизирует понятие «свободы» и заставляет вырабатывать новые решения в гуманитарных науках, в том числе и в философии. В настоящей книге ставится несколько целей: во-первых, совершить концептуальный экскурс в философские учения о свободе, во-вторых, поспособствовать диалогу между философией и другими гуманитарными дисциплинами и в-третьих, предложить новые решения проблемы свободы для современного общества.

Содержание

Предисловие	5
История свободы	8
Свобода воли: взгляд из Средневековья	8
Свобода и привычка в антропологии Гегеля	28
Историческая истина и свобода: философские модели в публицистике славянофилов	45
Конец ознакомительного фрагмента.	49

Философия свободы

Печатается по решению Ученого совета факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)

Ответственный редактор:

кандидат философских наук *Д. Э. Гаспарян*

Предисловие

Свобода в пределах философской рефлексии обычно задается как одно из самых трудоемких и проблематичных понятий и скорее предстает в виде собрания парадоксов и головоломок, чем стройного и ясного концепта. Трудно обнаружить такую философскую систему, которая предлагала бы непротиворечивое и исчерпывающее решение проблемы свободы. Это обстоятельство доставляет некоторое беспокойство самим философам и нередко вызывает упреки тех, кто привык получать ясные и недвусмысленные ответы. Однако, наибольшее неодобрение философия вызывает у тех, кто намерен действовать, а не теоретизировать. Их неудовольствие вполне понятно – оно связано с тем, что зачастую философские симпозиумы и обсуждения выглядят как своего рода академически обставленная капитуляция перед очевидностью прямого и открытого действия. Завоевания свободы всегда связаны с риском и, как говорил Гегель, со «смертельным риском», а потому перевод проблемы недостатка или отсутствия свободы в относительно безопасный и лояльный философский разговор хоть и позволяет существенно снизить подобные опасности, тем самым несколько обесмысливает само интеллектуальное действие. Вместе с тем для того, чтобы непосредственно действовать, например, сражаться за свободу посредством естественной граждан-

данской активности, как кажется, не требуется никакой философии – простота человеческой потребности в свободе не нуждается в лукавых хитросплетениях сугубо умозрительных конструкций. Для того, чтобы выразить протест против коррумпированности власти или несоблюдения законов требуется скорее сила воли и личная отвага, нежели детальное знание тонких философских аргументов. Означает ли это, что для того, чтобы быть гражданином философия не нужна, а для того, чтобы быть философом не обязательно состояться в качестве гражданина? Эта книга является своего рода попыткой дать ответ на этот вопрос, попутно продемонстрировав, что серьезная философия возможна только в случае, если она намерена реализоваться практически, а практика может быть реалистичной, если она учитывает идейный и смысловой контекст, в котором свершается. Иными словами, продуктивна та философия, которая готова перейти от слов к делу и осмысленно то действие, которое вначале реализовалось как усилие мысли.

Проблема свободы, которая легла в основу этой монографии является наилучшим подтверждением оправданности такой стратегии. Рассуждения о свободе в условиях ее всестороннего отсутствия совершенно бессмысленны, но порыв в сторону немедленного освобождения без понимания того, как это могло бы выглядеть, попросту небезопасен. И хотя заявленное книгой начинание соизмерить философию со свободой, не было вполне реализовано, оно служило некой

«регулятивной идеей» и тем самым, как кажется, все-таки сыграло свою положительную роль.

Композиционно монография состоит из трех тематических разделов, что соответствует разнородности тех смысловых измерений, в которых свобода может быть проблематизирована. Первый раздел посвящен истории, второй – теории, третий – практике свободы. Раздел истории, во многом, связан с практическим срезом: разговор о практике наиболее уместен с учетом исторической ретроспективы. В разделе теории представлены некоторые из наиболее ключевых философских линий рефлексии понятия свободы, характерных для современной мысли. Наконец, практический раздел призван поспособствовать диалогу между философией и современным обществом, отчасти посредством философии, а отчасти и независимо от нее. В определенном смысле, несмотря на название данной книги, роль философии не сводится здесь к репрессивной, т. к. в ряде случаев свободе было позволено оставаться свободной от философии.

Д. Э. Гаспарян

История свободы

Свобода воли: взгляд из Средневековья (К. В. Бандуровский)

Проблема свободы воли, представляющаяся чисто «философским» вопросом, на деле тесно связана со множеством вполне насущных и практических проблем. В зависимости от того, признаём ли мы существование свободной воли у человека или же отрицаем ее, мы можем признавать или отрицать возможность существования либерального политического устройства, свободного рынка, «субъект-субъектной» педагогики (существо, не обладающее свободной волей, вообще подлежит не педагогике, а дрессуре) или системы исправления преступников (без признания свободы воли преступников следует не исправлять, а лечить, подвергая, например, воздействию химических веществ, меняющих поведение). В настоящее время представления о свободе человека в широком смысле, начиная от представления о том, что отдельному человеку присуща свобода воли и заканчивая концепциями экономического и политического либерализма, подвергаются резкой критике. Однако тем самым дис-

кредитируется лишь усеченная версия либерализма, выработанная в период Нового времени. Вместе с тем представление о том, что человек является свободным агентом, зародилось и было обосновано в средневековой философии. Поэтому чтобы подвергать критике, или, напротив, защищать и обновлять либерализм в полном объеме, нам нужно обратиться и к его средневековым истокам. В данной статье, ввиду ограниченного объема, мы не сможем дать хотя бы краткий очерк развития идеи свободы воли в трудах средневековых философов (прежде всего Августина, Бернара Клервоского и Фомы Аквинского) и провести сопоставление с последующими концепциями. Мы поставим более скромную задачу: обратившись к представлениям Гоббса и Локка о свободе воли, которые можно считать базовыми для последующих, в том числе и современных, дискуссий на эту тему, показать принципиальное отличие их позиции от позиции Фомы Аквинского, а также попытаться продемонстрировать ее актуальность и эвристичность.

Современные представления о свободе во многом базируются на парадигме, выработанной в Новое время, прежде всего в трудах Гоббса и Локка. Их воззрения во многом представляются диаметрально противоположными, однако существует некая общая непроблематизируемая смысловая рамка, внутри которой и ведется их полемика. Внутри этой рамки проблема представляет собой апорию; последователи Гоббса и Локка до сих пор не могут привести решающий ар-

гумент в свою пользу. Вместе с тем в концепции Локка существуют внутренние противоречия, которые по существу ведут к тем выводам, к которым приходит и Гоббс. Возможно, обращение к средневековой философии даст другую перспективу рассмотрения этой проблемы.

