

ховном опыте человечества, однако он затруднен суетными попытками воспользоваться философскими идеями, результатами. Решая сходную задачу, полемизируя с Паскалем, А. Бергсон показал, что *если у нецивилизованных людей действительно обнаруживается какая-то философия, то последняя должна скорее практически исполняться, чем мыслиться*; она заключена в целой совокупности полезных или считающихся таковыми операций, выделяется из них и выражается посредством слов — впрочем, «непреренно туманных» — только для удобства действия. Этим самым философская идея может примитивизироваться, а псевдодеятельность, якобы ей соответствующая, не достигает желаемого результата, после чего в очередной раз философия дистанцируется от несвойственной ей суетности, продолжает оставаться постоянно *вызывающей*ся материальной, общественно-исторической реальностью. Это — с одной стороны. С другой — *существует логика тела и телесности, осуществляющаяся гораздо раньше, чем ум*, плюралистическое мирозерцание находит для нее концептуальную форму. Часто эта логика предопределяет все смыслы постулата «прежде чем философствовать, надо жить». Философские идеи, использованные «не там и не так», «не по существу», показали, что они могут быть средством, в том числе для преобразования и даже для разрушения человеческой целостности. Поэтому философия современности может специализировать свои профессиональные искания в обосновании такой гуманистики, которой соответствовало бы все разнообразие человеческой практики, так как последним будут предшествовать иные идеи, иные логики.

А. И. Тимофеев

ТЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ У ШЕЛЛИНГА

Исследование проблемы свободы занимает в классической немецкой философии значительное место. Основное направление эволюции этих исследований состояло в переходе от трактовки свободы в виде космологической идеи к рассмотрению ее антропологиче-

Тимофеев Александр Иванович — канд. филос. наук, доцент СПб Университета аэрокосмического приборостроения

ческой и социальной составляющих, т. е. в переходе от исследования ее возможности к пониманию ее действительности.

Собственно, и Кант и Фихте различали идею или понятие свободы и факт свободы. Кант анализировал, прежде всего, идею свободы и развил космологическое обоснование свободы исходя из традиций вольфианской метафизики. Фихте, напротив, исходил из факта свободы и обосновал ее субъективным, формальным образом. Шеллинг, отталкиваясь от Фихте, пытается соединить оба способа обоснования свободы, видя в этом главную цель ее исследования. Свои главные усилия он сосредоточил на исследовании онтологических оснований человеческой свободы. Этот вопрос он обсуждает в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах».

Для него человек выступает в образе свободного духа, духа реализующего свое понимание внутренней самоидентичности. Тем самым проблема человеческой свободы связывается с вопросом об отношении добра и зла, приобретает этическую окраску. Причем речь идет не о возможном требовании, а о реальном поступке. Поэтому для Шеллинга антропологический срез проблемы свободы — это, прежде всего вопрос о ее человеческой действительности. Что касается понятия формальной свободы как независимости, то здесь особой проблемы нет. Он пишет: «Защитники свободы обычно думают о том, чтобы показать независимость человека от природы, а это, разумеется, сделать легко. Но его внутреннюю независимость от бога, его свободу в отношении бога они предпочитают не трогать, поскольку это как раз труднее всего. Посредством того, однако, что человек стоит посередине между небытующим природы и абсолютно бытующим = богу, он в отношении обоих свободен. Он свободен от бога посредством того, что он имеет некоторые независимые корни в природе; он свободен от природы посредством того, что в нем разбужено божественное, что он посередине природы, что он над природой».¹ Этот свой статус «между» он получил в результате грехопадения, которое было изначальным своеволием и оторвало человека от бога. Тем самым он стал формально свободным, ибо его форма не совпадает ни с природным, ни с божественным. Вместе с тем, очевидно, что это скорее отрицательное определение свободы, определение свободы как независимости. Даже с чисто формальной точки зрения понятно, что отрицательный момент не дает полного определения.

Человек, по Шеллингу, — это единственное существо способное и к добру и к злу и поэтому истолкование свободы неизбежно приобретает антропологический характер. Через человеческую деятельность и добро и зло становятся действительными. Однако прежде чем говорить о действительности, для Шеллинга требовалось обосновать возможность добра и зла, т. е. обосновать, то, что их существование не противоречит существованию мира и бога, создавшего мир.

