

УДК 123.1

ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ СВОБОДЫ XIX СТОЛЕТИЯ

© Александр Владиславович КАРИМОВ

Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина, г. Тамбов,
Российская Федерация, кандидат философских наук, доцент, докторант,
кафедра философии, e-mail: rggdff@rambler.ru

Анализируются основные иррационалистические концепции свободы XIX столетия. Рассматриваются принципиальные особенности воззрений на сущность свободы ведущих представителей иррационалистической и религиозной философии этого периода.

Ключевые слова: свобода; воля; свобода воли; выбор; иррационализм.

Основными формами рассмотрения проблемы свободы в русле философской онтологии и антропологии являются рационализм и иррационализм. Традиционное изучение проблемы свободы было связано преимущественно с рационалистическими устремлениями [1; 2]. При этом всегда, хотя и на периферии доминантного дискурса, в духовной культуре существовали иррационалистические мотивы в понимании свободы. Элементы иррационализма были свойственны даже Р. Декарту, который как раз в вопросе о свободе делал одно из немногих исключений в своей классической рационалистической системе. Н. Мальбранш также говорил о невозможности постижения сущности свободы (подробнее см. [3]).

Однако в целом при изучении свободы мыслители Нового времени стремились основываться на доводах разума. Этому благоприятствовал и рассудочный характер их рассуждений. Метафизический материализм и дуализм французских мыслителей XVIII в. сменился диалектическим немецким идеализмом, но неизменным оставалась общая рационалистическая ориентация ведущих философов.

В XIX столетии философия Гегеля и марксизм в известной степени довели классический тип философских рассуждений о свободе до своего логического завершения. Чтобы противостоять классическому рационализму в трактовке свободы, требовалось выступать с позиций полного индетерминизма и иррационализма, в большей или меньшей степени отказываясь при этом от попыток доказательного объяснения своих взглядов. Сам способ построения такой теории

должен был бы отличаться от формы строгого логического изложения. Одну из первых попыток построения подобной концепции предпринял датский мыслитель Серен Обю Кьеркегор (1813–1855). Он не был знаком с диалектическим материализмом, но хорошо знал его философского предшественника – систему Гегеля. Именно против нее он и направляет все силы своего таланта.

Кьеркегор отрицает подчиненность человека общим законам, его органическую включенность в мир. По его мнению, стремление с помощью научного метода постичь сущность человека бесперспективно. Систематической и объективной философии (например, гегелевской) нет никакого дела до отдельного индивида, его надежд и стремлений, радостей и горестей. Кьеркегор отказывается от привычного типа философствования, который не может помочь человеку осознать себя как уникальное существо, и обращается к парадоксальному изложению философских проблем, облакая их в яркую литературную форму. Неудивительно, что многие критики считали Кьеркегора более антифилософом, чем философом.

Кьеркегор полагал, что свобода как возможность выбора внутренне присуща человеку, именно она определяет его отличие от других существ. Существование индивида дано ему не в мышлении, а в переживании. Оперировав одними общими понятиями, изучая абстрактную сущность, человек не способен решить проблемы, которые стоят перед ним как перед конкретным, уникальным существом. Человеку нет дела до цели существования универсума, он хочет знать, что ему надо делать в этом мире, в который он

попал не по своей воле. При этом обычный человек, погруженный в житейские заботы, проживает бессмысленную и неподлинную жизнь. По мнению Кьеркегора, «кто не задумался о жизни прежде, чем начать жить, тот никогда и не будет жить по-настоящему» [4, с. 9].

Личность, понимающая свою греховность, контролирующая свои чувства, может добровольно выбрать следование нравственному закону, схожему с кантовским. Однако природа человека, по Кьеркегору, такова, что личность с трудом различает добро и зло, ведь на поиски этого отличия влияет субъективность, сказывающаяся как на восприятии мира, так и на выборе поступков. Кроме того, датский мыслитель замечает еще одну характерную особенность человеческой деятельности. По его мнению, «главное несовершенство человеческой природы состоит в том, что объект наших желаний достигим только через свою противоположность» [5, с. 42].