Отчасти представления Джона Локка опираются на средневековую традицию, на библейское понимание человека, как сотворенного по образу и подобию Бога и наделенного разумом и свободой воли. Свободный человек – тот, кто поступает согласно своей разумной воле, а не собственным произвольным желанием или произвольным желанием другого человека. В политическом плане это требует создания республики, *Commonwealths*, законы которой являются результатом общей воли¹. Такое понимание является доминирующим в западной культуре по сей день, и в этом одна из нитей, которая связывает современность со средневековьем. Гоббс предлагает совершенно альтернативное понимание, которое затем активно развивается в политической критике XX в. Прежде всего, существуют различия в понимании естественного состояния. Согласно Гоббсу, естественное состояние – это «война всех против всех». Локк понимает его более руссоистски: «это – состояние полной свободы в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они счи-

¹ Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения в 3 тт. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 274–275.

тают подходящим для себя в границах закона природы, не испрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли. Это – также состояние равенства, при котором вся власть и вся юрисдикция являются взаимными, – никто не имеет больше другого. Нет ничего более очевидного, чем то, что существа одной и той же породы и вида, при своем рождении без различия получая одинаковые природные преимущества и используя одни и те же способности, должны также быть равными между собой без какого-либо подчинения или подавления»². Именно как раз те, кто пытается отнять у человека свободу (в т. ч. и Гоббс, против которого направлен второй трактат) и ввергает людей в состояние войны (см. гл. 3, «О состоянии войны»). Разумеется, ни Гоббс, ни Локк не могут наверняка знать, каким является естественное состояние на самом деле; скорее это результат изначальной более пессимистической или более благодушной настроенности. Но на самом деле это различие не в качестве, а в степени. Хотя Локк смотрит более оптимистически на природу человека и считает, что в естественном состоянии человек обладает абсолютной свободой, все же он признает, что пользование ею «весьма ненадежно и ему постоянно угрожает посягательство других»³. Именно поэтому человек охотно отказывается от своей абсолютной, но не гарантированной свободы в пользу общественного договора,

² Там же. С. 148–149.

³ Там же. С. 148.

ограничивающего эту изначальную свободу, но гарантирующего исполнение неотъемлемых прав человека. Таким образом, к выходу из естественного состояния влечет у Гоббса «война всех против всех», у Локка «непрерывные страхи и опасения»⁴.

Существенное различие заключается в том, как понимают Локк и Гоббс существование в рамках договора. Локк верит в возможность создания разумного государственного строя, являющегося выражением свободной воли, Гоббс отвергает такую возможность, и, прежде всего, потому, что он вообще отвергает существование свободной воли, отличной от желания или даже физического устремления (например, течения реки). Свобода – не что иное, как отсутствие препятствия⁵. Так понимаемая свобода не может реализоваться в естественном состоянии, поскольку она непрерывно наталкивается на препятствия в виде воли других людей, в то время как авторитарное правление оказывается согласующимся со свободой, позволяя человеку действовать беспрепятственно в тех случаях, когда закон молчит. Конечно, авторитарный правитель может в любой момент несправедливо лишить человека всего, даже жизни; это будет преступлением лишь перед Богом, но не перед людьми. Ведь альтернативой спорадической жестокости суверена являются ужасы непре-

⁴ Там же. С. 250–255.

⁵ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 164.

рывной войны всех против всех.

Однако локковская концепция свободного общества таит в себе определенные ловушки и парадоксы. Если свободным является только разумный человек, то люди, не обладающие разумом (дети, помешанные и т. д.) конечно же, не обладают свободой воли и должны подчиняться разумной воле другого. Но существуют ли четкие практические критерии отличия тех, кто обладает разумом и тех, кто не обладает им и соответственно тех, кто должен повелевать и кто должен подчиняться? В сущности, единственным критерием здесь может быть только «большинство», ведь, как показал Дюркгейм, понятие «нормы» и «отклонения» носят чисто статистический характер⁶. И действительно, согласно Локку, если «какое-либо число людей таким образом согласилось создать сообщество или государство, то они тем самым уже объединены и составляют единый политический организм, в котором большинство имеет право действовать и решать за остальных»⁷. Другая ловушка: если свобода существенно связана с собственностью (здесь Локк опять сходится с Гоббсом, который признает лишь свободу «покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, пищу, образ жизни, настав-

⁶ Дюркгейм Э. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 447–470.

⁷ Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения в 3 тт. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 150.

лять детей по своему усмотрению и т. д.»⁸), то и собственность существенно связана со свободой: свободный человек свободно распоряжается собственностью, а человек, имеющий собственность, может поступать свободно. Согласно «Фундаментальной конституции Каролины» составленной в марте 1669 г. Локком, который в то время был секретарем одного из восьми «лордов-протекторов» Каролины, графа Шефтсбери, «никакой человек не может быть избран членом парламента, если у него меньше чем пятьсот акров в безусловном праве собственности в пределах избирательного участка, в котором он выбран; также никто не может иметь право голоса в выборе упомянутого члена, кто имеет меньше, чем пятьдесят акров в безусловном праве собственности в пределах упомянутого избирательного участка»⁹. Человек, не имеющий 50 акров земли, едва ли может считаться полноценным человеком. В свою очередь, собственностью человека является «участок земли, имеющий такие размеры, что один человек может вспахать, засеять, удобрить, возделывать его и потребить его продукт... Человек как бы отгораживает его своим трудом от общего достояния»¹⁰. Земли, ко-

⁸ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 165.

⁹ The Fundamental Constitutions of Carolina. URL: http://avalon.law.yale.edu/17th_century/nc05.asp (дата обращения 30.07.2011), статья 72.

¹⁰ Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения в 3 тт. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 279.

которые являются охотничьими угодьями индейских племен¹¹, местами захоронения их предков или обиталищем духов, не являются их собственностью, и свободные граждане могут распоряжаться ими по своему усмотрению. Более того, согласно 110 статье «Фундаментальной конституции», «у каждого свободного гражданина Каролины должна быть неограниченная власть и право распоряжаться его негритянскими рабами, какого бы верования или религии он ни придерживался»¹². Иначе говоря, большинство решает, причислять ли негров к разумным и свободным существам. Разумеется, это распространяется на всех, без какого либо расизма. «Декларация прав человека и гражданина», принятая 27 августа 1789 г. и вдохновленная во многом идеями Локка, гордо провозглашает те фундаментальные права, которыми мы пользуемся и по сей день. Однако там существуют некие оговорки, существенно ограничивающие, если не перечеркивающие, эти права. Согласно пункту 10, «Никто не должен быть притесняем за свои взгляды, даже религиозные, при условии, что их выражение не нарушает общественный порядок, установленный законом». Пункт 17 гласит: «Так как собственность есть право неприкосновенное и священное, никто не может быть лишен ее иначе, как в случае установленной законом явной общественной необ-

¹¹ Дюркгейм Э. Метод социологии. М.: Наука, 1991.

¹² The Fundamental Constitutions of Carolina. URL: http://avalon.law.yale.edu/17th_century/nc05.asp (дата обращения 30.07.2011).

