

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
Факультет философии

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Коллективная научная монография



Санкт-Петербург
АЛТЕИЯ
2011

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

Философия свободы / отв. ред. Д. Э. Гаспарян — СПб.: Алетейя,
2011. — 277 с.

ISBN 978-5-91419-690-2

Современное общество проблематизирует понятие «свободы» и заставляет выработать 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. Книга адресована философам, историкам, специалистам в области культуры и социальных наук, а также широкому кругу ученых-гуманитариев.

УДК 1.101 + 1.14-18 + 7.01
ББК 71.0 + 81 + 87

ISBN 978-5-91419-690-2

© Отв. ред. Гаспарян Д.Э., 2011
© Коллектив авторов, 2011
© Издательство «Алетейя» (СПб), 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
<i>История свободы</i>	
Свобода воли: взгляд из средневековья (К. В. Бандуровский) ...	7
Свобода и привычка в антропологии Гегеля (К. В. Чепурин) ...	21
Историческая истина и свобода: философские модели в публицистике славянофилов (В. Н. Греков)	33
Взаимосвязь свободы, нравственности, права в учении Б. Н. Чичерина (Н. В. Катенина)	44
Идея свободы в философской антропологии (Н. И. Ищенко) ...	55
Свобода в чехословацкой философии католического сопротивления (Е. В. Глушко)	73
Свобода воли в мировых религиях (Е. А. Шереметьева)	85
<i>Теория свободы</i>	
Философия — пространство свободы (В. Н. Порус)	96
Сложные структуры свободы (А. А. Глухов)	115
Свобода и смысл (С. В. Данько)	127
Поэтика как искусство свободы (А. В. Марков)	141
Возможность свободы в недуалистических онтологиях (Д. Э. Гаспарян)	147
Интенциональность и возможность её снятия: попытка компаративистики (Т. П. Лифинцева)	161
Свобода, неотделимая от порока. Алвин Плантинга как защитник свободы воли (Ю. В. Горбатова)	173
Против трансцендентализма в этике (А. Д. Корягин)	185
<i>Практика свободы</i>	
Век либерализма: свобода в действии (М. А. Иванова)	197
Последствия Освенцима: свобода как сопротивление. П. Леви и В. Т. Шаламов о свободе в условиях расчеловечивания (С. М. Соловьёв)	209
Модальности принудительного в современной культуре (А. Г. Ганжа)	223
Невозможность действия: что такое свобода без ответственности (Т. В. Левина)	233
Свобода философского исследования (А. М. Беляева)	245
Новый смысл старых понятий: академическая свобода и автономия университета (А. И. Завалей)	255
Аннотации	267
Об авторах	275

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 гражданской 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?

ИДЕЯ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

(Н. И. Ищенко)

В целом ряде философских учений идея свободы предстает в рамках «коллизии свободы и естественной необходимости»⁷⁹ — в качестве альтернативы идее причинности, отражающей всеобщность и необходимость природной детерминации. Так, И. Кант, опровергая детерминистское представление о свободе как о познанной необходимости, разделяет мир природы — феноменальный мир, и мир свободы — ноуменальный: в природном мире естественная необходимость исключает свободу, но в ноуменальном мире природная детерминация отсутствует. Данный мир мыслится Кантом как «совершенно независимый от естественного закона явлений в их взаимоотношении, а именно от закона причинности»⁸⁰. Подобная «независимость» называется им «свободой в строжайшем, то есть трансцендентальном смысле», и именно она, полагает Кант, переносит нас в умопостигаемый, или ноуменальный, «порядок вещей»⁸¹. С историко-философской точки зрения, однако, важно, что рассматриваемый Кантом «конфликт обусловленности и свободы» выступает «теперь... в другой своей ипостаси, которая характерна именно для человеческого действия»⁸². Идея свободы в фило-

⁷⁹ *Васильев В. В.* Неуловимая свобода: проблема оснований этической системы Канта. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000520> (Дата обращения 14.06.2011).

⁸⁰ *Кант И.* Сочинения. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 344.

⁸¹ Там же. *Васильев В. В.* Неуловимая свобода: проблема оснований этической системы Канта. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000520> (Дата обращения 14.06.2011).

⁸² *Мотрошилова Н. В.* Иммануил Кант // История философии: Запад — Россия — Восток. М., 1996. Кн. 2. С. 378.

софии Канта уже напрямую связывается с темой человека: возможность свободного действия и морали он обосновывает наличием у человека ноуменального характера. А именно, идея свободы, наряду с идеями Бога и бессмертия души, является регулятивной нормой разума, не имеющей познавательного значения, но заставляющей человека постоянно преодолевать границы возможного опыта, то есть феноменального. Таким образом, в философии Канта человек становится существом, принадлежащим двум мирам и потому обладающим двумя характерами: эмпирическим, подчиненным необходимости, и ноуменальным, свободным.

