

СВОБОДА И ОТЧУЖДЕНИЕ

Лобастов Ю. Г.

г. Москва, Россия

Общезначимая трактовка свободы сводится к отношению самопричинения. Причинное отношение является фундаментальным отношением, лежащим в основании научного знания вообще. Да и ненаучное сознание, в частности, религиозное, опирается на причинно-следственное отношение, ведь феномен чуда, как оно трактуется в религии, есть нечто порожденное, конечная причина которого коренится в божественной сущности. Хотя принятие бога в себя, религиозная вера, и мыслится в христианстве как свободно положенное отношение, - за этой свободой лежит фундаментальное положение о божественном основании бытия. Любая философия ищет первопричину, предельные основания, которые определяют бытие любой вещи и которые объясняют движущую причину этих вещей. В своей «Физике» Аристотель, исследуя движение, выходит на проблему самодвижения, а потому и за рамки физики, потому что наука физики по сегодняшний день исследует конкретные формы движения внутри физического мира, определяет способы взаимосвязи вещей, определяя величину действующих сил и в их воспроизводящихся взаимодействиях находя закон. Но за этими законами вновь открываются их определяющие силы и т.д., иначе говоря, физика как бы уходит в бесконечный регресс в поисках предельных оснований физического мира, но она никогда не ставит этот вопрос в логической форме – вопрос о самодвижении. Потому что самодвижение немислимо для физики, это для нее означало бы исключить причинное отношение. Не говоря уже о том, что такое допущение разрушало бы ее метод мышления. Даже ее попытки допустить свободную причину скорее были вынужденными ходами, означающими скорее тупики исследовательских поисков, нежели прорывы в поисках решения проблем.

Но свобода – это факт, и факт не менее точный и определенный, нежели причинность. Третья антиномия чистого разума у Канта итожит эту проблему, которая возникла еще в античности. Логическую проблематику, которая вырастает из этой антиномии, из проблемы свободы вообще, пока оставим в стороне. Но заметим, что эту антиномию перманентно решает общественно-историческая действительность.

И это не случайно. Потому что именно здесь, в общественно-исторической, человеческой действительности, только и имеет место свобода. А потому и приходится перманентно решать проблему отношения и взаимосвязи свободы и необходимости. Анализ же взаимосвязи свободы и необходимости, свободы и причинения, свободы и насилия нельзя провести, не обращаясь к содержанию общественно-исторических наук. Эти науки исследуют содержание и формы движения исторического бытия как в целом, создавая концепции исторического процесса, концепции человека как субъекта этого процесса (в этих общих взглядах по необходимости выходя на философско-методологическую проблематику), так и в частности, исследуя отношения (взаимодействия) тех или иных общественных образований. В 19-ом веке возникает социология как попытка выстроить теорию и методологию анализа локально-конкретных форм бытия человека, выстраивая эту методологию по форме естественных (позитивных) наук. Вся действитель-

ная философская проблематика здесь сознательно элиминируется (а потому, по существу, остается скрытой предпосылкой всех социологических анализов), и свобода начинает трактоваться до примитивности просто – как выбор. Как такое отношение, которое легко эмпирически фиксируется, не требует объяснения (поиска «внечувственных сущностей») и может количественно измеряться.

Разумеется, выбор (или свобода выбора) является фактом. Хотя в позитивистском анализе этот факт можно распространить и за рамки общественно-человеческого бытия. В той же физике элементарной частице легко приписать свободу выбора «отверстия» для своего пролета. Но физическая наука более точно фиксирует этот факт понятием неопределенности – то ли полагая неопределенность как фундаментальное отношение самого физического бытия, то ли просто фиксируя свою пока что неспособность определить действительную причину однозначности внутри взаимодействия. Но и сама однозначность взаимодействий в мире любого рода может фиксироваться только в «примитивных» формах бытия. Скажем, в механических. Чем сложнее система, тем неопределеннее следствия любого побуждения (причины). И речь идет не только о следствиях отдаленного характера, а и самых ближайших. Лапласовский детерминизм как раз и придает причинному отношению однозначный и прямолинейный характер.