ходимости»¹³. Таким образом, во имя общественных интересов, интересов большинства, априорно признаваемого разумным, можно приостанавливать действие любого права. Насколько далеко можно зайти по этому пути, показывает ход Великой французской революции. Как водится, начиная с абсолютной свободы, мы приходим к абсолютному деспотизму. Власть общей воли ничуть не менее жестока, чем власть гоббсовского суверена, однако Гоббс более симпатичен в своей откровенности и последовательности.

Позиции Локка и Гоббса помимо того, что каждая из них оказала большое влияние на политическую мысль и политическую практику последующего времени, являются также ярким выражением типологических позиций, которые можно, *mutatis mutandis*, увидеть в различные времена, в дискуссиях Августина и Пелагия, Лютера и Эразма, Фуко и Хабермаса. Эти позиции составляют своего рода антиномию, они базируются на неких исходных отношениях к миру и человеку, пессимистическом и оптимистическом (впрочем, приводящем к весьма пессимистическим последствиям), и использующие доводы, которые не в состоянии заставить покачнуться чашу весов. По существу эта полемика может продолжаться так долго, как сможет просуществовать наша цивилизация. Однако в рамках европейской культуры существуют и другая парадигма. Можно ли, опираясь на эту па-

¹³ Декларация прав человека и гражданина 1789 года // Французская Республика: Конституция и законодательные акты. М., 1989. С. 27–28.

радикально избежать ловушек, противоречий и тупиков изложенных выше позиций – вопрос сложный и выходящий далеко за рамки короткой статьи. Эта позиция базируется на довольно простых принципах. Во-первых, она стремится избежать неких заранее принятых общих постулатов, вроде того, что человек является свободным, или, напротив, несвободным и апологетического подбора аргументов в пользу той или иной позиции. Конечно, человек создан по образу и подобию Бога (в этом средневековый мыслитель согласился бы с Локком), но его изначальное подобие омрачено грехом (так что пессимизм Гоббса ему был бы тоже понятен). Но таким образом получается, что свобода человека – это некая проблема, «не дана, а задана», выражаясь неокантианским языком, и решать ее нужно каждый раз заново, в каждом случае. Во-вторых, всякий элемент рассматривается в максимально широком контексте и в максимально насыщенной окружающей среде. Поэтому усилия средневековых мыслителей направлено на создании сложной модели человеческой деятельности и сложной модели человеческой души. Пресловутая «схоластичность», которая часто понимается как необъяснимая любовь оторванных от жизни теоретиков к производству бесконечных дистинкций, как раз является попыткой создать некую систему, которая обладала бы достаточным ресурсом, чтобы действовать в материальном мире. Важно понимать практическую направленность этих усилий, дело совсем не в том, чтобы констатировать,

что в душе на самом деле не три, а пять или семь частей: человек вообще не состоит из частей, а является «интегральным целым», действует всегда именно человек, а не его части; мыслит человек, а не интеллект; желает человек, а не воля.

В противовес этому, способ рассуждения на нравственные темы авторов эпохи Нового времени очень сильно напоминает способ исследования в естественных науках того времени, в основе которого лежит эксперимент. В ходе эксперимента исследователь абстрагируется от взаимосвязи огромного числа факторов, взаимодействующих в естественной среде, и выделяет только два фактора, что позволяет ему установить корреляцию между этими факторами. Но можно ли распространить такой подход на социальные науки, в частности на этику? Примеры, рассматриваемые Гоббсом, удручающе абстрактны – «человек из страха, что корабль потонет, бросает свои вещи в море», «человек платит свои долги... из боязни тюрьмы»¹⁴. Уже по самим условиям таких моделей человек действует, как марионетка и у него нет нужды действовать иначе. Не удивительно, что в конечном итоге Гоббс приходит к фактическому отрицанию свободы. Фома Аквинский также рассматривает пример с тонущим кораблем, однако его интерпретация этого простого случая совершенно иная. Согласно Гоббсу, человек, бросающий това-

¹⁴ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 165.

ры за борт, формально, но бессодержательно, свободен, хотя и действует из-за страха, поскольку может и не выбрасывать груз (а значит, утонуть вместе с грузом). Согласно Фоме, такой акт является как раз необходимым; другой образ действия был бы безумием, а не выражением свободы. Однако дело в том, что эта необходимость относится к средству, а не к цели, ведь прежде чем пуститься по морю, человек, действуя по своей воле, поставил перед собой некую цель, которая предполагает путешествие по морю как необходимое средство, включая значительные риски¹⁵. То есть, Фома Аквинский этот случай рассматривает как часть определенной стратегии, а не как изолированный случай, при котором, непонятно почему, очутился человек (разве что для того, чтобы своей гибелью или потерями проиллюстрировать мысль Гоббса).

Помимо различия цели и средства (а любое действие находится в цепи целей и средств, причем, являясь как целью, так и средством для других действий), важным является учет обстоятельств, в которых совершается любое действие, поскольку обстоятельства приносят свой существенный момент, вплоть до того, что принципиально меняет ситуацию, а также последствий, в том числе достаточно отдаленных и непреднамеренных. Например, обстоятельство места могут существенно изменить квалификацию поступка – кража, совершенная из священного места, уже не кража, а святотат-

¹⁵ Фома Аквинский. Учение о душе. СПб.: Азбука, 2004. С. 201, 231.

ство. Половой акт является благом (поскольку всякий акт проистекает из бытия, а бытие конвертируется с благом), но совершенный недолжным образом, вне брака, является промискуитетом, деянием греховным из-за своих отдаленных последствий, о которых мы, как правило, не задумываемся в момент совершения этого акта: через девять месяцев в результате этого акта может родиться внебрачный ребенок, обреченный (в то время) на бедственную жизнь и, скорее всего, на смерть. Учесть все обстоятельства и все последствия ограниченный человеческий разум не в состоянии, однако, это не избавляет человека от ответственности¹⁶. То, что лучник, стреляющий по кустам, и убивший находящегося в кустах человека, не знал об этом, не является оправданием, поскольку ему следовало бы убедиться в безопасности своей стрельбы. Если мы представим себе¹⁷ существо чисто рациональное, то оно, будучи не в состоянии просчитать все обстоятельства и последствия из-за дефицита времени (ведь оно еще и смертное), не смогло бы совершить вообще никакого действия, даже, например, выбрать в супермаркете ту или иную пачку овсянки. Для этого необходим минимальный акт воли, а акт воли может привести к неправильному выбору. Таким образом, получается, что, совершая любое действие, человек неизбежно (или, хотя бы высоко вероятно) совершает зло хотя бы в своих отдаленных последствиях. Однако

¹⁶ Там же. С. 235.

¹⁷ Там же.