Данная мысль определила антропологический поворот в философии. Вслед за И. Кантом философско-антропологическое направление в философии отвергло как детерминистские установки натурализма и позитивизма, так и основополагающие принципы классической метафизики субъекта (развитие антропологической проблематики сопровождалось психологизацией трансцендентального идеализма и историзацией натурфилософии)⁸³. Основоположники философской антропологии М. Шелер, А. Гелен, Г. Плеснер сконцентрировались на эмоционально-волевых, деятельностных и экзистенциальных характеристиках бытия человека, сделав при этом постулированный Кантом «ноуменальный» характер его существования предметом своего углубленного исследования. Вслед за Кантом, они назвали свободу человека его сущностной особенностью, которая в самом общем виде трактуется ими как свобода от природной детерминации. Итак, обратимся к анализу интерпретации идеи свободы у вышеназванных авторов.

М. Шелер принадлежит к числу создателей первоначальной модели философской антропологии, в которой основное внимание уделяется выяснению отличий человека от животного. Это отличие получает название открытой или культурной программы, которая противопоставляется иной — природной, или инстинктивной. Суть открытой программы заключается в способности человека выходить за пределы инстинктов как предписанных поведенческих схем. Так, по своей телесной организации и физиологическим функциям человек принадлежит к при-

⁸³ Руткевич А. М. Философская антропология // История философии: Запад — Россия — Восток. М., 1999. Кн. 4. С. 105.

родному миру, существование в котором направляется наследственными структурами. Но культурные стандарты, в противовес инстинктам (поскольку человек во многом утрачивает свою природную изначальность и, в отличие от животного, способен дистанцироваться от влечений), диктуют ему иные правила поведения, которые определяются совершенно независимыми от психофизиологического состояния организма мотивами⁸⁴. В философии М. Шелера подобные «стандарты» — открытая программа — являются выражением экзистенциальной свободы человека и обосновываются базовым онтологическим принципом, именуемым духом. Дух, по Шелеру, — это атрибут бытия, причем, как пишет известный исследователь философии Шелера Л. А. Чухина, «трагически раздвоенного “бытия в себе” (*ens per se*)». Характеризуя исходные онтологические установки Шелера, она пишет: «*Ens per se* — субстанция или основание сущего — состоит из двух атрибутов: энергетически самостоятельного, мощного “порыва” и бессильного “духа”. Для *ens per se*... характерна своеобразная закономерность: поток действующих в нем сил идет не сверху вниз, а, напротив, снизу вверх. Это означает, что каждая высшая форма бытия по отношению к низшей бессильна и покоится на энергетических запасах низших форм. Антитеза “порыва и духа” мыслится как полярная противоположность онтологически изначальных потенций, ареной взаимодействия которых является человек, поскольку именно в нем сочетаются и сталкиваются эти начала. Как сама эта антитеза, так и ее противочлены выступают в шеллеровской антропологии в многомерных определениях. “Порыв” — это универсально демоническое начало, синоним не только бесцельно-хаотических мощных сил мертвой материи и безудержного потока “жизни”, но также емкое обозначение естественно-природных сил вообще и фактического хода истории в ее экономических, политических и демографических реалиях. Также многомерны и определения “духа”, который, являясь носителем сокровенного метафизического смысла сущего, обозначает высшие идеальные, эмоционально-ценностные формы бытия как в личностных измерениях, так и в более широких

⁸⁴ Гуревич П. С. Философская антропология // Философия. М., 1996. С. 365; Руткевич А. М. Философская антропология // История философии: Запад — Россия — Восток. М., 1999. Кн. 4. С. 112.

измерениях содержания культуры»⁸⁵. И так, каковы же, по Шелеру, основные определения духа, и почему они суть сущностные признаки «открытого миру» человека⁸⁶?

Рассматривая и трактуя человека в сопоставлении с животным, на основе конкретных данных биологической и психологической науки, Шелер обосновывает тезис о духовной сущности человека путем его противопоставления животному. Поэтому качество, делающее человека человеком, мыслится Шелером уже не как новая ступень развития психических функций и способностей, а как совершенно «новый принцип», более не принадлежащий «к витальной сфере» и не находящийся «в компетенции психологии»: «Новый принцип, делающий человека человеком, лежит вне всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще несводим к “естественной эволюции жизни”, и если его к чему-то и можно возвести, то только к высшей основе самих вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и “жизнь”»⁸⁷. Шелер признает, что подобный принцип отстаивали уже греки, называя его «разумом». Но он предпочитает именовать данный принцип иным, «более широким по смыслу словом» — «духом», поскольку это слово «заключает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания: созерцание первофеноменов или сущностных содержаний; далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д.»⁸⁸. Таким образом, в философии Шелера представление о духовном существе, которое он называет личностью — как «деятельный центр, в котором дух является

⁸⁵ Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Макс Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 394–395.

⁸⁶ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 53–56.

⁸⁷ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 52–53.

⁸⁸ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 53.