Человек, ориентирующийся на соблюдение моральных норм, в целом более совершенен, чем гедонист. Но лучший человек, по Кьеркегору, тот, который полностью иррационален. Главное достоинство такого человека – в возможности подлинного выбора. Для Кьеркегора в антропологическом плане не столь важно, что именно выбирает человек, гораздо важнее сам факт выбора, совершая который, индивид становится самим собой. Причем существенную роль в процессе выбора играет страх, который является важной категорией для датского философа. Мыслитель так говорит об этом: «Возможность свободы состоит не в том, что можно выбирать между добром и злом. Подобная бездумность значит так же мало для Писания, как и для мышления. Возможность состоит в том, чтобы мочь. В логической системе очень удобно сказать, что возможность переходит в действительность. В действительности все это не так легко, и здесь нужно некоторое промежуточное определение. Такое промежуточное определение есть страх, который столь же мало объясняет качественный прыжок, как и оправдывает его этически. Страх – это не определение необходимости, но он также и не определение свободы, страх есть скованная свобода, когда свобода не свободна в самой себе, но скована –

и не в необходимости, но в себе самой» [6, с. 166].

Кьеркегор предлагает отказаться от попыток построения любой онтологии и систематической антропологии. Совершенно невозможна и последовательная теодицея. Именно страх как специфически понимаемая экзистенциальная категория является более существенным для человека, чем длинные цепочки логических рассуждений. Согласно Кьеркегору, существовать – значит бояться, экзистенция важнее разума. Грех, будучи связан со свободой, абсолютно иррационален и непостижим. Кьеркегор пишет: «Если грех пришел в мир необходимо (что является противоречием), значит, нет никакого страха. Если грех вошел в мир через акт абстрактного *liberum arbitrium* (которого ни вначале, ни позднее не было в мире, поскольку это вздорная мысль), страха опять-таки нет. Стремиться объяснить приход греха в мир логически – это глупость, это может прийти в голову только людям, которые смехотворно озабочены тем, чтобы всюду находить разъяснения» [6, с. 166].

Выбор еще и потому не может быть ничем детерминирован, что в таком случае человек лишился бы ответственности за свои действия. Да он и не может быть детерминирован, т. к. само существование какой-либо реальности вне человека, по Кьеркегору, весьма проблематично. Человек должен выбрать веру, а не разум, тогда он сможет почувствовать свою связь с Богом, обрести тем самым смысл своего бытия. По мнению мыслителя, скорее «принято считать, чем доказано, что человеческая природа организована таким образом, что личность может освободиться от отчаяния и удовлетворить свои основные желания, только приняв христианскую веру» [7, р. 111].

Таким образом, необходимо сначала придти к пониманию истинного положения человека в мире. Достаточно трезво взглянуть вокруг, думает Кьеркегор, как нормальным человеком должно овладеть отчаяние. Единственным средством выхода является вера в Бога. Эту веру человек обретает путем непостижимого иррационального выбора. При этом, как пишет крупный исследователь творчества С. Кьеркегора П.П. Гайденко, «актом воли... человек рождает, создает самого себя» [8, с. 140]. Рационально осмыс-

литель, как человек может сделать свободный выбор, каково отношение человека и его воли к Божеству, согласно Кьеркегору, не представляется возможным. Выбор как способ действия и трагическое мироощущение являются более фундаментальными, чем расчётные схемы их интерпретации.

На наш взгляд, трактовка Кьеркегором свободы как ничем не детерминированного выбора уводила его от анализа закономерностей мира в целом. Однако на пути изучения внутреннего мира индивидуальности мыслитель высказал весьма интересные идеи (скорее антропологического и психологического, чем онтологического или гносеологического плана), которые были использованы в последующем экзистенциалистами и феноменологами.