Фома Аквинский не только рассматривает отдельный акт в его сложной связи с обстоятельствами и последствиями, но и в целом человеческое поведение, поскольку именно оно, а не отдельный акт, имеет значение. Да, мы можем совершить в результате злой акт, намереваясь сделать добро. Однако мы можем постфактум подвергнуть свои действия рефлексии, раскаяться, попытаться исправить это зло и скорректировать свое дальнейшее поведение. (Сравним с Гоббсом: «в отношении прошлых вещей не может быть никакого обдумывания, ибо они, очевидно, не могут быть изменены»¹⁸.) Важен общий вектор нашего движения к Высшему Благу, но само движение человека в материальном мире не может быть прямым и гладким. Это движение детерминировано, но Фома Аквинский едва ли согласился бы со следующим рассуждением Гоббса: «так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина – из другой в непрерывной цепи (первое звено которой находится в руках Бога – первой из всех причин), то они проистекают из необходимости. Таким образом, всякому, кто мог бы видеть связь этих причин, была бы очевидна необходимость всех произвольных человеческих действий.»¹⁹ Такая необходимость в каждом звене цепи

¹⁸ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 45.

¹⁹ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 164.

совсем не очевидна. Напротив, Бог как высшее благо, является необходимой целью нашей воли, однако к этой цели ведут различные средства (и их мы можем выбирать), которые, в свою очередь также являются целями низшего плана, требующие также средств, которые, напротив, являются более детерминированными (как в вышеприведенном случае с тонущим кораблем). Получается своего рода принцип неопределенности. Принятие цели низшего плана, например, желание быть здоровым, богатым или известным, резко сужает коридор наших возможностей. Если мы желаем быть здоровыми, то не приходится уже выбирать, вести ли нам здоровый образ жизни или нет, следовать рекомендациям врачей или нет. То есть в отношении средств мы менее свободны. Однако мы более свободны в отношении этих целей, поскольку совсем не обязательно желать быть здоровым, богатым или известным. Блаженство является наивысшей целью, и мы в этом случае мы в отношении целей совершенно детерминированы. Однако существуют ли определенные и ясные пути, ведущие к блаженству? Парадокс в том, что абсолютно детерминировано стремясь к блаженству, мы должны избирать средства для его достижения. Чем выше детерминированность целей, тем более велика неопределенность в выборе средств и наоборот.

Иллюзия детерминизма часто возникает за счет того, что рассматривается абстрагированная ситуация воздействия на человека одной причины. Это можно рассмотреть на приме-

ре астрологии. Во времена Фомы Аквинского, как и в наше время, многие люди были заворожены идеей воздействия небесных тел на судьбу и поведение человека. Поскольку, как считалось в то время, движение небесных тел абсолютно единообразно и необходимо, оно воздействует на человека совершенно непреодолимо. В обширном ответе на аргумент 21 из 6 вопроса «О зле» Фома Аквинский показывает несостоятельность этого мнения²⁰. Он совершенно не отрицает тот факт, что небесные тела могут воздействовать так или иначе на человека. Однако это воздействие по своему характеру принципиально не отличается от воздействий других чувственно воспринимаемых объектов. Например, аппетитная пища воздействует на волю человека не с меньшей, а даже с большей необходимостью. Но дело в том, что «подлунный» мир, в котором мы живем, в отличие от идеального надлунного мира, представляет собой сложное переплетение различных воздействий, которые мы можем в уме рассматривать отдельно от «материи», но которые фактически вне материи не существуют. На человека одновременно воздействует множество различных причин, находящихся в сложных соотношениях друг с другом. Это может быть соотношение препятствования, когда одной причине противостоит другая, или связь одной причины с другими, привходящими, которые отклоняют изначальное действие первой причины. Фрейдистская модель, часто интерпретируемая детермини-

²⁰ Фома Аквинский. Учение о душе. СПб.: Азбука, 2004. С. 265.

стически, может послужить хорошей иллюстрацией этому. На человека воздействуют две грандиозные силы, которым он не в состоянии противостоять – сила его природных инстинктов и сила культуры. «Я» лишь тонкая прослойка между ними. Но дело в том, что эти огромные силы имеют прямо противоположные векторы, причем величина этих сил взаимозависима, и как бы незначительна была сила «Я», именно от нее зависит, какая из сил победит. Или же «Я» может пристраивать собственную стратегию, балансируя между этими силами. Поэтому в самооправданиях человека, апеллирующего к тому, что его поведение было вызвано какой-либо внешней причиной, много лукавства – ведь были и другие причины, и если человек поддался именно этой, а не противоположной, значит, таков был его свободный выбор.

Таким образом, получается еще один парадокс: именно сверхдетерминированность человека создает основу для его свободы. Если бы человек был привязан к одной телеге, как собака в стоической притче, то его поведение было бы в любом случае детерминированным, независимо от его субъективных представлений о происходящем и его личных усилий. Но человек находится, продолжая эту метафору, в точке связи множества различных телег, действие которых разнонаправлено. Именно иллюзия детерминированности, не иллюзия свободы, является результатом нашего незнания: мы обращаем внимание лишь на некоторые связи, не учитывая остальные. Человеку, вроде ребенка, пьяного, помешанного

или болтуна из знаменитого пассажа Спинозы²¹, может казаться, что он свободен, поскольку он не знает о причинно-следственных связях, существующих в природе, но равным образом человеку может казаться, что он детерминирован, поскольку он не знает обо всех связях, существующих в природе; гипотетически «настоящий мудрец», постигший все связи, стал бы абсолютно свободным.

Понимание природы как цепи жестко детерминированных звеньев делает волевой акт излишним. Человек, подобно животному, находится в неприятной ситуации непрерывных колебаний между его желаниями и отвращениями, не понимая, что уже все предрешено, что некие внешние силы прекратят эти колебания, остановившись на «последнем» желании. *Post factum* к нам приходит осознание этого – *deliberation*, слово, которому Гоббс дает очень своеобразную этимологическую трактовку: оно «кладет конец нашей свободе (*liberty*) делать или не делать что-то сообразно нашему желанию или отвращению»²².

«Контингентное» понимание природы у Фомы Аквинского требует сложной модели волевого акта, включающей содействие различных элементов: интеллекта, который познает универсальное благо, суждение практического разума (*consilium*, «благо следует выполнять; это – благо; это сле-

²¹ Спиноза Б. Этика. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2001. С. 126.

²² Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 164.

дует выполнять»), способность рефлексивно обращать познание на собственные акты, способность избирать средства (*liberum arbitrium*), сам акт выбора (*electio*), оценка, интенция, согласие, совесть (Фома употребляет это слово в специфическом смысле приложения познания к действию), синдересис («навык познания первых естественных начал благих действий») и т. д. И неэлиминируемым элементом этой структуры является воля. Ведь, во-первых, существует разрыв между общим рассуждением, осуществляемым интеллектом, представляющим благо вообще, и конкретным суждением практического разума²³. Рассуждая теоретически, мы понимаем, например, что вообще окурки нужно бросать в урны, из чего следует, что отдельный человек, бросающий окурки мимо урны, поступает недолжным образом. Люди, бросающие окурки мимо урны, вызывают у нас глубочайшее нравственное негодование. Но следует ли из этого, что если конкретно я в данный конкретный момент брошу окурочек мимо урны, то я поступлю недолжным образом? Подумаешь, один окурочек... Переход от общего суждения к суждению конкретному требует от человека акта воли, и немало, даже (а может быть особенно) в случае с окурком. Во-вторых – разрыв между нашим решением и действием, ведь действие, происходящее в материальном мире и испытывающее его сопротивление, требует не только решения, но и решимости, акта воли, который Кант позже удачно назовет

²³ Фома Аквинский. Учение о душе. СПб.: Азбука, 2004. С. 203, 206.