внутри конечных сфер бытия»⁸⁹ — не тождественно ни греко-античному, ни христианско-персоналистическому пониманию. Ведь в нем, с одной стороны, разум предстает как «частичная форма духа», а, с другой стороны, «личностные измерения духа ограничиваются конечной, человеческой сферой бытия»⁹⁰, причем психовитальная сфера человека, как более мощная энергетически, духом более не определяется. Итак, что же представляют собой, по Шелеру, принципиальные дефиниции «духовного» существа?

Шелер выделяет три «важных определения духа»: предметность, самосознание, чистую актуальность⁹¹. Но при этом «основным определением» «духовного» существа у него становится «экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от “жизни” и всего, что относится к жизни»⁹². Иными словами, сущностной особенностью человека Шелер полагает свободу, которую рассматривает в аспекте недетерминированности человека витальной сферой — в качестве, по выражению Шелера, «свободы от окружающего мира», — и именно таким образом понимаемая свобода предстает у него отличительным признаком человека, свидетельством его «открытости миру»: «Такое “духовное” существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но “свободно от окружающего мира” и, как мы будем это называть, “открыто миру”. У такого существа есть “мир”»⁹³.

«Миро-открытость» «духовного» существа аргументируется у Шелера анализом человеческой способности к предметному постижению действительности и к самосознанию. «Изначально данные и ему (“духовному” существу — Н. И.) центры “сопротивления” и реакции окружающего мира, в котором экзистенциально растворяется животное, оно способно возвыситься до “предметов”, способно в принципе постигать само так-бытие этих “предметов”, без тех ограничений, которые испытывает

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Макс Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 395.

⁹¹ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 54–61.

⁹² Там же. С. 53.

⁹³ Там же. С. 53.

этот предметный мир или его данность из-за витальной системы влечений... Поэтому дух есть предметность... определенность так-бытием самих вещей...» — пишет он⁹⁴. Таким образом, наличие у человека категории предметного бытия свидетельствует о его способности к дистанцированию и субстантивированию от «окружающего мира» — то есть к обращению его в «мир», а также к превращению центров «сопротивления» действительности, ограниченных аффектами и влечениями, в «предметы» — то есть к объективированию своей психической жизни⁹⁵. Рассматривая же рефлексивную активность человека, Шелер обращается к мысли Лейбница о том, что «у животного, в отличие от растения, имеется... сознание, но у него... нет самосознания. Оно не владеет собой, а потому и не сознает себя»⁹⁶. «Сосредоточение, самосознание и способность и возможность опредмечивания изначального сопротивления влечению образуют..., — делает вывод философ, — одну единственную неразрывную структуру, которая как таковая свойственна лишь человеку»⁹⁷. Исходя из подобной структуры — «данности человека самому себе», — Шелер выводит и ряд специфических особенностей человека. Он говорит о наличии у человека категорий вещи и субстанции, пространства и времени, а также особо выделяет его способность к идеирующей абстракции, или сущностному созерцанию, — специфическому духовному акту, в котором человек, «сопротивляясь» наличному бытию и дереализуя мир, способен отвлекаться от существования ради сущности⁹⁸.

Третьим важным определением духа выступает для Шелера понятие «чистой актуальности»: «...Дух есть единственное бытие, которое не может само стать предметом, и он есть чистая и беспримесная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов»⁹⁹. Это определение представляется для Шелера существенным в контексте противопос-

⁹⁴ Там же. С. 53–54.

⁹⁵ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 55.

⁹⁶ Там же. С. 55–56.

⁹⁷ Там же. С. 56.

⁹⁸ Там же. С. 61–65.

⁹⁹ Там же. С. 61.

тавления духовного и психического. Ведь психические акты, свойственные и животным, не протекают свободно или «сами по себе» — они «сами себя», как пишет Шелер, не осуществляют. Для человека же они вообще становятся «предметами», будучи доступны наблюдению в качестве переживаний, опредмечиваемых во внутреннем восприятии. Поэтому «душевные» акты являются для Шелера лишь рядом событий во времени, наблюдаемым из центра нашего духа, в то время как сам «центр» как условие их наблюдения таковым не является: «Центр духа, личность, не является... ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь постоянно самоосуществляющееся в себе самом... упорядоченное строение актов»¹⁰⁰. И потому стать личностью — то есть свободной бытийной сферой, «возвышающейся над функциональными жизненными центрами, к которым относятся и психические центры», — объективировав себя, невозможно: «Чтобы быть личностью, мы можем лишь самососредоточиться, но не можем объективировать это бытие. И другие личности как личности не могут быть предметами. Достигнуть участия в них мы можем, лишь осуществляя вслед за ними и вместе с ними их свободные акты...» — пишет Шелер¹⁰¹. Таким образом, основной характеристикой духовного существа выступает для Шелера независимость от витальной сферы, свобода от окружающего мира, ибо дух есть принципиальная, или априорная, устремленность к выходу за пределы наличной действительности, к «дереализации» реального мира. И потому свобода как неподчиненность природной детерминации, как освобождение от пространственно-временных параметров «так-бытия», как трансцендирование за пределы «жизни» является для него сущностным признаком человека как духовного, открытого миру существа¹⁰².