Другим представителем классического иррационализма в понимании свободы является Артур Шопенгауэр (1788–1860), который строит свою концепцию свободы, во многом опираясь на идеи Канта. Так же, как и Кьеркегор, немецкий мыслитель выступает против системы Гегеля. Правда, в отличие от датского мыслителя, Шопенгауэр формально признает все аргументы детерминистов. По мнению немецкого философа, наличие свободы воли в мире явлений представляло бы собой противоречие. Однако не стоит видеть в мире в целом только машину, действующую лишь в силу необходимости. Внутренней сущностью последней следует признать некую свободную волю, обнаружениями которой являются не непосредственные действия вещей, но, прежде всего, их бытие и сущность. Шопенгауэр полагал, что такая свобода может быть только трансцендентальной, поэтому она столь же совместима с эмпирической необходимостью, как трансцендентальная идеальность явлений совместима с их эмпирической реальностью.

Согласование свободы с природной необходимостью возможно только в случае принятия кантовского постулата о том, что в основе всех явлений находятся вещи в себе. Философ объясняет: «Принципы строжайшей, добросовестно и неумолимо проведенной необходимости и совершеннейшей, до всемогущества доходящей свободы должны быть введены в философию вместе и одновременно; но без ущерба для истины это можно сделать только тогда, когда всю необ-

ходимость мы относим к действию и поведению (*operari*), а всю свободу – к бытию и сущности (*esse*). Тем самым разрешается загадка, которая лишь потому стара как мир, что до сих пор поступали как раз наоборот и всегда искали свободу в *operari*, а необходимость в *esse*. Я же говорю: всякая сущность без исключения действует со строгой необходимостью, но существует она и есть то, что она есть, в силу своей свободы» [9, с. 268].

Классический детерминизм, по мнению иррационалистов, слишком упрощает действительность. Согласно Шопенгауэру, эта концепция приводит к абсурду, представляющему людей в качестве марионеток. «От этого абсурда нет другого спасения, кроме признания того, что уже само бытие и сущность всех вещей есть проявление какой-то действительно свободной воли, которая именно в них сама и узнает себя, – потому что ее действия и поступки от необходимости спасти нельзя. Для того чтобы уберечь свободу от судьбы или случая, необходимо перенести ее из деятельности в сущность» [9, с. 269].

Таким образом, Шопенгауэр решает проблему свободы, формально следуя Канту. Противоречие снимается ценой удвоения мира. Причем если у Канта это удвоение носило скорее гносеологический характер, то Шопенгауэр онтологизирует отличие сущности от явления. Тем самым немецкий иррационалист становится существенно ближе к платонизму и романтической мистике, чем к критическому духу Канта. Онтологизируя вещи в себе, Шопенгауэр утверждает, что в основе эмпирического характера человека лежит умопостигаемый характер, находящийся вне пространства и времени. Именно этот интеллигибельный характер, согласно Шопенгауэру, является глубинной причиной человеческих действий. Обоснование этого положения философ видит в том, что люди, отличающиеся сущностными особенностями личности, в одинаковых обстоятельствах поступают по-разному. Поэтому чувство ответственности, испытываемое человеком, относится к характеру, а не к совершенному действию. Если человек с определенным характером не мог совершить другого действия, значит, характер и является виновником поступка.

Шопенгауэр утверждает, что в эмпирическом характере, существующем в мире явлений, выражается интеллигибельный характер, свободный от цепей детерминизма. Умопостигаемый характер, представляя собой волю, сам себя определяет. «Воля, – писал Шопенгауэр, – как вещь сама в себе... находится вне области закона основания во всех его образах, и, следовательно, вполне безосновна, хотя каждое ее проявление непременно подчинено закону основания» [10, с. 41]. Однако, будучи ноуменом, интеллигибельный характер определяет себя вне времени, т. е. невозможно сказать, когда происходит этот процесс. Получается, что однажды себя определив, человеческая воля не вмешивается в дальнейший ход событий, и личность остается всю жизнь одной и той же. Оппоненты немецкого философа уже давно обратили внимание и на то, что не совсем согласуется с утверждением вневременности умопостигаемого характера замечание Шопенгауэра о принципиальной возможности коренного изменения человеком своей личности, а значит и данного характера (развернутую критику шопенгауэровской концепции свободы дал Н.О. Лосский в работе «Свобода воли» [11]).