мужеством или отвагой – Sapere aude!

Свобода и привычка в антропологии Гегеля

(К. В. Чепурин)

Антропология Гегеля интересна уже тем промежуточным положением, которое она занимает в зрелой системе гегелевской мысли. Открывая «Философию духа», третью часть гегелевской «Энциклопедии философских наук», и будучи расположенной на границе философии природы и философии духа, антропология – учение об индивидуальной человеческой душе – всегда смущала исследователей именно своим вниманием к индивидуальности, индивидуально-реальному, теме, традиционно считающейся характерным образом не-гегелевской. Потому и наиболее распространённым подходом к интерпретации Гегелевой антропологии было её сведение к области «природной» несвободы и детства человеческого индивида, не представляющей философского интереса и в сознании (в феноменологии) безусловно превосходимой. Сущность гегелевской антропологии при этом видели в понятии «привычки», к которому традиционно редуцировалась вся сложность гегелевского анализа индивидуальности. Так, поставленный взгляд легко позволял исследователям уйти от проблемной темы индивидуального в гегелевской мысли, перейти к более привычным темам сознания

и самосознания – и на том успокоиться. При этом оставался без ответа вопрос: если антропология у Гегеля область природной несвободы, то почему он вообще включил её в философию духа, а не в философию природы? Если же антропология есть область уже духовная, а не природная – а дух, по Гегелю, в самом своём определении подразумевает свободу – то как совместимо с этой свободой понятие привычки, которое действительно является пусть не самым, но одним из ключевых в гегелевской антропологии?

В поисках ответа в этой статье я предполагаю рассмотреть и подвергнуть критике две современные и влиятельные интерпретации соотношения свободы и привычки в гегелевской антропологии: интерпретацию, предложенную Катрин Малабу в книге «Будущее Гегеля» (1996)²⁴, и прочтение гегелевского понятия привычки Славоем Жижекком в книге «Мифология, безумие и смех: субъективность в немецком идеализме» (2009)²⁵. Поскольку интерпретация Жижека представляет собой, по сути, развитие позиции Малабу, то вначале я кратко изложу взгляд Малабу, а затем перейду к разбору позиции Жижека, возвращаясь к Малабу по мере необходимости. И Жижек, и Малабу вменяют душе у Гегеля антииндивидуальную пластичность привычки, в то время

²⁴ Malabou C. L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique. Paris: Vrin, 1996.

²⁵ Zizek S. Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism // Gabriel M., Zizek S. Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism. London: Continuum, 2009. P. 95–121.

как на деле в антропологии Гегеля пространство человеческой свободы открывается, в первую очередь, не в привычке, но в том, что сам Гегель называет «интенсивной формой индивидуальности» души. Антропологическое понятие свободы является у Гегеля по существу индивидуальным понятием, действующим изнутри индивида, а не привычно надиндивидуальным. Тем самым, я покажу, что проблематика свободы и индивидуальности не просто несводима в гегелевской антропологии к проблематике привычки, но более того, вообще не через привычку должна ухватываться, чтобы быть постигнутой как истинная свобода. То есть, согласно Гегелю, как свобода духовная – свобода другого, не-природного бытия, другими словами, вообще свобода бытия-иначе.

Привычка, свобода и пустота

Из всей антропологии Гегеля внимание Малабу привлекает только понятие привычки. Малабу толкует «душу» у Гегеля как «пластический» принцип, но исключительно в контексте рассмотрения привычки, а не индивидуальности в целом, интенсивной «наполненности» которой Малабу не признаёт: «привычка есть подлинная пластичность»²⁶. К привычке у Малабу сводится и вообще весь «этос» индивида по Гегелю. Поэтому, подобно греческим статуям, «пласти-

²⁶ Malabou C. L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique. Paris: Vrin, 1996. С. 43.

ческий индивид» в прочтении Малабу оказывается высеченным в камне антииндивидуальной силой привычки. Иначе говоря, Малабу традиционно вменяет душе у Гегеля антииндивидуальную, а не индивидуальную пластичность. В свою очередь, опираясь на интерпретацию антропологии Гегеля, предложенную Малабу, Жижек настаивает, что привычка – неотъемлемое условие свободы субъекта. Развивая заданное Малабу отношение духа и привычки у Гегеля, Жижек в главе «Дисциплина меж двух свобод» приходит к своего рода антропологическому децизионизму в пустом («демократическом») пространстве гетерономии. «Пустота» и «решение» – те новые понятия, которые Жижек добавляет к основанию, заложенному Малабу. Предваряя свой анализ Гегеля разбором важности самодисциплины для Канта²⁷, Жижек радикализирует эту важность, настаивая на том, что «сама нужда во внешнем господине есть лишь обманчивый соблазн»²⁸; любое требование, обращённое к якобы «внешнему» господину, превращается в требование, обращённое к самому индивиду, творящему свою свободу и «ответственность» (слово Жижека) из пустоты.

²⁷ Кант, к слову, даёт необходимости самообуздания и логическое основание, которого не видит С. Жижек. Об этом логическом основании самодисциплины у Канта см. мою статью Chepurin K. Kant on the Soul's Intensity // Kant Yearbook 2/2010: Metaphysics. Berlin – N. Y.: Walter de Gruyter, 2010. P. 75–94.

²⁸ Zizek S. Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism // Gabriel M., Zizek S. Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism. London: Continuum, 2009. P. 98.

В своём прочтении гегелевской антропологии Жижек лишает активность субъекта какого бы то ни было не-пустого онтологического основания, заменяя его исключительно основанием волевым, так что сама индивидуальность – то главное, анализу чего посвящена Гегелева антропология – сводится Жижеком к совокупности её локальных манифестаций (в отсутствии всякого «ядра»), толкуемых им в терминах бесосновного акта, действия, решения, «воли» и «вitalности». Так, Жижек децизионистски истолковывает гегелевский «круг», или «процесс полагания собственных предпосылок»²⁹, который есть, согласно Жижеку, лишь рефлексивный процесс.