А. Гелен, другой представитель философской антропологии, также усматривает отличительный признак человека в «от-

¹⁰⁰ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 61.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928. С. 47;

Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Макс Шелер. Избранные произведения. М., 1994. С. 395.

крытости миру», но понимает его иначе. Не метафизически, а эмпирически, точнее — биологически. Открытость для него — уже не выражение априорной духовной сущности человека, определяющей его способность к трансцендированию, а конкретная характеристика восприятия. Она означает отсутствие у человека в восприятии схем-возбудителей или сигналов для инстинктов, его «открытость» для раздражений, неприспособленность ни к какой специфической природной констелляции и, как следствие, «ориентируемость» человеческих побуждений и их способность соотноситься с опытом¹⁰³.

Отсутствие у человека схем-возбудителей, или его лишенность инстинктивных реакций, есть главная сущностная характеристика человека для Гелена. Именно в ней он ищет истоки того, что называет свободой. Он пишет: человек «независим от случайного наличного обстояния непосредственно преднаходимой ситуации», и это означает, «что человек свободен от ситуации»¹⁰⁴. Данную «свободу от ситуации» философ и полагает такой свободой, которая выделяет человека из животного мира. Таким образом, подобно Шелеру, Гелен рассматривает свободу как недетерминированность витальной сферой, как неподчиненность природной детерминации, давая ей, однако, совершенно иное объяснение.

Так, «свобода от ситуации» означает для Гелена, что «никакая ситуация не позволяет предсказывать с полной определенностью, исходя из ее “наличного состава”, что может делать в ней человек и как он будет себя вести»¹⁰⁵. Именно так — эмпирически — понятая «принципиальная неисчерпаемость любого опыта... незавершенность в ней любого движения, изменчивость любого факта» называется им «открытостью любой ситуации», или открытостью миру. Гелен рассуждает следующим образом: мысль о том, человек совершенно «независим от данной ситуации» означает, что он произвольно преступает границы «здесь-и-теперь», и тогда уже не «среда», а «мир» оказывается в нашем распоряжении. Человек дистанцируется от «ситуации», категория среды становится неприменимой к нему

¹⁰³ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 178, 192.

¹⁰⁴ Там же. С. 183.

¹⁰⁵ Там же. С. 183.

— у него уже нет среды, но есть «мир». Таким образом, у Гелена, в отличие от Шелера, уже не открытость как априорно предполагаемая духовная способность к трансцендированию определяет свободу, а, напротив, свобода — как изначальная «свобода от ситуации» — определяет открытость как «принципиальную неисчерпаемость любого опыта»¹⁰⁶. Итак, рассмотрим, почему Гелен предпочитает эмпирическую — биологическую — интерпретацию антропологической тематики и почему исходным пунктом его рассуждений становится свобода, негативно понимаемая как «свобода от».

Философский проект Гелена преследует ту же цель, что и антропология Шелера — «построение совокупной науки о человеке»¹⁰⁷. С точки зрения Гелена, «дух» Шелера есть понятие метафизическое, плохо согласующееся с опытом. Гелена не устраивает спекулятивный характер философии Шелера, ее дуализм. Поэтому задачу философской антропологии Гелен формулирует иначе — биологическое, т. е. эмпирическое и недуалистическое понимание «духа»¹⁰⁸. Решение этой задачи он видит в «возможности рассмотреть древнюю проблему души и тела... в растворении ее в некоей третьей теории, более близкой фактам»¹⁰⁹. Такой теорией выступает для Гелена теория действия, в которой понятие «действия» выступает как психофизически нейтральное: человек, согласно данной теории, физически устроен так, что способен выживать, только действуя¹¹⁰. Само же действие характеризуется в ней как «предусмотрительное, планирующее изменение действительности», а «совокупность измененных таким образом или вновь созданных фактов вместе с необходимыми для этого средствами» называется культурой¹¹¹. Таким образом, в рамках данной теории именно особая биологическая форма человека делает необходимым его действие — и, как следствие, культуру.

С точки зрения Гелена, человеку — как недетерминируе-

¹⁰⁶ Там же. С. 183.

¹⁰⁷ Там же. С. 158.

¹⁰⁸ Там же. С. 176.

¹⁰⁹ Там же. С. 160.