Шопенгауэр постулирует, что процесс самоопределения осуществляется волей, но остается непроясненным самый главный, пожалуй, вопрос в воззрениях мыслителя: что есть воля? Философ иррационализирует не только проблему свободы, но и само понятие воли, которое является базовым в его системе. Воля ноуменальна, определить ее невозможно в принципе. Вместе с тем Шопенгауэр нередко понимает волю как весь подлинный мир, как нечто единое. Как в таком случае соотносится единая воля с индивидуальными волями, философ не поясняет, хотя можно сделать вывод, что индивидуальные воли, представляющие собой умопостигаемые характеры, определяются мировой волей, а значит, не обладают абсолютной свободой.

Философ был уверен в абсолютной справедливости своих взглядов на свободу, другие подходы к решению вопроса о свободе воли он считал устаревшими или несерьезными. Например, теологическая проблема теодицеи является, по Шопенгауэру, совершенно бессмысленной, поскольку не стоит

даже и пытаться решить проблему зла на эмпирическом уровне. Мыслитель говорил, что традиционно понимаемая свобода воли была выдумана для того, чтобы «устранить из мира зло; но эта свобода является лишь замаскированной попыткой создать нечто из ничего, так как здесь допускают некое *operari*, не вытекающее ни из какого *esse*» [9, с. 142].

По нашему мнению, утверждение реальности мира ноуменов только мешает Шопенгауэру, который иначе непременно пришел бы к тому или иному типу детерминизма. Нежелание стать на позиции последнего можно объяснить неудовлетворенностью философа известными ему формами детерминизма и стремлением сохранить идеалистические основания этики. Похожие устремления двигали неокантианцами (главным авторитетом по свободе воли из них был В. Виндельбанд [12]), которые, не покушаясь на авторитет науки, пытались все же ограничить пределы ее применения, отрицая всеобщий характер принципа причинности. Однако резкое разграничение научных и оценочных суждений не спасало неокантианскую этику, которая оказывалась как бы висящей в воздухе, будучи лишена всякой связи с реальной материальной жизнью.

Склонялся к иррационализму в вопросе о свободе человека и крупнейший русский религиозный философ второй половины XIX в. Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900), который тоже не дал однозначный ответ на вопрос о возможности свободы воли (подробнее о концепции свободы В.С. Соловьева см. [13]). По общему характеру своих воззрений он был далек от субъективизма и волюнтаризма. Соловьев постоянно подчеркивает взаимосвязанность всего существующего, зависимость воли человека от высшего бытия. Можно сказать, что при разработке проблемы свободы мыслитель во многом был близок Шеллингу, Гегелю и другим представителям немецкой классической философии. Ведь Соловьев полагал, что в Абсолютном необходимость и свобода тождественны. Эти понятия вообще соотносительны, поскольку свобода реализуется лишь через осуществление необходимости. Вполне в духе Гегеля и даже Спинозы Соловьев признает, что для осуществления «настоящей, полной свободы человек должен иметь

власть не только над природой внешнего мира, но и над своей собственной» [14, с. 198].

Вместе с тем русский философ утверждает реальность свободы воли как факта душевной жизни, следуя здесь Декарту и Канту. Таким образом, Соловьев, будучи религиозным философом, не может разрешить классического противоречия теолого-философской мысли: сочетания свободной человеческой воли и божественного предопределения. Но, проводя сравнение со средними веками, можно отметить, что русский мыслитель гораздо ближе к реалистам, чем к номиналистам, поскольку отдает явное предпочтение разуму перед волей, отмечая, что воля, не подчиненная разуму, может быть злой.

Соловьев выступает против утверждения о несовместимости принципа детерминизма с нравственной философией. Русский мыслитель справедливо отмечает, что сторонники подобного подхода, среди которых он называет и Канта, смешивают детерминизм механический с детерминизмом вообще. Но, помимо механического детерминизма, который при его тотальном распространении действительно исключает возможность нравственного поведения, существуют и другие формы детерминизма: психологический и разумно-идейный. Механический детерминизм проявляется в неживой природе, в животном мире уже действует психологическая необходимость, на человеческом же уровне предшествующие виды детерминизма дополняются идейно-разумной или нравственной необходимостью. Сущность нравственной необходимости состоит в том, что определяющим мотивом человеческой деятельности является стремление следовать всеобщей разумной идее добра, которая действует на волю как категорический императив. Человек, подчиненный данной необходимости, стремится к добру ради него самого.