«Привычка» и возникает, по Жижеку, как неизбежное следствие этой непрестанной деятельности субъекта по полаганию своих предпосылок – своей свободы – в пустоте. К анализу привычки Жижек переходит, чтобы показать, что этот рефлексивный круг позволяет создать «просвет» («opening») свободы³⁰. И Малабу, и Жижек толкуют переход от природы к духу как «удвоение» природы: привычка становится «второй натурой»; внутри же пространства, открываемого привычкой, и рождается дух. Проблема такого прочтения Гегеля состоит в том, что получается, буд-

²⁹ Zizek S. Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism // Gabriel M., Zizek S. Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism. London: Continuum, 2009. P. 99.

³⁰ Там же. С. 98.

то до момента привычки – находящегося в самом конце раздела «Антропология» гегелевской «Философии духа» – духа ещё нет; только привычка – начало духа. Из этого следует, что духа нет и вообще в антропологии, а стало быть, Гегель не имел философского права включать «Антропологию» в свою «Философию духа». Согласно Жижеку, в основании своём «мы все суть зомби», и только это основание и позволяет функционировать нашим «более высоким» и «творческим» актам, то есть собственно актам свободы. «Шок» от встречи с зомби

– это шок от встречи с собственным (пустым) основанием, а привычка есть основа «всякого упражнения свободы»³¹. Интенсивность индивидуального основания у Гегеля – «интенсивную форму индивидуальности», о которой Гегель говорит в антропологии³² – Жижек, как и Малабу, не видит или игнорирует. Именно редукция к пустоте есть, по Жижеку, начало демократии, и потому такой Гегель поистине демократический мыслитель. Такая интерпретация ещё имела бы некоторое основание, если бы речь тут у Жижека шла о Гегеле «Науки логики» или «йенской» «Феноменологии духа», потому что именно в этих произведениях, а не в «Фи-

³¹ У С. Жижека, правда, остаётся не сказанным, на каком философском основании он вообще отделяет «высшие» акты от «низших», действия по свободе от действий по привычке. И если они неразличимы, получается, что шок от встречи с зомби – это шок от встречи с собой как зомби, а не только со своим основанием.

³² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 136.

лософии духа», Гегель мыслит субъекта как имеющего лишь пустое основание. Но главное, в логике гегелевского круга, что в основании, то и наверху – и если в основании своём мы «суть зомби», то мы неизбежно окажемся зомби и своих «высших» проявлениях, в своей «свободе». Для того Гегель и отделяет философию духа от философии природы, чтобы само основание антропологии было уже внутри «абсолютного духа», то есть уже внутри свободы, и не вина Гегеля, если интерпретаторы игнорируют эту важнейшую логику.

Субъект, увиденный сквозь призму так понимаемой привычки, оказывается у Жижека «исчезающим субъектом» (тут Жижек опять ссылается на Малабу), чьё «воление» есть «неизбежно имеющее место быть» воление пустоты и в пустоте. Что естественно, коль скоро субъект по Жижеку имеет опору исключительно в собственных интенционально-волевых актах³³. В Жижековом прочтении Гегеля привычка направляет и создаёт всю настоящую и будущую систему сбережения и распределения «резервов» и «сил» субъекта – субъекта привычки, в пустоте копящего запасы пустоты. Привычка составляет и создаёт «property»³⁴ субъекта, которой он полностью обладает, притом property и как «свойство» в смысле предзаданной возможности, и как «соб-

³³ Zizek S. Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism // Gabriel M., Zizek S. Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism. London: Continuum, 2009. С. 100–103.

³⁴ Там же. С. 104.

ственность» в экономическом смысле («резервы»), которой субъект распоряжается, реагируя на что-то (стимул) определенным образом. Привычка по Жижеку – механизм, направленный к будущему, но, как следует из анализа текста, лишь в смысле накопления «запасов» («резервов») и «экономии сил» для будущего. Тем самым, активность субъекта есть не «действительность», но бесконечная подготовка к будущей действительности, то есть, «виртуальность». В отличие от Квентина Мейясу³⁵ Жижек понимает «виртуальность», отождествляемую им с лакановским «символическим», не как возможность чего-то радикально нового, но именно как накопление запасов для будущей «действительной» траты. Будущая активность понимается Жижеком прагматически, как употребление накопленных ресурсов для решения какой-то задачи, не как что-то онто-или антропологически значимое. В Жижековом прочтении гегелевской антропологии отсутствует мысль о новом, и даже всякая, казалось бы, «новая» привычка есть лишь изменение «диспозиции» субъекта, то есть, его способа сбережения и распределения запасов. Это и есть, по Жижеку, верное понимание «снятия» внешних воздействий во внутреннем индивида³⁶. «Новое», тем

³⁵ См., например: Meillassoux Q. *The Immanence of the World Beyond // The Grandeur of Reason: Religion, Tradition and Universalism* / Ed. C. Cunningham and P. Candler. London: SCM Press, 2010. P. 461.

³⁶ Zizek S. *Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism* // Gabriel M., Zizek S. *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*. London: Continuum, 2009. P. 107.

самым сводится к перераспределению. Свобода индивида и сама обращённость к будущему вписываются Жижекком в политэкономическую по сути логику решения ресурсных задач. Неудивительно, что вывод, к которому приходит Жижек, сам он называет «сартровским». Его можно сформулировать так: человек – это пустая привычка, т. е. пустая (привычная) активность сбережения и распределения ресурсов.

Привычка у Гегеля, согласно Жижеку, есть и «механизация» жизни – потеря «витальности» (тут опять виталистичность Жижека вступает в игру) – и в то же время основа свободы. «Посредством привычки субъект, – говорит Жижек, – апроприирует своё тело»³⁷. Здесь следует отметить слово «субъект», которое Жижек использует для обозначения антропологической индивидуальности у Гегеля, хотя в антропологии речь ещё не идёт о «субъекте», поскольку субъект-объектные отношения впервые возникают на этапе феноменологии, следующем за антропологией. Тем самым, Жижек сводит индивида у Гегеля к субъекту рефлексии и редуцирует – через привычку – антропологию как раз к феноменологии. К тому же антропология у Гегеля не сводится к «телу», а «тело» не сводится к привычке: само тело уже изначально – через онтологическое событие *saltus'a*, с которого начинается антропология – включено в дух, в слепую точку его начала, в «индивидуальность». Встряхивая ребёнка, чтобы он начал дышать и кричать, мы уже, согласно Ге-

³⁷ Там же. С. 101.

гелю, встряхиваем дух.

Привычка, свобода и рефлексия

Говоря, что «привычка есть не (само)сознание, необходимое для самого функционирования сознания»³⁸, Жижек упорно избегает определения того, а что, собственно говоря, представляет собой, по Гегелю, эта досознательная индивидуальность, вовсе не сводящаяся к привычке лишь. «Ядро субъективности» – и тут опять игнорируется вся антропология, равно как и психология в гегелевском смысле – понимается Жижеком как «способность к интенциональным актам», и всё потому, что Жижек не может мыслить дух и мышление иначе как в терминах рефлексивной субъективности. В этом Жижек во многом следует и Мартину Хайдеггеру, который также говорит о тождестве у Гегеля субъектности или сознания как рефлексии и мысли вообще: «Если с ego cogito как отличённого subiectum'a достигается fundamentum absolutum, это значит: субъект есть перенесённое в сознание hupokeimenon, истинно присутствующее», то есть «субстанция». В этом тождестве, согласно Хайдеггеру, заключена для Гегеля «сама суть» (Sache) философской мысли³⁹. Неда-

³⁸ Zizek S. Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism // Gabriel M., Zizek S. Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism. London: Continuum, 2009. С. 103.