¹¹⁰ *Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 8. Aufl., Athenäum, Frankfurt am Main — Bonn, 1966. С. 23.*

¹¹¹ *Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 178, 160.*

тому «ситуацией» существу — присуща особая биологическая организация, которая свидетельствует о его «биологической недостаточности». «Если еще раз остановиться на сравнении с животным, то человек окажется в этой перспективе “недостаточным существом”... Это означает не только отсутствие органов защиты от враждебной природы, не только отсутствие органов нападения и естественного оружия, не только ограниченность остроты чувств, — это означает еще и опасный для жизни недостаток подлинных инстинктов, т. е. прирожденных эффективных фигур движения, настроенных на схемывозбудители»¹¹². Таким образом, свободное существо предстает в философии Гелена «недостаточным в отношении органов... лишенным в большой степени надежных инстинктов, представленным неопределенной полноте открытого мира, не редуцированным и даже частично не приглушенного приспособляемостью»¹¹³. Кажется бы, свободное существо определяется в философии Гелена сугубо в рамках биологии. Однако, как пишет А. М. Руткевич, «Гелен выходит за пределы собственно биологического подхода»¹¹⁴.

«Нам не обойтись без биологии, — поясняет он ход мысли основоположника биологической антропологии, — которая дает объективный анализ морфологии и физиологии человека, но свой подход Гелен не случайно определяет как “антропобиологический”: природа человека уже на уровне морфологии принципиально отличается от организации всех прочих животных. “Биологическое рассмотрение человека заключается не в том, что его физическую природу мы сравниваем с природой шимпанзе, но в ответе на вопрос: как способно выжить существо, отличное от любого другого животного?”»¹¹⁵. Гелен полагает, что выживание такому существу гарантирует все та же свобода, интерпретируемая, однако, уже не негативно, а позитивно — как свобода «для». Он определяет ее как «свободу использова-

¹¹² Там же. С. 175.

¹¹³ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 178, 175.

¹¹⁴ Руткевич А. М. Арнольд Гелен // Философы двадцатого века. М., 2004. Кн. 2. С. 91.

¹¹⁵ Там же; Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 8. Aufl., Athenäum, Frankfurt am Main — Bonn, 1966. С. 36.

ния... возможностей (“наличного состава” ситуации — Н. И.) в зависимости от круга объективных возможностей»¹¹⁶. Наличие для человека подобного «круга возможностей», или «предполагаемых ситуаций», на которые он, действуя, ориентируется в своих побуждениях, свидетельствует для Гелена о принципиальной ориентируемости человеческих побуждений, или, что то же, о его принципиальной открытости миру. По этой причине свобода, по Гелену, есть не только «свобода от», но и «свобода для» — как «предоставленность» человека «неопределенной полноте открытого мира», его «полно неожиданностей». Как же реализует человек подобную свободу?

Поскольку «сущностные признаки человека выступают как “недостатки” или “бремя”», то задача самосохранения задается для него особо: «...Человек само это бремя обращает в средства продления и поддержания жизни... он... использует свою неприспособленность, чтобы обозреть и заполучить в свои руки и самого себя, и мир»¹¹⁷. «Именно так, — полагает Гелен, — из аномальных по меркам животного условий человек извлекает средства, чтобы вести человеческую жизнь», и эту «непростую связь» он называет «разгрузкой». Разгрузка означает «прогрессирующий непрямой характер человеческого поведения, все более ослабленный и более свободный, более изменчивый контакт между действием и его целью, при котором вводятся промежуточные звенья, становящиеся предметом побочного интереса»¹¹⁸. Промежуточные звенья — это культурные константы, которые Гелен рассматривает как «ориентации побуждений, обладающие весьма различной структурой»¹¹⁹. К ним относятся язык и понятийное мышление, мораль, или «дисциплина», социальные институты: то есть сущностные определения культурного бытия. Таким образом, именно особая биологическая организация человека как «свобода от» природной детерминации и «свобода для» культурного бытия — «действия» — делает необходимыми для него интеллект, язык, способность к тру-

¹¹⁶ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 178, 183.

¹¹⁷ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 178, 184.

¹¹⁸ Там же. С. 186.

¹¹⁹ Там же. С. 162.

ду и прочие его свойства. На этом основании Гелен делает вывод: «...Человек, органически неспециализированный и открытый для раздражений, не приспособлен ни к какой специфической природной констелляции, но в любой констелляции удерживается благодаря планирующему изменению преднайденного и достижениям ориентации (истолкованиям, интерпретациям, новым комбинациям представлений и т. д.). Поэтому и субъективно у него есть мир, т. е. расширяемое, лишь отчасти сознательно им воспринимаемое, охваченное в представлении в пространстве и времени целое»¹²⁰.

Итак, способность к «ориентации», или открытость Гелен рассматривает как сущностную характеристику человека, обладающего «миром»: его ориентации опосредуют свободный контакт с действительностью, который означает, как писал Гердер, что «человек уже не есть безошибочная машина в руках природы, но он сам становится для себя целью и предназначением обработки»¹²¹. Готовность человека к свободному, не детерминированному средой и инстинктом, контакту с миром свидетельствует и о его «рискованной конституции», которая выступает для человека «сущностной угрозой» и обнаруживает, по выражению Гелена, его «поставленность-на-себя-самого», «предоставленность самому себе»: «В животном и растении природа не только выражает назначение, но и сама его воплощает. Человеку же она дает лишь назначение и ему самому предоставляет его воплощение», — цитируя Шиллера, иллюстрирует свою мысль философ.