Но именно такая форма детерминизма исключает свободу. Более того, она исключает из мира форму случайности, понять которую без ее отношения к форме необходимости тоже никак нельзя. В условиях однозначного прямолинейного детерминизма нет места ни для выбора, ни для действительной свободы. Здесь имеет место только жесткая однозначная обусловленность, свобода же в ее философско-всеобщем понимании есть нечто необусловленное и не причиненное. Это некая предельная форма бытия, которая, разумеется, никогда в чистом виде не существует. Но существует только как момент действительности. И этот момент, фиксируемый философией, осуществляется в любой форме реальной свободы, которая, надо повторить, имеет место только в человеческой действительности. В человеческой действительности этот момент превращается в принцип построения любого человеческого сознательного действия. Деятельность человека осуществляется по цели, человек сознательно (со знанием дела) обуславливает ее осуществление. В этом и проявляется его свобода: он для своего человеческого бытия создает условия, сам себя обуславливает. Он не исключает причины из бытия, наоборот, он на них опирается, превращая их в основание своей свободной, его целью положенной, деятельности.

Разумеется, здесь возникает вопрос, насколько свободен человек в своих целях, как осуществляется целеполагание. Ведь если свобода есть «деятельность по цели», то чем определена сама цель – как по содержанию, так и по направленности? Могу ли я свободно осуществлять несвободу? Или все, что свободно положено в качестве цели и есть свобода?

С чисто логической точки зрения, т.е. с точки зрения категориально-предельных форм, свобода должна захватывать все пространство бытия, творить как самое себя, так и противоположное себе. И с этой же логической точки зрения вопрос заключается в том, в свободной деятельности производятся оба эти определения вместе и одновременно, или свобода может отказаться от несвободы и творить только самое себя? А следовательно, свободно и обособленно творить

свою противоположность. И свободна ли свобода тогда, когда творит противоположное себе?

И еще вопрос – более фундаментальный. Свободна ли свобода в своем определении (самоопределении)? Или свобода положена, причинена быть свободой?

Все эти вопросы, сколь бы абстрактными они ни казались, по своему существу всегда лежат в предпосылке любого конкретно-содержательного исследования жизненно-человеческих процессов. Потому что свобода как категория определяет мышление любого особенного содержания. Например, когда говорят «свобода от» чего-либо, то обязательно удерживают мыслью и понятие свободы в ее абстрактной чистоте. То есть мыслят ее как не зависимое от этого и, более того, как положенное субъектом «свободно», т.е. беспричинно, не причиненное обстоятельствами, лежащими за ним (в нем). А это, иначе говоря, те же самые вопросы, которые выше были поставлены как философско-логические.

Чтобы попытаться ответить на эти вопросы, надо заметить, что эмпирическая реальность «отягощена» внутри себя множеством отношений между ее элементарным составом. В каждой точке бытия представлено многообразие сил, каждая вещь выступает единством многих определений, каждое определение представляет собой связь, отношение, которое так или иначе наука требует свести к причинно-следственному. Поэтому, мысля вещь в категориях причины и следствия, мы должны увидеть ее как нечто целое и фиксировать ее причиненное бытие через ту причину, которая тоже имеет интегрально-целостный характер в отношении своего следствия (т.е. данной вещи). Поэтому наше мышление здесь по необходимости вынуждено организовывать себя по логике других категорий, нежели только причина и следствие.

Понимание качественной определенности того целого, с которым имеет дело наука, должно снимать неопределенность того, что осуществляется внутри этого целого и мыслится через частные отношения его элементов (частей). Наука начинает это рассматривать как разные уровни анализа. Появляется внимание к системе как организованной целостности, возникает проблема природы этой целостности. А дальше – отношения целого и части, несводимость этого отношения к причинно-следственному. И т.д.

Поэтому проблема свободы как выбора может мыслиться только как примитивно-поверхностное отношение. И человек, живущий в рамках этого отношения, по необходимости есть и должен быть поверхностно-примитивным. Ведь он не может выбирать между частью и целым, не разрушая организации бытия. Ведь часть можно, выбрав, потреблять только как часть. Разрушаю я ее в этом потреблении или развиваю в ее собственных особенных определениях, так или иначе, но я соотношу ее только с собой, с тем принципом, на основе которого этот выбор был осуществлен. В обоих случаях я не соотношу свою деятельность с целым, в своей свободе я объективно, не зависимо от своей собственной интенции, разрушающим образом действую в отношении целого. Поскольку я целого не знаю, мое свободное разрушение (т.е. насилие) целого бессознательно, я вмешиваюсь в процессы, и это вмешательство никак не видит своих последствий.