³⁹ Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Zur

ром, в своём прочтении Гегеля Хайдеггер, как и Жижек, опирается на «йенскую» «Феноменологию духа», а не на «позднего» («берлинского») Гегеля философии субъективного духа «Энциклопедии философских наук». Утверждение Хайдеггера, будто «для Гегеля ... самой сутью философского исследования выступает субъективность сознания»⁴⁰, то есть модель сознания как субъект-объектной рефлексивной структуры, наталкивается на существенные трудности, как только мы решим перенести этот вывод на Гегеля «берлинской» философии субъективного духа и философии природы. В «йенской» «Феноменологии», в самом деле, мышление определяется через рефлекссию; в Философии субъективного духа – уже нет, и именно благодаря введению антропологии внутрь «антропологического пространства» как его основания – внутри движения мысли, духа. Мысль-как-рефлексия тут уже не *fundamentum absolutum*, но сама проистекает из дорефлексивной антропологической точки внутри абсолюта (духа, Geist), понимаемого как возможность преобразования, бытия-иначе. Антропология же если и есть *υποκειμενον* («подлежащее»), то не как «истинно присутствующее» в смысле «метафизики сознания», рефлексивной метафизики, но в совсем другом смысле. По Гегелю, в сво-

Sache des Denkens. Gesamtausgabe Bd. 14. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2007. S. 76.

⁴⁰ Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Zur Sache des Denkens. Gesamtausgabe Bd. 14. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2007. S. 79.

ём начале всякая точка абсолюта – а абсолют есть именно многообразие индивидуальных точек (дух действителен, говорит Гегель, «лишь как единичность»⁴¹) – слепа по отношению к себе. Но именно из этой слепоты, внутри мышления и до рефлексии, онтологической слепоты, неприсутствия, и разворачивается как экспликацию вся реальность мысли. «Метафизика присутствия» и мышление присутствия через субъект и рефлексиию (субъект рефлексии) – никак не основание, но лишь этап, и основание *ego cogito* не в нём самом, если мы *cogito* понимаем через рефлексиию. Рефлексиия – необходимый этап движения мысли, но нельзя «мышление», по Гегелю, осмысливать только через рефлексиию, сводя его к *Wesenslogik* «Науки логики», как то делает Жижек (как, впрочем, и абсолютное большинство толкователей Гегеля).

Онтологически, говорит Жижек вслед Малабу, привычка есть превращение «акциденции» в «сущность»⁴². Но тем самым, вся антропология превращается у Жижека и Малабу в «акциденцию» – именно потому, что они игнорируют реальное, а не пустое, основание индивида у Гегеля. Но хотя переход от антропологии к феноменологии и в самом деле есть переход к логике сущности, *Wesenslogik*, но основание

⁴¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 52

⁴² Zizek S. Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism // Gabriel M., Zizek S. Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism. London: Continuum, 2009. С. 104.

(в области воплощённого духа, а не до воплощения, как дух представлен в «Науке логики») у сущности, то есть, сознания, вовсе не акцидентально. Напротив, будучи включённым в дух и духом насквозь определяемым, антропологический индивид есть та интенсивная точка (Individualitätspunkt, как сказал бы Фихте⁴³), из которой эксплицируется всё дальнейшее развитие духа⁴⁴.

Решающий изъян подхода и Малабу, и Жижека к антропологии Гегеля состоит в том, что они смотрят на всё совокупное движение духа с обзорной точки феноменологии – сознания и рефлексии – а не антропологии, тем самым проходя мимо не только Гегелевой антропологической критики сознания-как-рефлексии, но и антропологии как основания психологии. А ведь именно антропология является тем первоначальным (интенсивно определённым) единством, которое делает возможным дальнейшее духовное единство, разбираемое Гегелем в разделе «Психология» философии субъективного духа⁴⁵. Интенсивность человеческой души – «интенсивная форма индивидуальности», подлежащая, соглас-

⁴³ Fichte J. G. Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/1802). Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1997. С. 202.

⁴⁴ Об этом см. Чепурин К.В. Человеческая душа, её интенсивность и судьба: введение в антропологию Гегеля // История философии. 2011. № 16 (в печати).

⁴⁵ Подробнее о Гегелевой антропологической критике сознания и об антропологическом единстве у Гегеля как основании единства духовного см. Чепурин К. В. Анализ сознания в «берлинской» феноменологии Г. В. Ф. Гегеля // Вопросы философии. 2009, № 10. С. 134–139.

но Гегелю, всякой сознательной активности индивида – и есть у Гегеля антропологическое «ядро», игнорируемое и Жижек, и Малабу. Наличием этого «ядра» и отличается, по Гегелю, человеческая душа, анализируемая в философии духа, от души животной, являющейся предметом философии природы. На деле то «ничто», о котором говорит Жижек, не есть ничто индивида, к чему сведено оно у Жижека. Это, можно сказать, некое предначальное ничто – само событие учреждения антропологии, saltus абсолютного духа⁴⁶. Антропология у Гегеля уже включена в дух как индивидуальная точка его претворения в действительность. Но Жижек не может включить антропологию в дух – это значило бы переместить момент разрыва, который в таком случае уже находился бы не в преддверии феноменологии, но в преддверии философии духа в целом, и тем самым отказать рефлексии в абсолютной претензии на мышление и дух, на что Жижек пойти никак не готов. Но, как прекрасно понимал уже Фихте, индивидуальность – это уже Закон, место претворения Закона в действительность, и разрыв между природой и законом имеет место (логически) до перехода к индивидуальности, до количествования.

Жижек говорит, что переход к привычке есть переход от природы к человеку и человеческому духу, и что учреждение человеческого – «не разрыв» мира природы. У Геге-

⁴⁶ Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1994. С. 52.

ля же дело обстоит ровно наоборот, как о том свидетельствует вся приостановка природного порядка, происходящая при учреждении порядка духовного в гегелевской антропологии. Чего, возможно, не учитывает Жижек, так это одного очень существенного момента гегелевского словоупотребления: «природа» по отношению к животному миру значит у Гегеля вовсе не то же, что «природа» по отношению к человеку, к человеческой душе, к слепому началу духа – внутри духа же, а не отчуждённо от него. Между животной природой и человеческой природой пролегает – contra Жижек – именно разрыв, событие рождения индивидуальной человеческой души:

Положенность непосредственного (т. е. человеческой души) есть положенность самого духа, который сам себя предполагает, некое предположенное, но это сам дух есть предположение этого предположенного. ... Стало быть, мы начинаем с непосредственного (т. е. с души); но мы знаем также, что это дух как душа предполагает самого себя. Это некая игра духа, цель которой – прийти к самому себе⁴⁷.