Прежде всего, надо отметить, что бытийные основания возможности добра и зла и, соответственно, свободы Шеллинг понимает, исходя из основного принципа своей философии — принципа идеалреализма. Он и начинает свой трактат о свободе с указания на то, что натурфилософия, т. е. его философия, отталкивается от различия сущности, поскольку она существует, и сущностью, поскольку она есть основа существования. Тем самым речь идет о различении идеального и реального моментов в бытующем. При этом специально отмечается, что «... настоящее исследование основывается именно на этом различии...»²

Тем самым бог, будучи наиболее совершенным идеальным, тем не менее нуждается в реальном в основе для того чтобы существовать. В свою очередь основа может существовать лишь через обособление конечного. Шеллинг пишет: «Основа есть только воля к откровению, но для того, чтобы откровение было, она должна вызывать особенность и противоположность».³

Требуется заметить, что Шеллинг вслед за Фихте понимает конечное не статически, а динамически. Конечные вещи являются не пассивными телами, а скорее «сгустками энергии», имеющими в себе момент стремления, или воли. Это и понятно, ведь каждая конечная вещь, в определенной степени является реальным субъектом. Отсюда совершенно последовательно вытекает вывод, что каждая вещь, каждая тварь (в том смысле, что она сотворена) обладает своеволием, как динамическим выражением стремления быть собой. Понятно, что наряду со своеволием должна быть и разумная воля любви, в которой становится действенной взаимосвязь и единство конечных вещей.

Прежде чем говорить о шеллинговском понимании действительности зла следует обратить внимание на некоторые особенности его истолкования данного понятия. Во-первых, зло имеет положительный смысл. Шеллинг резко выступает против Лейбница с его трак-

товкой зла в облике несовершенства, т. е. его отрицательной характеристики. Во-вторых, возможность зла всеобща, но здесь нельзя говорить о радикальном зле — это проблема его действительности. В-третьих, в природе зло есть только в модусе возможности, действительным оно становится в человеке. В-четвертых, бог, творя мир, создает только предпосылку действительного зла и поэтому он не ответственен за реальное зло и эта предпосылка совместима с совершенством бога.

Вопрос о действительности зла Шеллинг решает следующим образом. Зло может быть действительно только в человеке. Оно становится действительным потому, человек представляет собой некоторую самость. В трактате о свободе отмечается: «Поднятое из основы природы начало, которое отделяет человека от Бога, есть в нем самость; однако в соединении с идеальным началом она становится духом. Самость как таковая есть дух, т. е. человек есть дух в качестве обладающего самостью, особенного (отделенного от Бога) существа — это объединение и составляет сущность личности».⁴ Здесь же отмечается, что только в человеке полностью высказывается слово не полностью высказанное в других созданиях. Слово в человеке полностью высказано потому, что «нераздельная власть исконной основы только в человеке познается как нечто внутреннее (базис или центр) единичного». Она познается, т. е. существует всеобщим образом в единстве определений. Таким образом, она может существовать, поскольку человек есть одновременно и субъект и субстанция. В нем не только сведены в единство, как в теле, которое есть мир, все сущностные определения природного, но он еще и знает их. Он знает это единство как индивидуальное «Я есмь».

Человек как самость есть существо индивидоцентричное. Это дает ему реальную возможность полагать свой персональный микрокосм в качестве модели макрокосма. Здесь всеобщий момент в человеке подчинен его индивидуальному моменту. Понятно, что если есть в человеке индивидуальный момент, то он может быть определен только в отношении к другим индивидам, как центрам и богу, являющемуся универсальным центром. Тем самым этическое предстает в виде мира действительности духовных существ. Тем самым здесь возникают вопросы о ценностном определении понятий добра и зла. Вместе с тем и бытийная основа не устраняется, ибо, только будучи центром для себя, индивид может проявляться в этическом отношении.

Что касается понятия добра, то человек добр постольку, поскольку он имеет в себе разум идентичный универсальному разуму и поступает в соответствии с ним.

Человек как особенный, будучи разумным существом, делает разумное действительным, в противоположность другим особенным существам. Добро без деятельности самости не может стать действительным. Ведь в добре как таковом есть только всеобщность, а потому и неразличимость, непротиворечивость. Шеллинг отмечает: «Активизированная самость необходима для силы жизни; без нее была бы только смерть, дрема добра; ибо там, где нет борьбы, нет и жизни».⁵

Проблеме зла в человеке Шеллинг уделяет также много внимания, как и Кант, поэтому следует сравнить их понимания этого вопроса. Кант основывает свою концепцию радикального зла на максиме безусловного себялюбия индивида. У него отдельный человек несет в себе радикальное зло, а человечество в целом — нет. Шеллинг же трактует этот вопрос иначе, он скорее утверждает и всеобщий и радикальный характер зла. Всеобщий характер зла предполагает только его всеобщую возможность, и она состоит в том, что момент для себя бытия, как индивидуального для себя бытия или иначе момент субъективности не может не быть присущ каждой вещи. В индивиде этот момент становится действительным. Без момента обособления, отделения себя от остального мира ни один человек существовать не могут. Тем самым в действительности индивида зло имеет радикальный характер. Шеллинг видит «изначальное зло в человеке, отрицать которое может только тот, кто лишь поверхностно изучил человека в себе и в других».⁶