Но если я знаю это целое и делаю выбор между ним и его частью, что я делаю? Свой узко-эгоистический принцип я возвожу в самоцель и не хочу понять (тоже выбор!), что «подрываю корни под дубом» на котором растут необходимые мне желуди.

В рамках примитивно-обыденного сознания такое отношение как «личность и общество» всегда мыслится в противоположении личности и общественного целого. Для самосознания такого индивида выбор давно сделан, и свобода выбора отнесена только к своим возможностям выбирать и потреблять то, что предоставлено общественного производством.

Бытие же, очерченное таким сознанием, мыслится им как им самим порожденное и порождаемое. Борьба его за свободу – это борьба за условия и возможности господствовать внутри этого бытия, собой определяя и утверждая его контуры. Здесь оно, это сознание, ничего не выбирает. Оно, повторю, уже выбрало – свое частно-индивидуальное бытие. Не думая о целом и не умея о нем думать.

Но и внутри этого своего бытия напряженная диалектика свободы и необходимости сохраняется. И потому идеологическая обработка сознания и сводится к утверждению свободы как выбора. Потому что эта иллюзия свободы внутренне связана с механизмом потребления. И тем самым связь общественного целого с индивидом осуществляется через навязываемую сферу потребностей, в которой индивид находит свой смысл. Здесь осуществляется детерминация бытия целого через индивидуальную свободу, индивидуальная свобода становится необходимым элементом определения поведения человека. Его зависимость от целого существует через форму свободы. Эта свобода уже не иллюзия сознания, а и в самом деле форма выбора внутри предлагаемых и навязываемых стереотипов поведения во всех сферах бытия индивида.

Система «общественного целого» через принцип и форму своего существования объективно определяет меру свободы каждого индивида, распределяя ее соразмерно бытию и значению своих частей (сфер, институтов). Равенство перед законом – это абстрактное равенство. Право каждого определено его реальным местом в системе общественного производства людьми своей действительной жизни. Поэтому общественная наука и обязана эту систему изучить – во всех ее необходимых элементах, частях, моментах. Правовая форма лишь всеобщее-абстрактное выражение контуров, внутри которых допустимо присвоение прав и свобод. И основанием этого присвоения является присвоение реальных условий производства человеческой жизни.

Что и называется отчуждением. Потому что такая форма присвоения осуществляется только через отчуждение присваиваемого. Теоретически присвоение через отчуждение называется отношением частной собственности – в какой бы сфере оно ни осуществлялось. Исходная форма этого отношения, как стало известно после Маркса, есть частная собственность на материальные средства материального производства.

Свобода определена историческим развитием общества, уровнем этого развития. В чьих руках сосредоточены эти условия, в тех руках находится и свобода. Потому что эти условия принадлежат действующему субъекту. А в философском выражении свободы условия либо сразу включены в состав субъектных сил, либо им, субъектом, порождаются или присваиваются.

Поэтому свободы завоевываются. Способы этого завоевания тоже достаточно разнообразны и зависят от конкретных исторических условий. Свобода не-свободна в определении своих действий. Они определяются свободой противоположных сил. Поскольку есть действие завоевания, т.е. борьба противоположных

сил. Здесь и в самом деле свобода одного ограничивается свободой другого. Поэтому есть смысл в этой формуле. Но эта формула отражает только доисторическую ступень, по Марксу, исторического развития.

Потому так и получается, что на одном полюсе сосредоточены все реальные свободы, а на другом – только абстрактная возможность и формальное право ими владеть. На этом, на другом, полюсе только свобода, обусловленная наличием рабочей силы. Если ее нет, нет и жизни.

Но продажа своей рабочей силы для индивида выступает в его самосознании как его свобода, как его выбор. Хочешь продаешь, не хочешь – нет. И все его отношения к любым «элементам» внешнего для него мира начинают выступать в этом определении.

Это и есть буржуазные свободы, где само принуждение элиминируется из сознания, и сознание само себя мыслит началом. В самом себе видит конечную причину, причиняющую весь от него зависящий ряд событий.