Развивая данную идею, он полемизирует с теорией окружающего мира, утверждая, что понятие «среды», или «окружающего мира», не может адекватно характеризовать специфически человеческое существование. Ведь среда есть комплекс условий — климатических и поведенческих, типичный для определенного вида и обеспечивающий его «сохранение», причем приспособление к нему всегда происходит инстинктивно. К человеку же биологическое понятие окружающего мира неприложимо, поскольку, во-первых, его поведение не инстинктивное, или непосредственное, а культурное, то есть опосредованное, а, во-вторых, нельзя указать типичный для человека ком-

¹²⁰ Там же. С. 173.

¹²¹ Там же. С. 162.

плекс условий существования, так как человек живет повсюду. Более того, результаты его культурной деятельности являются физическими условиями его биологического существования. Вот почему Гелен говорит о том, что «человек обладаем миром и субъективно» — он есть представляющее существо, которое уже имеет «неограничимый» мир, из которого оно всякий раз «вырезает» свою «природную сферу», или среду, — культуру.

Итак, в философии Гелена свобода человека обосновывается его особой биологической формой — «недостаточностью», которая определяет специфически человеческий способ бытия — культуру. Смысл ее заключается в преодолении недостатков биологической природы путем действия: отсутствие готовых биологических средств адаптации компенсируется способностью человека усваивать культурно-исторические образцы и действовать в соответствии с ними. Поэтому, утверждает А. Гелен, напрасно искать «естественного человека»: человек есть свободное, то есть рискованное, предоставленное самому себе и воплощающее себя в культуре «независимое» от прямой биологической стимуляции существо.

Подобная независимость, понимаемая как безопорность, эксцентрическая положенность в «ничто», «неуместность» и «ничтожествование» становятся фундаментальными определениями человеческого бытия и у еще одного выдающегося «первопроходца философской антропологии» — Хельмута Плеснера¹²². Плеснер стремится преодолеть узкие рамки противопоставления природного и культурного — замкнутости как базовой характеристики окружающей среды животного и открытости как специфической характеристики человеческого бытия: «Ибо обнаруживается один основной аспект жизненного опыта, получаемый человеком в его существовании относительно самого себя и мира: он одновременно природный и свободный, выросший и сотворенный, самобытный и искусственный»¹²³. С точки

¹²² Гаджигурбанов А. Г. Философская антропология Хельмута Плеснера // Х. Плеснер. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 319; Руткевич А. М. Философская антропология // История философии: Запад — Россия — Восток. М., 1999. Кн. 4. С. 114.

¹²³ Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 102.

зрения Плеснера, есть единая структура человеческого существования — «эксцентрическая позициональность»¹²⁴, в которую «входят и органическое тело и специфическая для человека направленность на мир»¹²⁵, и эта структура позволяет описать бытие человека одновременно и в категориях замкнутости, и в категориях открытости. Поэтому Плеснер предлагает свой вариант учения о свободе или открытости человека. Согласно этому учению, свобода есть способ бытия экзистенциально несвязанного существа — и одновременно характеристика органического способа человеческого существования, которая отражает «специфическую форму связанности человека его окружающим миром»¹²⁶.

Приступая к исследованию антропологической проблематики, Плеснер осуществляет поиск ответов на вопросы о человеке на путях анализа органического мира, который характеризуется им тройственно: «живое есть тело, есть в теле (как внутренняя жизнь или душа) и вне тела как точка зрения, с которой оно есть и то, и другое»¹²⁷. Животное не удовлетворяет последнему из этих условий, гласящему, что «живое есть тело как точка зрения, с которой оно есть и то, и другое»: то есть оно не обладает самосознанием. Для обоснования этого различия между животным и человеком Плеснер вводит понятие «плоти». Плотью он именуется бытие живого «в теле» и называет ее «той конкретной серединой, посредством которой субъект жизни связан с окружающей средой»¹²⁸. Таким образом, понятие середины, или центра, отражает опосредованный характер взаимоотношений животного с внешней средой и составляет базовую характеристику его бытия.

Такой характер опосредованности — как вариант особой структуры взаимоотношений тела со средой — Плеснер называет «позициональностью» и характеризует ее как «основную

¹²⁴ Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 126, 139.

¹²⁵ Там же. С. 114.

¹²⁶ Plessner H. Die Frage nach der *Conditio humana*. Frankfurt am Main, 1976. С. 49.

¹²⁷ Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 127.

¹²⁸ Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 120.

черту его сущности, которая делает тело положенным в его бытии»¹²⁹. Плеснер различает позициональность животного и человека: если позициональность животного центрична, то позициональность человека эксцентрична: «Если животное соотносится с окружающим его миром из центра, то человек всякий раз покидает этот центр... Это особое отношение к миру, когда индивид испытывает себя то как переживаемую плоть, то как тело, которое оказывается на дистанции и противостоит самосознанию»¹³⁰. Итак, «двухаспектность» человека, или его «эксцентрическая позициональность», заключается во взаимной обособленности и противоречивости различных форм организации человеческого существования — тела и плоти, выражаясь в непространственном, вневременном характере человеческого бытия: «В качестве Я, которое делает возможным полный поворот живой системы к себе, человек находится больше не в здесь-и-теперь, но “за” ним, за самим собой, вне какого-либо места... в ничто, он растворяется в ничто, в пространственно-временном нигде-никогда»¹³¹. Какова же в данном контексте интерпретация Плеснером идеи свободы?