Каждый тип необходимости является свободой по отношению к более низкому типу. Поэтому нравственная необходимость является свободой по отношению к аффектам души. Но в такой свободе нет ничего общего с классической свободой воли, которая состоит в том, что воля определяет сама себя. Нравственность выше воли и от нее не зависит. Нравственная необходимость, которая является нравственной свободой, полно-

стью исключает иррациональную свободу, произвол и случайность.

Вместе с тем существует и возможность иррациональной свободы. Воля действительно может определять сама себя, только при этом она определяет себя к злу. То есть, по мнению Соловьева, свобода воли проявляется в том, что человек отчетливо и ясно осознает идею добра, но выбирает зло, будучи по своей природе равно предрасположенным к добру и к злу. Стать господином самого себя, стать истинно свободным, человек может лишь тогда, когда он добровольно откажется от эгоцентризма и подчинится требованиям божественного закона. Как видим, представители русской мысли не только воспринимали учения западных философов, но и творчески развивали их, шли в некоторых вопросах дальше своих предшественников.

Завершая рассмотрение основных иррационалистических концепций свободы XIX столетия, следует заметить, что выделение рационалистической и иррационалистической линии в истолковании свободы должно пониматься как достаточно условное. Такова особенность практически всех классификаций взглядов мыслителей прошлого. Ведь целостное понимание какого-либо явления тем или иным философом с трудом можно вписать в классификационную схему. Кроме того, авторы философских произведений зачастую создавали тексты, полные противоречий, что объясняется, главным образом, не недостатком последовательности и логичности во взглядах величайших умов человечества, а сложностью и противоречивостью самого феномена свободы. Иррационализм в понимании свободы как раз и возникает при попытке совместить логически последовательные рассуждения со смутными интуитивными догадками.

Иррационалистические концепции свободы обращают внимание на трудности ее рационального понимания. Поэтому можно говорить скорее об элементах иррационализма в трактовке свободы тем или иным мыслителем, чем о стройной иррационалистической концепции свободы. Иррационализм являлся необходимым следствием непоследовательности и трудностей чисто рационалистического истолкования свободы.

1. Каримов А.В. Ранние онто-гносеологические интерпретации свободы // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. Тамбов, 2012. Вып. 7 (111). С. 231-237.
2. Каримов А.В. Свобода как онтологический принцип в культурфилософской мысли эпохи модерна // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. Тамбов, 2012. Вып. 8 (112). С. 233-239.
3. Каримов А.В. Становление философско-антропологических концепций свободы // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. Тамбов, 2012. Вып. 11 (115).
4. Кьеркегор С. Повторение. М., 1997.
5. Кьеркегор С. Или-или. СПб., 2011.
6. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 2010.
7. Gardiner P. Kierkegaard. Oxford, 1988.
8. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997.
9. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. М., 2001. Т. 2.
10. Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1993.
11. Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.
12. Виндельбанд В. О свободе воли. Мн., 2000.
13. Каримов А.В. Проблема свободы воли в философии Владимира Соловьева // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. Тамбов, 2003. Вып. 4. С. 48-52.
14. Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. М., 1990. Т. 2.

Поступила в редакцию 17.10.2012 г.

UDC 123.1

IRRATIONAL CONCEPTIONS OF FREEDOM OF 19TH CENTURY

Alexander Vladislavovich KARIMOV, Tambov State University named after G.R. Derzhavin, Tambov, Russian Federation, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Candidate for Doctoral Degree, Philosophy Department, e-mail: rggdff@rambler.ru

The main irrational conceptions of freedom of 19th century are analyzed. Principal features of views on freedom's essence of leading representatives of irrational and religious philosophy of this period are considered.

Key words: freedom; will; freedom of will; choice; irrationalism.