По Жижеку, антропология – «диалектико-материалистический» аспект Гегеля, хотя, согласно самому Гегелю, о материи как материи в антропологии речи не идёт, поскольку, как было сказано, даже тело человека понимается им, в первую очередь, как выражение и орудие духа, материя

⁴⁷ Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1994. С. 31. Курсив мой. – К. Ч.

духа, обладающая духовным назначением и определением (Bestimmung). Кроме того, очевидно, что единственный вид движения духа, признаваемый Жижекком – движение рефлексии, в то время как в гегелевской антропологии куда значимее другие виды движения, такие как овнутрение / овнешнение, движение души внутри себя, выход за свои пределы и возвращение к себе (другой, не-рефлексивный «круг»), для разбора которых потребовалась бы отдельная статья.

В прочтении Жижека привычка – «завершающий момент», заключительный член триады безумие-нормальность-привычка, так как «в привычке субъект находит способ “овладеть собой”» в самой своей «виртуальности»⁴⁸. Тут Жижек, как то ему часто свойственно, выхватывает один элемент целого без учёта всего хода развития этого целого, будь то антропология или вся философия субъективного духа. Весь путь антропологии действительно является у Гегеля путём овладения собой, но собой как интенсивно-наполненным, а не только пустотой внутри и вокруг себя, как то получается у Жижека. Получается именно потому, что в своём анализе понятия привычки Жижек не учитывает всего, что у Гегеля логически основывает это понятие.

Из анализа Жижекком триады безумие-нормальность-привычка видно, что субъект-объектная структура неверно пе-

⁴⁸ Zizek S. Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism // Gabriel M., Zizek S. Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism. London: Continuum, 2009. P. 112.

реносится им на антропологию, которая судится согласно этой структуре как идеалу? и признаётся предварительной и неполноценной согласно этому критерию. В то время как, исходя из совокупной логики движения субъективного духа у Гегеля, следует идти, наоборот, от антропологии как основания к феноменологии; только тогда станет ясно радикальное отличие «берлинской» философии субъективного духа от «йенской» феноменологии Гегеля. Но главное, прочтение Жижека лишает Гегелеву антропологию того, чем она как раз наиболее интересна – лишает её попытки критики рефлексии «снизу» и осмысления индивидуально-реального, конкретно-человеческого. Следуя концепции Малабу, согласно которой дух у Гегеля рождается именно из привычки, Жижек в своём прочтении Гегеля приходит к такому выводу: конечность не позволяет субъекту выйти за пределы себя и увидеть ограниченность своей позиции; выходу за свои пределы так и суждено оставаться одной возможностью. Такого рода свобода субъекту привычки недоступна. Так, ограниченность, присущая субъект-объектной модели сознания как рефлексии, объявляется Жижеком неизбежным ограничением гегелевского антропологического «субъекта». И поскольку Жижек сам заключил себя в рамки этой модели как единственно возможной, только такой вывод, разумеется, он и мог сделать.

Историческая истина и свобода: философские модели в публицистике славянофилов (В. Н. Греков)

Интерес к истории и к исторической истине заметен уже в первых публицистических выступлениях И. Киреевского. Так, в статье «Нечто о характере поэзии Пушкина», критик подробно анализирует поэму «Цыганы» с точки зрения достоверности, представления и изображения «золотого века». Свобода в понимании раннего Киреевского не возникает сама собой в примитивных обществах, она достижима лишь в будущем гармоничном мире. Свобода – итог, результат некоего «синтеза» Познание истины, в том числе и исторической истины, предполагает синтез как осознанный способ преодоления противоречий и движения вперед. Таким образом, синтез обеспечивает достижение определенного уровня свободы. Именно определенного уровня, а не абсолютной свободы. Рассматривая свободу с точки зрения эстетической, как гармонию произведения, верность изображения характеров, право выбора своих действий, Киреевский имел в виду и свободу политическую. Эта проблема затрагивается в статье «Девятнадцатый век», привлечшей внимание III Отделения. Понимание свободы Киреевским не равнозначно

возможному толкованию этой категории в статье. Это и объясняет жесткую реакцию власти, запретившей журнал Киреевского «Европеец», в котором статья была опубликована.

Соотношение исторической истины и свободы затрагивается в первых программных выступлениях А. Хомякова «О старом и новом» и И. Киреевского «В ответ А. С. Хомякову». Историческая истина здесь в значительной степени подчиняется традиции, но не отождествляется с ней. Весьма важно, что свобода понимается не как случайный итог исторического развития, а как осознанный выбор народа. Поэтому предполагается сохранять только живую традицию, только то, что способствует развитию самостоятельности и самобытности народа.

Под исторической истиной в разное время славянофилы понимали разное. А. С. Хомяков оставил огромную, незавершенную и до сих пор не исследованную по-настоящему работу по историософии. На титульном листе обозначено: И. И. И. И. (предположительно расшифровывается: исследование истины исторических идей). Так вот, историческая истина может быть истиной исторических идей, но не всех, а тех, которые выдвигали славянофилы. Историческая истина – прежде всего достоверные факты. Собственно, на этом настаивала еще «скептическая школа» М. Т. Каченовского. Славянофилы полагали, что историческая истина – скрываемая правда о современности и об исторических событиях. Сами же они искали идеал гармоничной и объединяющей

всех одной идеей истории, истории торжества православия.

Иначе говоря, историческая Истина может выступать в философской публицистике славянофилов как реальность, как воображаемое настоящее или прошлое, как желаемый идеал и, наконец, как миф.

Свобода также понималась по-разному: как свобода внутренняя и внешняя, политическая и неполитическая. Внутреннее оказывалось выше и надежнее внешнего, а неполитическое – выше и совершеннее политического. Поэтому философские модели славянофилов – производное от моделей культуры.

Под моделями культуры мы подразумеваем целостное концентрированное отображение философских, эстетических и исторических концепций, психологических наблюдений и переосмысленных ощущений. Эти модели, конечно, не тождественны образам, хотя и могут на них опираться и быть с ними связанными. Структура модели многослойна и динамична, она включает в себя логические категории, психологические наблюдения или интуитивные ощущения, концептуальное ядро, художественные детали или художественный образ, символ. Следует помнить, что последние три элемента могут присутствовать в различных комбинациях или отсутствовать совсем. Это связано с авторской индивидуальностью публициста. Понятие культурной модели не отменяет понятия идеи, концепции, теории, но объединяет их и расширяет. Мы исходим из предположения Ю. М. Лотмана о су-

ществовании двух типов культур – выразительных и содержательных⁴⁹

⁴⁹ Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3 тт. Т. III. Таллин, 1993. С. 331.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.