Можно утверждать, что эксцентричность, наряду с такими характеристиками человеческого существования как самосознание, рефлексия, «сотворенность», или искусственность, «несвязанность» средой, или «неприкованность» к естественному существованию, выступает в философии Плеснера синонимом понятия свободы. Потому что во всех этих случаях характеристика человеческого бытия как свободного означает рассмотрение человека как существа рефлексии, которое выступает для самого себя «зрителем» — «Я» — по отношению к собственной внутренней жизни: «Эта рефлексивность дана без бессмысленного удвоения субъектного ядра, исключительно в смысле позициональности... Хотя и на этой ступени живое существо растворяется в здесь-и-теперь, живет из середины, но оно уже осознает центральность своего существования. Оно... знает о себе... и тут оно есть Я, располагающаяся “за собой”»

¹²⁹ Там же. С. 115.

¹³⁰ Руткевич А. М. Философская антропология // История философии: Запад — Россия — Восток. М., 1999. Кн. 4. С. 115–116.

¹³¹ Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 126.

точка... которая, будучи свободна от возможного осуществления жизни из собственной середины, образует зрителя по отношению к сценарию этого внутреннего поля, полюс субъекта, который больше нельзя объективировать и опредметить»¹³². При этом Плеснер подчеркивает, что взаимоотношение «зрителя» и его внутренней жизни не только противоречиво, но и необходимо, и заключается в их взаимной обусловленности, которая, в свою очередь, выступает для них структурным условием. «Будучи вне места и вне времени... он (человек — Н. И.) делает возможным переживание себя самого... и как стояния вне себя... Он положен в свою границу и потому преступает ее...»¹³³.

Подобная динамика отношений тела и плоти делает существование человека по определению внутренне расколотым, конфликтным. Плеснер называет его «разрывом», «зиянием» и даже «пустым»: «Для него (человека — Н. И.) резкий переход от бытия внутри собственной плоти к бытию вне плоти является... настоящим разрывом его природы. Он живет по сию и по ту сторону разрыва, как душа и как тело и как психофизически нейтральное единство этих сфер. Но единство все же не покрывает двойного аспекта... оно не есть нечто третье... Оно есть разрыв, зияние, пустое “насквозь” опосредования, которое для самого живущего тождественно абсолютному... двойному аспекту телесной плоти и души...»¹³⁴. Именно этот аспект, с точки зрения Плеснера, и характеризует человека как свободное существо: и в естественно-научном смысле — как неподчиненное природной детерминации существо, и в философском — как «чистую», необъективируемую актуальность. Но почему же, в таком случае, Плеснер также определяет свободу как способ бытия, в котором отражается «специфическая форма связанности человека его окружающим миром»?

Здесь он предлагает новое для философской антропологии решение проблемы открытости, которое базируется на учении об эксцентрической позициональности и формулируется в законе «опосредованной непосредственности», утверждающем предпосылочность человеческого познания. Согласно традици-

¹³² Там же. С. 124.

¹³³ Там же. С. 126.

¹³⁴ Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 127.

онным представлениям, открытость миру автоматически предполагает отрицание связанности человека внешней средой. Плеснер же предлагает «саму открытость рассматривать как одну из форм связанности человека внешней средой», а последнюю, в свою очередь, в качестве «закрытости, обусловленной различными паттернами», как «одно из... указаний на фрагментарный характер человеческой открытости миру»¹³⁵. «Тогда связанность интересом, непередаваемость, избирательный характер духовных систем языка, обычая, традиции и системы ценностей в их естественности для групп, которые с ними и в них живут, явят собой... специфическую закрытость для окружающей среды вовне и открытость вовнутрь»¹³⁶. На этом основании Плеснер утверждает о невозможности человеческой «открытости миру без ее соответствующего ограничения». Понятно, что связанность интересом как специфическую закрытость культуры нельзя сравнивать с закрытостью окружающей среды животных, ведь окружающие миры животных друг в друга непереводимы, а культуры взаимодействуют, взаимно обогащаясь. Поэтому в качестве «ограничений» свободных проявлений человека Плеснер называет «способность нашего познания находить обходные пути на основании постоянного разделения явления и самой вещи»¹³⁷. Данная способность демонстрирует «косвенность и трансформацию нашего отношения к миру» как «способа восприятия и характера действий»: «...Только на путях абстракции мы находим реальности, которые непосредственным образом для нас закрыты»¹³⁸.