Именно поэтому здесь свобода одного ограничивается свободой другого – в каком бы образе этот другой ни представал, какое бы место в системе общественного производства он ни занимал. Однако и это иллюзия. В буржуазном мире свобода частного индивида стремится подчинить себе свободу другого. И это в прямом смысле, ибо господствующая сила в буржуазном обществе опирается именно на свободу индивида - в выше описанных рамках. Как известно, цепи раба и крепостное право – изжившие себя условия эксплуатации человека человеком. Борьба за буржуазные свободы – это борьба не за частное владение свободой в условиях равенства прав, прописываемых конституцией. А за свободу в специфических формах применять насилие и удерживать в этих рамках насилие «свободного инновационно творящего носителя креативных способностей».

Общественная буржуазная наука именно эту ситуацию и пытается облужить. Она никогда не будет вскрывать природу вещей такого «человеческого» мира. Истина ее не интересует. Ее интересует эффективность тех или иных форм и технологий получения прибыли. Поэтому она ищет и исследует отношения элементов внутри этой формы бытия. Предоставляя делать «выбор» тем, кто господствует, кто в самом деле свободен в этом выборе. Даже больше – она работает на скрытый и открытый заказ, следовательно, в тех условиях, где этот выбор уже сделан. И это тоже понятно, потому что наука всегда является лишь средством, формой реально-практической деятельности человека.

То общественное целое, которое малопонятным образом маячит в сознании буржуазного индивида, является не просто расчленено-связанным целым, каким его представляют ему, а разделенным на классы, объективные интересы которых прямо противоположны. Поэтому тот момент отчуждения «креативных способностей» индивида имеет при этой организации бытия всеобщий и необходимый характер. И задача заключается в том, как понять свободу внутри этого отчуждения.

«Существует трудность в точном определении того, - пишет Морис Корнфорт, отвечая Карлу Попперу, - что представляет собой «та свобода», «защита которой составляет задачу государства». Американское государство, например, считает, что оно любой ценой должно охранять свободу капиталовложений, и поэтому не только не считает себя виновным в агрессии против некоторых из

своих соседей, но, напротив, считает их виновниками агрессии. С другой стороны, должно ли демократическое государство охранять свободу администрации частных предприятий объявлять лишними рабочих, когда она не может извлечь из них выгоду? Если это так, то тогда это автоматически лишает рабочих свободы зарабатывать средства к жизни и вносить свой трудовой вклад в общественное производство средств к существованию. Ибо это право частного капитала противоречит тому, что в социалистических странах считается основным правом, - правом на труд» [1, с.400]. Частная собственность, т.е. условия присвоения и условия отчуждения – это всегда одни и те же условия, те общественно-объективные рамки, внутри которых осуществляется жизнедеятельность индивидов. Но они различны для разных классов: сама общественная форма, посредством которой индивиды присваивают себе силы природы, для одних становятся формой их частного присвоения, а следовательно, присвоенной формой присвоения, общественной силой в частных руках. Для других же – не только границей своих возможностей, но формой отчуждения, эксплуатации их.

Литература

1. Морис Корнфорт. Открытая философия и открытое общество. – М., 1972.

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭКОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ «ИНТЕГРАЛЬНОЙ» ФИЛОСОФИИ

Саргаева Р. С.

г. Алматы, Казахстан

Идея самоценности всех форм и уровней знания, его целостности и системности в настоящее время получает все более широкое признание. В философии эта тенденция находит отражение в формировании так называемой «интегральной» или «универсальной» философии, которая, в свою очередь, становится философским основанием таких бурно развивающихся междисциплинарных направлений - синтезирующих дисциплин, как экология человека. В свою очередь, формирование «интегральной» философии стало возможным в результате открытий в самых разных областях науки, которые сблизили науку с другими формами знания, включая разные формы эзотерического знания, а также с мистицизмом и религией. Поэтому представляется важным исследовать, как различные формы знания могут полезно дополнять друг друга, что в контексте нашего исследования может помочь определить перспективы развития экологии человека как важнейшей основополагающей составляющей общей теории взаимодействия природы и общества, целостной концепции человека, а также новой ценностной парадигмы.

Интегральная, - или, как ее называет, скажем, бывший наш соотечественник, а ныне москвич, Г.А.Югай, - универсальная философия, представляет собой своего рода «консенсус» (или сосуществование) между метафизикой, диалектикой, идеализмом и материализмом. Хотя Г.А.Югай отводит стержневую роль в этом «консенсусе» метафизике. Так, в своей книге «Голография Вселенной и новая универсальная философия» (2007) он пишет: «...Универсальная философия нова и не нова, потому что она не может быть создана без возрождения отвергнутой