Леонбергский мыслитель пытается решить и проблему того, почему один человек склонен к злу, а другой к добру. Здесь он ориентируется на кантовскую мысль о том, что этическая направленность поступка определяется ноуменальным вневременным характером каждого реального человека. То, каков человек по своей вневременной сущности, такова и этическая направленность его поступков. В дальнейшем эту идею развивал Шопенгауэр, хотя она малопродуктивна, и уже у Гегеля индивидуальная специфика конкретного человека трактуется как определенная природой и особенностями процесса социализации индивидуума. Вместе с тем, хотя в характере человека и есть предрасположенность к доброму или злему, но выбор зависит не от характера, а от разумной воли. Индивид

может и должен сделать выбор между добром и злом.

При рассмотрении понятия свободы одним из важнейших вопросов считается вопрос о ее соотношении с необходимостью. Следует сказать, что эта сторона исследования понятия свободы меньше всего связана с антропологической проблематикой. Этой теме в трактате о свободе уделено сравнительно мало места. Здесь высказывается достаточно очевидная мысль, что если человек действует свободно и одновременно разумно, то его действия и необходимы. Если действия неразумны, то они необходимо противоречивы и значит, уничтожают сами себя. Зло неразумно, и оно само себя аннигилирует.

Ни одна из естественных социальных общностей, таких, например, как государство, не дает индивиду чувства полной связи его природного и этического бытия, и это приводит человека, по Шеллингу, к ситуации «покинутости». Свобода разделяет и можно сказать, что абсолютная свобода разделяет абсолютно. И здесь снова возникает проблема соотношения, разнородных по своей внутренней реальности, природного и этического миров. Реальная свобода находится в двух мирах сразу. Свободный поступок человека всегда этически относителен, т. е. в нем всегда есть и момент доброго и момент злого. Действительный мир — это смесь относительно доброго и относительно злого, но после смерти человек попадает в мир добрых или злых духов, где это разделение уже близко к абсолютному, таким образом, происходит качественный скачок, который не объясняется. Шеллинг полагает, что проблему соотношения этического и природного можно решить, апеллируя к богу. Бог восстановит утраченное человечеством единство природного и этического своим вторым пришествием, своим новым откровением.

Таким образом, Шеллинг, рассмотрев бытийные основания действительности человеческой свободы, не нашел адекватных методов, чтобы связать эти основания с социальным аспектом свободы.

¹ Schelling F. Stuttgarter Privatvorlesungen (aus dem handschriftliche Nachlass) // Schelling F. Samtliche Werke. Bd 7. Stuttgart und Augsburg. 1860. S. 458.

² Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 107.

³ Там же. Т. 2. С. 122.

⁴ Там же. С. 112–113.

⁵ Там же. С. 144.

⁶ Там же. С. 133.

Т. В. Торубарова

СУЩНОСТНЫЙ ОПЫТ СОЗНАНИЯ В РАЦИОНАЛЬНОЙ МЕТАФИЗИКЕ ГЕГЕЛЯ

Рациональная метафизика Гегеля есть экспликация такого опыта сознания, в котором сознание постигает себя как абсолютное. Такого рода знание оказывается истинным и свободным только как система абсолютного духа. Гегель системе тождества Шеллинга противопоставляет систему абсолютного знания, которое требует своего собственного завершения. Это есть действительное осуществление системы разума как абсолютного самосознания. Для Гегеля важно постигать сущность философии как систему науки, т. е. эксплицировать весь процесс становления и самопознания бытия-как сознания. Это есть спекулятивно-диалектический процесс, предполагающий «диалог сознания с самим собой». Речь идет о диалоге, в котором являемость сознания самому себе восходит к своему собственному понятию. Опыт явления сознания в его различных формообразованиях, имеющих историческое измерение, есть опыт само-явления абсолютного субъекта, который обретает и собирает себя в полноте своего бытия только в диалоге между «естественным» сознанием и движением подлинно реального знания. Сознание в опыте постижения своей природы и истины есть путь отчуждения и отчуждения от самого себя, поскольку в нем всегда имеет место то, что еще не есть истинное, в силу чего оно вынуждено приносить себя в жертву «реальному» явлению истины. Гегель разрабатывает феноменологию как опыт освобождения мышления от всякого внешнего принуждения. В «Науке об опыте сознания» прослеживается тенденция, присущая всей новоевропейской метафизике, — стремление освободить сознание от каких бы то ни было ограничений, чтобы явить его абсолютную сущность и тем самым конституировать абсолютность самого субъекта. Феноменология призвана раскрыть природу абсолютного знания, которая достигается

Торубарова Татьяна Викторовна — д-р филос. наук, доцент Курского государственного педагогического университета