В итоге своих рассуждений Плеснер приходит к выводу, что мир культуры и ее объективации обнаруживают одновременно «и способность и неспособность человека к прямому общеобязательному толкованию мира и самого себя»: «Они создают контакт с действительностью ценой ее трансформации в среде собственных образований, которые выпадают на долю человека... поскольку он предстает перед ней во всей своей

¹³⁵ *Plessner H.* Die Frage nach der *Conditio humana*. Frankfurt am Main, 1976. С. 49–55.

¹³⁶ Там же. С. 53.

¹³⁷ Там же. С. 54.

¹³⁸ Там же. С. 54.

власти»¹³⁹. Из-за возникающей у человека необходимости стать «господином непредсказуемости» открытой действительности «у него повсеместно происходит искусственное сужение горизонта, который подобно окружающему миру животных, заключает в себе всю человеческую жизнь»¹⁴⁰. Однако данный горизонт «не замыкает, не изолирует ее», потому что подобное «сужение» есть не что иное, как проявление фундаментального способа человеческого существования, который характеризуется как «опосредованная непосредственность» и отражает культурное бытие человека¹⁴¹. Таким образом, закрытость и открытость, опосредованность и непосредственность, естественность и искусственность, будучи неотъемлемыми характеристиками культурного бытия, неразрывно связаны, и только в них, полагает Плеснер, возможно описать специфику человеческого существования. Вот почему проблема свободы рассматривается им в новом для философской антропологии ракурсе: старым схемам противостояния свободного и природного бытия он, исходя из традиционных представлений философии рефлексии, противопоставляет идею совпадения закрытости окружающей среды животного и открытости человеческого мира в эксцентрическом существовании человека. В подобном существовании отношения человека к миру и самому себе сочетаются таким образом, что свобода без ее соответствующего ограничения невозможна, и именно такое существование, с точки зрения Плеснера, отличает человека от животного.

Итак, основоположники философской антропологии единомышленны в мысли о том, что между человеком и животным миром существует принципиальное различие, определяемое культурным измерением человеческого бытия. Это измерение они именуют свободой, рассматривая его как неоспоримое свидетельство человеческой уникальности: человек как духовное бытие, личность, есть не естественное и инстинктивное, а творческое, «независимое» от природной детерминации существо.

¹³⁹ Там же. С. 55.

¹⁴⁰ Там же. С. 55.

¹⁴¹ Там же. С. 55–56.

ОБ АВТОРАХ

- Бандуровский Константин Владимирович*, канд. филос. наук, Русская антропологическая школа, РГГУ, доцент.
- Беляева Анастасия Михайловна*, канд. филос. наук, старший преподаватель РГМУ им. Пирогова.
- Ганжа Анна Геннадиевна*, канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры наук о культуре отделения культурологии факультета философии НИУ ВШЭ.
- Гаспарян Диана Эдиковна*, канд. филос. наук, доцент кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии НИУ ВШЭ.
- Глухов Алексей Анатольевич*, философ, переводчик.
- Глушко Елена Викторовна*, магистр искусств, независимый исследователь.
- Горбатова Юлия Валерьевна*, старший преподаватель кафедры Онтологии, логики и теории познания факультета философии НИУ ВШЭ.
- Греков Владимир Николаевич*, канд. филолог. наук, доцент кафедры журналистики историко-филологического факультета Православного института Св. Иоанна Богослова.
- Данько Софья Владимировна*, канд. филос. наук, доцент кафедры онтологии, логики и теории познания факультета философии НИУ ВШЭ.
- Завалей Анна Игоревна*, аспирантка факультета философии НИУ ВШЭ.
- Иванова Мария Александровна*, кандидат исторических наук, старший преподаватель, Историко-архивный институт РГГУ.
- Иценко Наталья Ильинична*, старший преподаватель кафедры истории философии НИУ ВШЭ.
- Катенина Наталья Викторовна*, факультет философии, аспирантка НИУ ВШЭ.
- Корягин Александр Дмитриевич*, аспирант кафедры практической философии НИУ ВШЭ.
- Левина Татьяна Владимировна*, канд. филос. наук, старший преподаватель факультета философии НИУ ВШЭ.
- Лифинцева Татьяна Петровна*, д-р филос. наук, профессор,

кафедра истории философии НИУ ВШЭ.

Марков Александр Викторович, канд. филос. наук, доцент, научный сотрудник Института мировой культуры МГУ имени М. В. Ломоносова.

Порус Владимир Натанович, д-р филос. наук, ординарный профессор, заведующий кафедрой онтологии, логики и теории познания, Международный институт экономики и финансов.

Соловьёв Сергей Михайлович, канд. филос. н., доцент ф-та социальной психологии МГППУ, главный редактор журнала «Скепсис» и портала Shalamov.ru.

Чепурин Кирилл Валериевич — преподаватель кафедры истории философии факультета философии НИУ ВШЭ.

Шереметьева Евдокия Андреевна, философский факультет МГУ, аспирантка. РГМУ им. Пирогова, преподаватель.